



Biopolítica y aislamiento: una lectura auto-inmune del Hikikomori

Seminario de Grado: Crisis del Sujeto Moderno desde la Perspectiva Estética

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Martín Díaz Lagos

Profesores guía: Sergio Rojas

Pablo Oyarzún

Enero, 2020

Índice

Introducción	3
Capitalismo Tardío	4
Subjetivación.....	7
Comunidad/Inmunidad	8
Hikikomori	22
Bibliografía:.....	31
Anexo	33
Primera entrevista.	33
Segunda entrevista:	48

Introducción

La presente investigación tiene por objetivo problematizar el fenómeno del aislamiento, la incomunicación y afectividades negativas que encarna el Hikikomori en la sociedad japonesa contemporánea, desde una lectura hermenéutica, proponer vínculos con la teoría inmunitaria de Espósito, estableciendo alcances y puntos de convergencia posibles.

Tomando como punto de origen el atentado del metro de Tokio del año 1995, donde un grupo llamado Aum Shinrikyō se adjudicó la autoría material e intelectual, se pretende hacer una reconstrucción de las eventuales causas, escapando de una lectura patologizante. La reconstrucción pretende pasar por asuntos biopolíticos como la comunidad, la inmunidad y la autoinmunidad, presentando un contexto acotado sobre lo que implica subjetivarse en un modelo capitalista tardío, puesto que muchas de las exigencias propias del modelo se pueden rescatar como situaciones frente a las cuáles estos grupos de la sociedad se rebelarían.

La investigación termina con un anexo, el que está conformado por dos entrevistas entre julio y agosto del año 2019, realizadas a académicos de la Pontificia Universidad Católica, miembros fundadores de el Grupo de Estudios Asiáticos, quiénes, coincidentemente, estuvieron presentes en Tokio para los eventos relatados del atentado.

Capitalismo Tardío

Arrodíllate, mueve los labios y entonces crearás

Pascal, B. (1852)

A lo largo del desarrollo crítico del siglo pasado, múltiples autores han acuñado el término capitalismo tardío para referirse a aquellos acontecimientos ocurridos posterior a la segunda guerra mundial donde el capitalismo se comenzó a expandir a lo largo del planeta, dando pie a la globalización. Mark Fisher propone un análisis detallado del desarrollo del capitalismo en las sociedades contemporáneas en su obra *Realismo Capitalista*. El estatus actual del neoliberalismo resulta tan interiorizado en los cuerpos, en las narrativas colectivas y en la misma economía que es más fácil suponer el fin del mundo que el fin del capitalismo (Fisher, 2009). La esperanza y añoranza de un proyecto político comunista otrora posible parece nada más que una sombra cada vez más tenue. En un contexto semejante, la cultura hegemónica es lo único que es preservado. Para ciertos críticos de la cultura estamos en el fin de la historia (Fukuyama, F. 1990).

El modelo capitalista absorbe y desborda todas las historias previas, es lo que queda en pie cuando todas las creencias parecen haber colapsado, y sólo se observan espectadores/consumidores. Los límites previamente establecidos sobre qué puede ser consumido son completamente difusos, todo deviene consumible, por cuánto a que el límite pareciera ser el deseo, sea el propio cuerpo o iconografías otrora sagradas. Para el mercado todo se vuelve estética en un sentido superfluo. Margaret Thatcher, una de las figuras más influyentes del modelo neoliberal, estableció que la economía es el método, la finalidad cambiar el corazón y alma de la gente, además de afirmar que no hay alternativa al capitalismo (Webster, F. 2014).

Uno de los puntos más fuertes que el capitalismo ha naturalizado es las circunstancias de violencia perpetradas y entendidas bajo el modelo de lo que en inglés es denominado *casualties*, que en este sentido se traducen en horrores relativos a distintas guerras, pobreza extrema y la precarización de la vida en su conjunto. Erradicando el sentido del valor ético, sobrevive lo que Fisher denomina la ontología del negocio, donde el valor no es sino entendido en su vertiente económica/rentable. El mundo se ha llenado de empresarios que devienen políticos y políticos que se convierten en empresarios.

En esta democracia desideologizada los políticos son sustituidos por expertos, que administran y optimizan el sistema. Y así se hacen superfluos tanto los representantes como los partidos políticos (Han, B. C. 2014)

La burocracia ha tenido un fuerte impacto en las distintas formas que el capitalismo gerencial ha tomado, enfocada principalmente en los objetivos y resultados, una nueva forma de meritocracia, donde se está en permanente evaluación. Quién no esté a la altura del puesto correspondiente es simplemente desechado. El ejemplo más latente en donde la evaluación ha pasado de ser medio a fin es la educación.

Asimismo, se desconocen todas las vinculaciones de tipo causa efecto entre fenómenos que con buenas razones se ligan al desarrollo del capital a niveles exacerbados, como, por ejemplo, el progresivo calentamiento global o las altas tasas de enfermedades mentales que, a lo largo de la última década se han disparado, como la depresión, la ansiedad o los ataques de pánico. Simplemente no hay mea culpa de las responsabilidades estructurales vinculadas a ciertos condicionantes materiales que el ritmo de vida contemporáneo profundiza. La consecuente naturalización de estos fenómenos causados por fallas biológicas responsabiliza al individuo por su propia química cerebral, atribuyéndose a una falta personal e individual, desde un punto de vista biologicista. La industria farmacológica vendría a representar la concreción del negocio, ofreciendo una serie de medicamentos y tratamientos que atacarían todo el aparataje del síntoma, como si de una permanente reforma política se tratara. La subsecuente despolitización de los sujetos resulta inevitable cuando la historia reciente ha demostrado que los grandes movimientos sociales a poco y nada llegan en sus últimas consecuencias. Como si la historia heredara un cansancio político, amparado en un pesimismo e impotencia relacionadas a la imposibilidad del cambio, es entonces cuando la frase de Thatcher resuena con fuerza, como si se tratara de una reverberación continua y permanente. La persistencia del problema radica en la profecía autocumplida de la impotencia.

Fisher establece que la otrora anhedonia de la población joven ha devenido en una hedonia depresiva¹ donde todo aquello que se realiza ha de producir placer, en caso de no concretarse se profundiza una sensación de inquietud y desasosiego. La nueva sociedad de control,

¹Fisher, M., & Mattioli, V. (2018). Realismo capitalista. Nero. Pág. 50

formulada por Deleuze² se basa en el principio de postergación indefinida, donde las actividades se perpetúan hasta jamás verse acabadas, como el trabajo o la educación. La principal característica de este tipo de control es que es sutil e introyectado, requiere, hasta cierto punto, la propia complicidad.

Las antiguas formas de organización, sindicatos, partidos políticos y otras formas de asociatividad, animadas por y amparadas en una ideología que, no sólo servía como guía, sino como motor proyectivo, se ven descompuestos en atomizaciones, *enjambres* de unidades puras e individuales, aislados para sí, donde no forman parte de ningún discurso político, como si las mónadas de Leibniz hubiesen devenido *hikikomoris*.

¿Para qué son necesarios hoy los partidos políticos, si cada uno es él mismo un partido, si las ideologías, que en tiempo constituían un horizonte político, se descomponen en innumerables opciones y opciones particulares? ¿A quién representan los representantes políticos si cada uno ya se representa a sí mismo? (Han, B. C. 2014)

El tránsito de una política institucional a la presunta despolitización del cuerpo social resulta, por lo bajo, conveniente. Puesto que presupone una dificultad mayor una organización atómica de corporalidades, todos y cada uno de ellos con sus propias experiencias y expectativas, a su vez, aleja cualquier tipo de posibilidad de sedición, dado que cada uno de éstos se representaría a sí, por sí mismo y para sí. De esta manera:

Desconectado de su cuerpo, el cerebro social pierde cualquier capacidad de autonomía. Desconectado de su cerebro, el cuerpo social pierde cualquier capacidad estratégica o de empatía (Bifo, F. 2017)

La caracterización de heteronomía, silencio y normalidad aparece como parte del *ethos* del capitalismo tardío, donde requiere la complicidad de cada una de las corporalidades que permiten el pleno funcionamiento, para el cuál fue diseñado con precisión, como si de un reloj suizo se hablara.

² Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. Polis. Revista Latinoamericana, (13).

Subjetivación

A lo largo de la tradición filosófica la pregunta por el cómo se experimenta el mundo, cómo se dotan de sentido los fenómenos, dónde acaece la experiencia, o en último caso, cómo el alma se contiene en un soporte material ha sido vinculada con el problema por el sujeto. Evidentemente no fue hasta que el pensamiento metafísico escolástico se vio desarrollado con Santo Tomás, o en una primera parte de la llamada modernidad, con Descartes, cuando la problemática comienza a poner de relieve a la subjetividad. Alcanzando luces con el desarrollo kantiano del sujeto trascendental, no fue hasta Hegel cuando pareciera que se dotó de pleno sentido, y como en otras áreas de estudio, se puso un punto de apariencia final (Nancy, J. L. 2014).

A propósito del análisis realizado por Nancy, se evidencia la polisemia del sujeto, como aquello que está atado a la contingencia -como el *sujeto a cambio*-, el sujeto de la oración, como aquello sobre lo cuál se versa, como el objeto de algún discurso, y producto a que en francés 'sujeto' y 'súbdito' ocupan el mismo vocablo, como aquello frente a lo cuál algo recae, como la sumisión al significante, la sujeción a la autoridad.

Empero, el sujeto es comprendido como ese 'alguien' que tiene vinculación directa con las representaciones y voliciones que están sujetas a éste, como si de una asimilación originaria se tratase. Es preciso que mis representaciones puedan ser mías (Kant, 2007). La apropiación no tiene un sentido extrínseco, como si se estuviera hablando de alguna clase de objetualidad material, sino de aquella búsqueda donde no se encuentra nada más que sí mismo en ello, al estilo de un reencuentro, constitutiva para el ser-para-sí.

Para evadir la inquietud del anonimato es preciso que cuando se hable del yo, unipersonal y singular, se comprometa la presencia del alguien fuera de la presuposición filosófica. La singularidad juega un papel protagonista ahí donde, en su individualidad, representa un ser indisociable, un conjunto forma/materia, *ekaston* (Aristóteles, M., & Calvo, T. 1994). La singularidad representa la unicidad de la existencia única, que escapa a toda clasificación, escapa a la descomposición categorial. Lo indivisible deviene individuo ahí donde se traduce en condición de lo singular. La singularización lleva consigo al individuo efectivo práctico, empírico, a saber, el cuerpo (Nancy, 2014). El individuo indistinto es, a su vez, distinto de

los otros en virtud de las propias determinaciones. No obstante, la singularidad se encuentra repartida en igualdad entre todos los singulares/individuos. El terreno privado de la ipseidad es común a todos los *ipse*, como si de una comunidad de singulares se tratase, atravesados y tensionados, movilizados por sus deseos y voliciones. La relación con el mundo se da por medio/gracias al cuerpo, el que no resulta inmune a la propaganda, ni a las ideologías.

Comunidad/Inmunidad

El concepto de comunidad ha sido de amplio interés para la política, filosofía e historia, pero a propósito del a veces abstracto carácter que posee, y las múltiples y disímiles propuestas que se han erigido en torno a proyectos del orden comunitario, se hace evidente la necesidad de situarlo propiamente.

Históricamente se ha asociado la comunidad como el espacio donde dialoga y vibra aquello que es común e intrínseco al grupo de sujetos/cuerpos que la constituyen. Siguiendo a Esposito, la comunidad posee un origen desde la palabra *munus*, propia del derecho romano, generalmente ligada a intercambios del tipo compensatorios, raíz que se puede ligar a una noción cercana a ‘tarea’, o ‘deber’, una ‘ley’. El análisis propone una lectura de la comunidad desde el *cum-munus*, acto constitutivo del compartir. De esta manera, se hace latente la deuda que ata al sujeto, subyacente a la comunidad. Empero, *munus* también está ligado al ‘don’, entendido como dar, como aquello que se entrega. El don se da sin pedir nada a cambio, gratuita y desinteresadamente, por y para el otro. La relación puramente económica se ve suspendida en la acción del don. En el momento donde la ganancia excede lo material, el deber de dar se transforma en la acción de priorizar al otro. Así, el deber es ser parte de una comunidad que prioriza al otro sobre el yo. Siempre se piensa a la comunidad como lo que tenemos en común y nos identifica mutuamente, con la nueva determinación de perder la propia entidad, difuminar los límites hacia la pura exterioridad. La comunidad, pensada de esta manera, es un ejercicio deconstructivo que choca con la tradición e historia del concepto. Darse en función al otro que está en falta es entregarse en virtud de su necesidad.

La ley de la comunidad no es otra que la comunidad de la ley, de la deuda, de la culpa, como, por otra parte, se pone de manifiesto en todas las narraciones que identifican el origen de la sociedad en un delito común donde evidentemente la víctima, esto es, aquello que

perdemos y que nunca hemos tenido, no es ningún ‘padre primordial’, sino que la comunidad misma que se constituye trascendentalmente. (Esposito, R. 2009)

La falta, bajo este mapa conceptual, deriva del *delinquere*. Acá, la delincuencia funciona como una fractura en la subjetividad de todos nosotros en tanto que ‘comunes’, donde la fisura que se pronuncia deja en entredicho que lo único que resulta transversal es nuestro ‘delito’, nuestra propia carencia, siendo, así, hurtado aquello que tenemos en común. En la comunidad que carece de comunidad, todos somos delincuentes.

Al pensarlo al revés, el delincuente es quién pone en jaque el paradigma de lo propio, no compartimos el *munus*, sino *in-munus*. La inmunidad responde a un movimiento limítrofe, donde se erige la barrera que separa el adentro del afuera, momento donde lo interno se constituye como organismo independiente, pero atento, a su contexto. La defensa de lo propio surge como necesidad propia de la subjetividad, como una exigencia de límites previamente calculados.

Es aquí donde se vuelve tácita la paradoja relativa a la comunidad, pues nuestra concepción de comunidad es comprendida desde la inmunidad. La inmunología se ha vuelto la clave para entender no el funcionamiento orgánico de los cuerpos biológicos, sino el funcionamiento ‘orgánico’ de los ‘cuerpos sociales’. La sanidad, enfermedad y posterior higienización de los cuerpos sociales se ha vuelto cada vez más evidente. Muchos proyectos comunitarios se han posicionado desde comprender a la sociedad como un cuerpo, donde el otro inmunológicamente es un virus, que contamina y contagia el cuerpo social que se presenta a sí mismo como puro. La lógica de la inmunidad postula al yo, generar los artilugios posibles para cuidarme a mí mismo por sobre todas las cosas. Erigir las murallas que me salvan de la contaminación del otro, de su violencia.

(...) inmunidad es el opuesto como principio constitutivo de la comunidad, el principio que niega lo común, sin embargo, es indispensable para su existencia. En síntesis, comunidad e inmunidad deben entenderse como relación indisociable del *munus*: una es su parte positiva; la otra, negativa. (Esposito, R. 2009)

El continuo movimiento de los polos comunidad/inmunidad permea todo tipo de interacción propia del cuerpo social, sin embargo, y ligada a la férrea defensa de lo propio,

se deja abierta la puerta a un exceso, en donde la idea que la inmunidad, necesaria para proteger nuestra vida, llevada más allá de cierto umbral, termina por negar esa misma vida. En el sentido de que la aprisiona, es una especie de jaula o armadura en la que se pierde no sólo nuestra libertad, sino el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva. (Esposito, R. 2009)

El paradigma inmunitario tiene como objetivo último la preservación del cuerpo, o más bien, de la vida, a como de lugar. Tomar la vida como objetivo de la propia actividad de la política es el giro que la biopolítica pretende lograr. De aquí resultan una serie de consideraciones, pero la que más llama la atención, para los efectos propios de la investigación, es la analogía, sacada de la biología y parte de la tradición del pensamiento político moderno del Estado, y su sociedad, como cuerpo. El cuerpo social, entendido como el despliegue de todas las estructuras derivadas del Estado, el que, dentro de este paradigma, funcionaría en todo su esplendor como la cabeza, el centro operacional, deliberativo, del cuál se desprenden las órdenes y directrices que el resto del cuerpo, a saber, el resto de la población ha de seguir, y a través de las cuáles se han de regir.

De esta manera, resultaría fácil destacar la incorporación situada, que acorta y transmuta los límites propios de estas categorías, política y vida, dentro del desarrollo de las estrategias estatales, y bajo el paradigma inmunitario, la necesidad de protección frente a un sinfín de amenazas. Así, el objeto de la política no es ya una 'forma de vida' cualquiera, un modo de ser específico suyo, sino la vida misma: toda la vida, y sólo la vida, en su simple realidad biológica. Ya se trate de la vida del individuo o la especie, la política ha de poner a salvo a la vida misma, inmunizándola de los riesgos que la amenazan de extinción. (Esposito, R. 2009)

Inevitablemente, el lugar en dónde ocurren, donde acaecen y se materializan todas las implicancias de las decisiones de un plano abstracto, es el cuerpo. El cuerpo situado específicamente ahí en donde la narrativa del resguardo y la seguridad tienen cabida. El cuerpo es el lugar privilegiado para el despliegue de la vida, es también donde más latente se hace la posibilidad -la certeza- de la muerte. La estructura inmunitaria obra precisamente en el interior del cuerpo, dónde la tensión entre la vida y la muerte escinde en dos al mecanismo que nos permite la interacción con el mundo. El sistema inmunitario pretende alejar lo más

posible, dentro de todo su aparataje y posibilidades, a la muerte de la actualidad de la vida, lucha que se da de manera interna y silenciosa permanentemente al interior nuestro. El cuerpo, así, se erige tanto como instrumento, como soporte de este combate. El frente de resistencia, simbólico y material, de este enfrentamiento.

De lo anterior se desprende un problema, la analogía del cuerpo político enfrenta sus propias complicaciones por cuánto a estar sometido a enfrentamientos del orden no-simbólico, entiéndase, sediciones, revueltas, guerras -civiles o externas-, o en el vuelco autoinmunitario, golpes de estado, por nombrar algunas de las situaciones que develan la fragilidad constitutiva del orden estatal.

Todas las situaciones anteriores representan momentos críticos en la organización política de cualquier comunidad, ponen en jaque las categorías sobre seguridad, estado de derecho e incluso libre tránsito de las corporalidades que constituye el cuerpo social. La exposición por parte del cuerpo a elementos que subviertan de alguna manera u otra la estabilidad comunitaria es constante, como la del cuerpo a elementos patógenos que, efectivamente, afecten la salud del cuerpo en cuestión. Así, siguiendo la metáfora del cuerpo social como soporte del estado, la consecuencia inmunitaria que inmediatamente resulta de ella es palpable: para que ese cuerpo pueda curarse de manera estable y permanente en el tiempo, es necesario develar la potencialidad del mal que la acoge actualmente, abogando por su eliminación pertinente. Sólo si se admite en toda su potencialidad negativa podrá ser combatido a fondo.

De esta manera, la estrategia inmunitaria consistiría en lo siguiente, neutralizar al humor maligno que atormenta al cuerpo enfermo. Sólo hay que neutralizarlo, reestablecer su salud y la relación normal entre todos los órganos de modo tal que en él no se formen más malformaciones patológicas, capaces de comprometer los principios fundamentales de la vitalidad (Sieyès, E. J., & Ayala, F. 1973)

La enfermedad, dentro de este esquema, reclama su protagonismo como punto central de la estrategia inmunológica. Es, precisamente, de ella que nos debemos defender a cómo de lugar, idealmente jamás toparse directamente con ella, no mirarle a la cara, no saludarle, no

intercambiar más de lo necesario. No es bienvenida, nunca lo será, pero, como pareciera indicar la historia biológica, es un riesgo intrínseco a la vida, como si de una mala broma se tratara. Pareciera que el diseño de la vida es deficiente, o, mejor dicho, se encuentra incrustado en el conflicto dialéctico de estas dos fuerzas -vida y muerte-. El cuerpo, entonces, es aquello que ocurre entre la vida y la muerte. Ahí, al medio de toda materialidad, el cuerpo deja de ser cósmico, mera carne, al ser soporte de la consciencia, pero ¿dónde podríamos establecer esa analogía dentro del cuerpo social?

Repentinamente salta a la vista la relación originaria de la figura de la carne con la del *munus*. La carne no es otro cuerpo ni lo otro respecto del cuerpo: es simplemente la modalidad de ser en común de aquello que se quiere inmune (Espósito, R. 2009)

A la luz de la fragilidad del cuerpo, de la carne, del ordenamiento lógico y preservación social surge, también, la urgencia por el fortalecimiento del cuerpo político. La vulnerabilidad imprevista tiene la opción de cerrarse sobre sí misma de forma hermética, de poder fiscalizar las fronteras y poder cerrar los orificios abiertos. Resalta prontamente al imaginario las imágenes de ciudades sitiadas, de guaridas impenetrables o de edificios de servicios básicos totalmente sellados con latones que impidan cualquier tipo de fuga, falla o ruptura. Y no es una situación novedosa, ya las páginas de tratadistas políticos franceses, ingleses o italianos entre los siglos XVI y XVII desbordaban de esa narrativa ante la potencialidad de la invasión enemiga. En las sociedades contemporáneas, sumándole a las medidas anteriormente descritas, podríamos sumarle la incesante vigilancia de las numerosas cámaras de seguridad, de control de tránsito, o de monitoreo, que durante los últimos años cuentan con un refinado sistema de reconocimiento facial, como si de centinelas biológicos se tratase, tratando de identificar con precisión a los elementos patógenos que rondan y coexisten en el cuerpo social.

Sin embargo, resulta necesario tensionar un principio médico que resuena fuertemente dentro de todas estas analogías biológicas, que tiene larga data en la tradición del desarrollo médico occidental. El concepto en cuestión es *phármakon*, de origen griego, y como algunos de los conceptos propios de la cultura griega, posee la condición de ser polisémico, teniendo gran variedad de significados, entre los que destacan tanto cura como veneno. Esta doble

condición resulta, para los efectos de la investigación, enriquecedora, puesto que dota de matices considerables la narrativa inmunitaria. La frase célebre de Paracelso, excéntrico alquimista suizo, reza que el veneno está en la dosis, o que bien, no existe cura que no esté dotada simultáneamente de su veneno.

Consiguientemente, si se concede lo anterior, la cura contra el veneno está ya en el veneno mismo, como si de una doble respuesta se tratara, así, la enfermedad y su contrario, la salud, ya no se relacionarían a través de un eje de contraposición, sino, más bien, una relación que las dispone como contrarias, y simultáneamente, de manera instrumental, donde la una tiene la clave para la otra.

Paracelso, sin haberlo imaginado, se habría adelantado a las teorías microbiológicas de la segunda mitad del siglo XIX al proponer nada menos que la inoculación, con fines terapéuticos una dosis del veneno contra el cuál se pretende proteger, yendo más allá del romanticismo literario implícito en las figuras de la sanación de la herida a través de la misma mano que infringió el sufrimiento, o del incendio apagado por el mismo fuego, etc.

Todos los componentes del cuerpo, incluidos los gérmenes tóxicos venidos desde el exterior para infectarlo, considerados desde cierta perspectiva, contribuyen, en última instancia, a su salud-salvación. Mal y antídoto, veneno y cura, poción y contra poción, el *phármakon* no es una sustancia, sino más bien una no-sustancia, una no-identidad, una no-esencia. Pero sobre todo algo que se relaciona con la vida desde el fondo de su reverso. Más que afirmarla, niega su negación, y así termina por redoblarla. ... He aquí el movimiento secreto del *phármakon*: la incruenta potencia que arrastra a la muerte al contacto con la vida y expone a la vida a la prueba de la muerte (Espósito, R. 2009)

Entender al cuerpo, en su doble acepción -orgánico y social- como un reino que jamás estará en concordia consigo mismo, que no se encuentra unificado bajo su propia voluntad general, sino, por el contrario, como una comunidad compuesta gracias a la idéntica diferencia de sus partes constituyentes resulta una tarea urgente para poder escapar de la narrativa inmunitaria.

El desarrollo del pensamiento biopolítico ha puesto el acento sobre las problemáticas que suscitan considerar al cuerpo como centro de las relaciones de poder, como punto neurálgico de las implicancias de las decisiones gubernamentales, como la última trinchera. La conexión que tiene el cuerpo en tanto soporte material de toda una especie compromete desde otra arista a la política para su propia protección, resguardando la vida, e incluso, a la misma política. Potenciar, proteger y reproducir la vida, más allá de los mecanismos utilizados por la disciplina y el adoctrinamiento de la carne, velar por su seguridad porque es ahí en donde el Estado reside, en la reunión de los individuos y su propia organización, la realización del poder ejecutivo y sus congéneres, legislativo y judicial. Proporcionar los mecanismos anteriormente mencionados asegura la proliferación de un poder centralizado, que a la vez se encuentra diseminado, descentralizado y encarnado en todos los cuerpos existentes, resignificando y tensionando las viejas políticas partidarias desde lo micro, desde lo *infrapolítico*.

El concepto de lo *infrapolítico*, acuñado por James Scott, resulta lo suficientemente amplio para que dentro de éste entren variados conjuntos de gestos, dichos, expresiones, conductas, prácticas, guiños de complicidad, formas festivas, etc. Todas ellas manifiestan de manera disimulada, a través de una fisura, no del todo abierta, cuestionamientos y resistencia a la dominación en formas expresivas igualmente variadas, a saber, burlas, quejas, sarcasmo, ironía, mofas o imitaciones. Asimismo, la pasividad, los chistes, rituales, canciones o el boicot, la pillería o rumores constituyen parte irrenunciable del folclore de las diversas sociedades, se erigen como lugares que desbordan expresiones de carácter *infrapolítico*.

La existencia de estas manifestaciones colinda con lo que denominó *tercer espacio*, aquel que quedaría entre los discursos ocultos o actos contestatarios pero que, empero, se mantienen escondidos en un espacio al margen de la dominación, y el espacio ‘propriadamente político’, abierto, donde acaecen los actos políticos identificados como tales. Hay un tercer campo de política de grupo subordinado que se extiende estratégicamente entre los dos primeros. Se trata de una política de disimulo y anonimidad que tiene lugar a la vista pública pero que está diseñada para tener un doble significado o para proteger la identidad de los actores (Scott, J. 2005)

Producto a la multiplicidad de formas que puede adaptar la fracción infrapolítica, se destacan algunos puntos a considerar. Por lo general, no suelen ser formas de protesta directa, en el sentido que no necesariamente tienen a la confrontación como objetivo o foco, suelen tener un carácter esquivo, o bien, mejor dicho, espontáneo, dado que no obedecen a un plan o estrategia específica. Responden, en su mayoría, a respuestas y expresiones concretas, particulares, muchas veces siendo lo suficientemente esporádicas para no generar una red de resistencia o alianza, sino, por el contrario, apuntan a expresiones de complicidad, afinidad, respaldo o incluso hábitos, de tener la necesaria repetición previa a su constitución como tales.

Representan modalidades de protesta, de respuesta frente a los efectos del poder sobre los cuerpos, y no responden a un ejercicio de poder ejecutivo en específico, dándose por igual manera en distintos regímenes, ya sean monárquicos, democráticos, republicanos o dictatoriales. Lo mismo sucede con el modelo económico que sostenga la distribución de poder del caso, estando presentes en regímenes capitalistas como socialistas. Acaecen a un nivel *microsocial*, respondiendo a organizaciones individuales o grupales, independiente que en ciertas ocasiones puedan adquirir dimensiones de representatividad más amplias. La expresividad representa una característica transversal a todas estas formas, son no planificadas o reactivas, y permiten, en cierto sentido, que las implicancias de la dominación se hagan más tolerables en el cuerpo, siendo sometido a una especie de distanciamiento liberador momentáneo de la hegemonía.

Por último, resulta necesario destacar que no se hayan remitidas a una norma o conjunto de valores que les proporcione algo así como un sentido de legitimidad o justificación. Responden, más bien, a expresiones subalternas, a lo *underground*, a las fisuras o escapes. Se sitúan en un espacio de anomalía, de márgenes difuminados o desbordados que imposibilitan delimitar un adentro o afuera, existen dentro de la carne, remiten al quiasma. Una trasgresión que no se identifica como tal, ni reivindica su sentido de reconocimiento, y a la vez, no pretenden dar pauta alguna o servir de ejemplo para ninguna otra válvula de escape.

Tampoco ha de pasarse por alto el hecho que la infrapolítica sea la respuesta a la dominación más frecuente entre aquellos sectores sociales que ocupan los estratos más bajos,

de la marginalidad o el denominado lumpen; de las capas sociales más desapoderadas, faltas de recursos tanto económicos como culturales, más incapacitadas para construir respuestas o lazos, organizaciones, etc. que proporcionen solidez a su resistencia, la extraigan de su pura negatividad (Scott, J. 2005)

A nivel molecular, todo lo que ocurre dentro de los mismos límites de las células, tanto biológicas como sociales, representan, y están amparadas bajo los límites de lo infrapolítico. Es gracias a estos niveles organizacionales que mensajes de agitación pueden llegar a buen puerto producto a la fluidez de sus propios límites, muchas veces logrando traspasar las barreras de la inmunidad del propio organismo, replegándose y reproduciéndose a medida que se va avanzando en el cuerpo. Muchas veces la así llamada enfermedad de la sedición se cultiva y prolifera bajo la propia guardia del cuerpo sano, frente a sus narices, pasando desapercibido a las guardias inmunitarias.

Entendiendo lo anterior del modo descrito, surge la problemática biológica de entender la expansión de los límites del propio cuerpo en casos muy específicos de intervención quirúrgica. En los casos donde el cuerpo necesita, por deterioro o accidente, por enfermedad o amputación, de un implante, los límites entre lo propio y lo ajeno se desfiguran de maneras inusitadas. A nivel inmunitario, se reconoce al implante como un objeto nuevo, foráneo y patógeno que hace ingreso al sistema ya conocido y previamente calculado. Lo que sucede durante las primeras horas de la intervención es crucial, puesto que se despliega todo el aparataje tecnificado por parte del sistema inmunitario para asegurarse por completo que aquel objeto, presuntamente amenazante, termine por destruirse. Fuera de las molestias propias de la operación, el cuerpo intervenido puede sufrir de un malestar generalizado y muchas veces de fiebre, como síntoma de la batalla que ocurre a nivel interno, contra un enemigo que está diseñado no sólo para no destruirse fácilmente, sino permanecer lo que más pueda dentro del organismo, supliendo la función a través de la cuál fue pensada su creación.

Dentro de todas las motivaciones casuísticas que motivarían la intervención corporal a través de un implante médico, resalta un elemento previamente descrito como la intención última de la biopolítica, la preservación de la vida, o en este caso, asegurarse que el cuerpo en cuestión dure incluso un poco más de lo que está diseñado para durar, a través de la implementación de un *hardware* que permita asegurar la prolongación del buen estado de la

materialidad corpórea. La tecnificación del cuerpo propone una serie de futuros posibles, a través de los cuáles se actualiza permanentemente los límites previamente establecidos sobre la autenticidad, lo propio, el interior, etc. En último caso, la inmunidad misma.

El sistema inmunitario, dice Haraway, es un plan para una acción encaminada a la construcción y al mantenimiento de los límites de lo que cuenta como sí mismo y como otro en los ámbitos cruciales de lo normal y de lo patológico. El sistema inmunitario es un lugar históricamente específico en que interactúan política global y local. (Haraway, D. 2006)

La función defensiva del sistema inmunológico guarda en su retórica una fuerte tendencia a una traducción militar sumamente agresiva. El mecanismo inmunitario asume la personalidad y carácter de un verdadero enfrentamiento bélico, del cuál el objetivo último sería la toma y reclamo por el control, y en sus últimas consecuencias, la supervivencia del cuerpo ante todo atisbo de invasión por parte de cuerpos patógenos, externos y autónomos que pretendan reclamar su control y victoria por sobre los mecanismos defensivos limítrofes, que busquen ocuparlo y eventualmente destruirlo.

Surge a la vista la serie de tratados políticos del siglo XVII acerca del Estado, del cuerpo político, donde se detalla una atención que bordea lo obsesivo respecto a los límites identitarios de un territorio, así como la fobia, un miedo plenamente desbordado acerca de infiltrados potenciales que puedan, de alguna manera u otra, ejercer un contagio irreparable sobre el cuerpo. La necesidad sobre repensar y replantear los límites defensivos se hace cada vez más evidente.

Para Golub, uno de los mayores especialistas en inmunología, el hecho que las metáforas más influyentes del discurso sobre la inmunología rememoren el bagaje ideológico de enfrentamientos bélicos o militares contra la horda hostil de invasores microscópicos, y la búsqueda por la protección del cuerpo, tiene un origen históricamente situado. Puesto que la disciplina nació en pleno enfrentamiento contra las enfermedades infecciosas más grandes combatidas a principios del siglo anterior, incluso el término 'arsenal' referencia que este proceso fue vivenciado como una batalla entre dos fuerzas dialécticas, una buena y una muy mala. Dado que la historia la escriben los vencedores, veremos cómo se las arreglan los buenos. (Golub, E. S. 1988)

La gran mayoría de los manuales de biología explica que la aparición del sistema inmunitario no responde intrínsecamente a la aparición de la vida en sí misma, sino, más bien, su aparición responde a una etapa evolutiva posterior, relativamente tardía del desarrollo de la vida. Acaece, precisamente, en paralelo al despliegue de formas de vida más complejas en la escala zoológica, en comparación a otras de carácter más primitivo. (Playfair, J. H. L., & Chain, B. M. 2012).

Con buenas razones se puede argumentar que su presencia representa una salvaguardia respecto a la individualidad y los procesos más complejos que acaecen en momentos específicos del desarrollo de vidas mejor posicionadas en la escala evolutiva. La existencia de un sistema inmunitario da cuenta de un proceso de selección orgánico previo, que a través de una especie de ensayo y error permitió llegar al desarrollo conocido. Lo que llama profundamente la atención es que conjunto al desarrollo, ocurre una obsesión por la preservación y seguridad.

La narrativa alófoba y sus consiguientes analogías tiene un historial de lugares a los que remontarse, como lo sería el racismo científico, la escala de castas coloniales, o las llamadas *casualties* en conflictos bélicos. Lo que impresiona es la intensificación que, como si de una escalada se tratase, ha tenido, no sólo en textos de divulgación, sino, a su vez, en textos científicos de especialidad.

Susan Sontag sostiene que el pensamiento médico moderno comienza cuando las metáforas bélicas, que siempre caracterizaron a la historia de la medicina, se vuelven específicas, esto es, en vez de referirse a la enfermedad en cuanto tal, se aplican a los microorganismos a los que se declara sus portadores en cada caso. (Sontag, S. 1997)

Existen manifestaciones biológicas -e instancias biopolíticas- que dan cuenta que, pese a todo el aparataje estricto en términos de seguridad, preservación y protección, no se garantiza una victoria en todos los casos por parte del sistema inmunitario. Siguiendo con las analogías bélicas, la derrota es una realidad que amerita su propio análisis. Y ella se puede dar de dos maneras, la primera, cuando el enemigo externo puede superar las defensas y la férrea vigilancia, tomando el control del cuerpo. La segunda, sin embargo, entraña una complicación extra, y dado que su densidad radica en que el reconocimiento de la amenaza se enreda dentro de los propios límites del cuerpo, de la subjetividad, del yo. La propia

identidad, el vocablo 'yo' ha funcionado como una entidad espacialmente determinada, protegida por límites genéticos, total y plenamente identificado con sus partes, en orden de poder defenderse, y no perderse dentro de la misma amenaza.

Surge una especie de desmitificación respecto al aparataje y sistema inmunitario, que, tomando distancia de la imagen fornida y eficiente de un estrategia militar que sólo consigue victorias. Incluso, las mismas victorias alcanzadas a través de la inmunidad son temporales, lo que nos devuelve de manera brusca a la realidad de nuestra insuperable condición de fragilidad. Es más, en la misma estructura del sistema yace una imposibilidad por la destrucción de la fuerza negativa, a saber, el antígeno, puesto que, como se ha mencionado, el procedimiento inmunitario no se satisface con la eliminación de éste, sino con su reconocimiento e incorporación, es ahí cuando recién es posible su neutralización.

La residencia intrínseca de lo negativo en el mecanismo de control terapéutico puede tomar distintas modalidades, pudiendo oscilar entre una dualidad desde su exceso a su defecto. Sobre la última situación, las patologías relacionadas a deficiencias inmunitarias están, sin duda, graduadas según la gravedad de sus implicancias. Por ejemplo, condiciones como la hipogammaglobulinemia establecen un déficit relativo en los anticuerpos defensivos, pudiendo ser refrenada y tratada apropiadamente a través de un proceder antibiótico. No es así en el caso de la agammaglobulinemia, una enfermedad congénita, de origen genético, transmitido por herencia del cromosoma X, donde, en resumidas cuentas, el organismo se encuentra totalmente imposibilitado para producir sus propios anticuerpos defensivos, resultando en una situación incompatible con la vida.

Casos tristemente célebres, como el virus del VIH, agudizan la tensión anteriormente mencionada, referente a la existencia de un mal por incorporar, puesto que, en su caso, no sólo el virus se conforma con la evasión de los mecanismos defensivos del cuerpo, sino que, además, y en detrimento de éste, ocupan las ventajas del sistema, llegando a sacar provecho de sus recursos. De esta manera, las enfermedades autoinmunes son las que expresan, ya en su propia denominación, la contradicción más aguda: no una disminución, un bloqueo, una falla del aparato inmunitario, sino su vuelco contra sí mismo (Espósito, R. 2009)

Teniendo en consideración que la lista de enfermedades autoinmunes es vasta, variada y graduada según su propia urgencia, yendo desde las alergias estacionales, pasando por la

deficiencia en la tiroides, el lupus eritematoso sistémico, la hepatitis crónica activa, hasta la diabetes insulino dependiente, sin olvidar al mencionado VIH, hay una especie de canon para todos los casos. En todos ellos, se trata siempre de un exceso defensivo por parte del organismo, que, en su intento de herir al enemigo, termina hiriéndose a sí mismo.

En clave analógica, se puede atribuir ese efecto perverso, o más bien, indeseado, a un exceso de resquemor por parte del ejército inmunitario, donde, en la violencia del ataque, se hace uso de dispositivos bélicos desproporcionados a la necesidad de cada caso, desconociendo la real naturaleza de la amenaza, la real capacidad del adversario. Cómo es fácil de imaginar, los comandos se pueden dejar llevar por el éxito en la batalla y usar un misil allí dónde una granada de mano hubiera sido más que suficiente. (Dwyer, J. 1991)

En la misma línea, existen una serie de manuales sobre el empleo de armas de manera desproporcionada, que no sólo logran destruir por completo a las fracciones enemigas, sino, además, provocan un daño colateral considerable al medio ambiente, a los suelos y, nuevamente, y a largo plazo, a las sociedades que se ven castigadas por un conflicto de esa naturaleza. Por ejemplo, se desconoce con exactitud el impacto medioambiental, específicamente en los suelos y sedimento en el caso del uso excesivo de elementos disuasivos por parte de los cuerpos armados de la policía, puntualmente, sobre los gases lacrimógenos. O el agua utilizada en carros lanza aguas, dado que, si puede quemar tejido orgánico, con buenas razones, se podría especular que los suelos no sean indiferentes en lo que respecta a sus consecuencias a futuro.

Sin embargo, por ilustrativa que resulte las analogías de desproporción bélica, éstas carecen de un componente identitario propio del vuelco autoinmunitario, la respuesta de desestabilización del propio sistema. El pliegue autorreactivo va más allá, se encuentra fuera de toda asimetría o irregularidad, estando más cerca del *horror autotoxicus*, la ideal del horror y caos que podría tener como resultado que los linfocitos se pusieran a organizar un ataque inmunitario contra los constituyentes autólogos. Sería como una forma de guerra civil que lleva a la anarquía y a enfermedades graves. No es insólito hallar este tipo de guerra civil, y las enfermedades que derivan de ella se llaman enfermedades autoinmunes (Nossal, G. 1969)

Ciertamente, no parece ser un escenario de mucha tranquilidad, deseable o seguro. Todas las interpretaciones sobre los riesgos asociados a un conflicto autoinmune son alarmantes. El

horror que se establece en este contexto tiene, a su base, la imposibilidad de establecer con claridad a un enemigo externo. Por lo mismo, no se podría hablar de un *pólemos* en sentido estricto, de un verdadero despliegue de fuerzas contrarias por parte de bandos contrapuestos. Por el contrario, se identifica con mayor facilidad con la figura del *stásis*, una fuerza que se rebela contra su propia sustancia, propiciando la destrucción de todo lo que la envuelve y rodea y, posteriormente, su propia destrucción. Resuena más potentemente la figura de una guerra civil, donde realmente no existe un adentro y un afuera del conflicto, antes bien, es desde el interior mismo y en éste donde se desarrolla el combate hasta su autodestrucción.

El concepto de ‘auto-anticuerpo’ constituye su expresión aún semánticamente más marcada: un *anti* en lucha contra aquello de lo cual no obstante forma parte; un *autós* que coincide con aquello que lo combate en una proliferación irrefrenable del disenso interno: anticuerpo, autoanticuerpo, antiautoanticuerpo, y así sucesivamente. (Espósito, R. 2009)

La anomalía del vuelco autoinmunitario deja entrever una paradoja a la base del sistema inmunológico. ¿Cómo podría el sistema inmunitario reconocer a todo lo otro que no es sí mismo? O bien ¿cómo puede operar el sistema inmunitario, estableciendo límites estrictos en su actuar, si no se conoce, previamente a sí mismo? El problema sobre el reconocimiento se hace latente. Sin embargo, la anomalía debe explicarse desde otro punto. No debiese llamar la atención la autodestrucción del sistema, por el contrario, debiera resaltar la preservación que éste tiene sobre sí mismo. La autoinmunidad puede ser considerada la ruptura del estado de tolerancia a los constituyentes autólogos.³ Esto sugiere que la ruptura debiese producirse en toda circunstancia si no se dispusiera del freno, la señal de ‘alto’ dentro del mecanismo encargado de la tolerancia propia del sistema.

³ Consultado en Inmunitas: Protección y negación de la vida. Pág 233, nota al pie n°50

Hikikomori

Entonces, así, surge el problema de la autoinmunidad, en donde el cuerpo se defiende incluso contra sus propios antígenos, como si la amenaza fuera continua y permanente, a tal punto que nosotros mismos encarnamos al otro. El desconocimiento de sí como una sospecha contra aquello que constituye lo *propiamente propio*.

Un ejemplo particular de inmunidad, y su exceso, autoinmunidad, puede ser evidenciado en los Hikikomori. La transliteración más apropiada para el vocablo japonés vendría a ser literalmente ‘estar recluso’. Comúnmente asociado a sujetos que han renunciado a los vínculos sociales en su sentido más amplio, muchas veces superados por sus condicionantes materiales, optan por una solución que les permite, en cierto sentido, tomar control de su propia circunstancia, optando por abandonar la sociedad (Calle Real M, Muñoz Algar, M. J. 2018). Desde la sociología se ha evidenciado un incremento del fenómeno de aislamiento en sociedades cuya tecnificación fue rápida e inusitada. Japón cuenta con un creciente número de hombres que optan por la aislamiento, e incluso, el suicidio⁴.

Como una gran porción de fenómenos sociales, se podrían identificar un sin número de eventuales causas, pero hay buenas razones para atribuirle causalidad a dos grandes ejes: la articulación de la renuncia respecto a las obligaciones que la sociedad japonesa impone, llamado *Sekentei*. Dentro de ellos, un fuerte sentido de pertenencia a su propia comunidad, expectativas férreas familiares y muy poco espacio para un desarrollo personal que no vaya ligado a las consideraciones previas, como la rastra que rasga el cuerpo del condenado, y sobre cuya carne queda escrito *honra a tus superiores* (Kafka, F. 2019). Esta presión se comprueba claramente en multitud de conceptos como *shijen jigoku*, literalmente, ‘el infierno de los exámenes’, que, en el caso de no alcanzar las expectativas, termina derivando en depresión, abandono de los estudios, aislamiento e incluso suicidio (Calle Real M, Muñoz Algar, M. J. 2018). Sin ir más lejos, el fenómeno de la exigencia va tan lejos que se posee un vocablo que describe la muerte por exceso de trabajo, *karoshi*. Aquel fenómeno fue identificado en 1987 por el Ministerio de Salud Japonés, reconociéndose como una patología laboral, frente a la cuál los familiares recibirían una indemnización, cuando, en paralelo, se

⁴ Según estadísticas nacionales, para el 2017 cerca de 250 niños se suicidaron por problemas relacionados al bullying, mientras que la relación de suicidios hombre/mujer es cercana al 4:1

comenzaba a tener a los hikikomori en la mira. Como establece Varsavsky sobre el karoshi, son personas sin grandes problemas de salud que mueren de un paro cardíaco o accidente cerebrovascular ligados al estrés y el cansancio, habiendo trabajado en el último mes de su vida más de cien horas extras: así de empírica es la definición. Agrega a lo anterior: Otra palabra derivada de ese fenómeno es el *karoshisatsu*: suicidio por estrés y depresión ligados al trabajo. En Japón, la vorágine sobreexplotadora comenzó después de la Segunda Guerra Mundial con su modelo de capitalismo tecnoconfuciano, una adaptación en clave local de la racionalidad instrumental de Occidente, ligada también a la templanza contemplativa del budismo zen (Varsavsky, J. 2019). Siendo pasivos y apáticos, algunos pueden llegar a dormir muchas horas por día, incluso, se han reportado casos en dónde se suelen enojar cuando alguien externo a sus hogares penetran ese espacio, por ejemplo, médicos o electricistas, puesto que el reflejo de sí mismos que el otro les devuelve les conflictúa, mientras que las paredes de la reclusión son espejos vacíos que les permite encerrarse en su ‘yo’ (Varsavsky, J. 2019).

A su vez, las diversas y numerosas formas de violencia que el capitalismo toma en las corporalidades, tales como las extenuantes jornadas laborales, la precarización de múltiples trabajos, la poca regularización de otros, el elevado precio que tiene la vida y sus servicios básicos (salud, vivienda, educación, etc.) el elitismo que varias academias perpetúan, el exitismo que, amparado en un fuerte sentido de competencia e individualismo propone un terreno más cercano a un contexto de estado de naturaleza hobbesiano, una perpetua guerra de todos contra todos.

El giro autoinmunitario se vuelve latente cuando los signos de aislamiento comienzan a ser nocivos para el propio sujeto, cuando los períodos en donde no se tiene mayor contacto con el mundo exterior, donde, por ejemplo, ciertos hábitos alimenticios se suspenden, cuando el contacto con el otro se entiende como una amenaza a la esterilizada y controlada forma de vida. El problema que acaece frente al exceso de defensa, contra todo aquello que amenaza la propia vida, o en este caso, demuestra y enrostra las distintas expresiones de vulnerabilidad a las que están expuestos por cuanto a que son miembros de la sociedad se torna contra ellos mismos. Rehuir del conflicto subyacente a la vida en sociedad parece una tarea, al menos, extenuante, y da la impresión de ser inacabada. La dedicación que se puede poner en tal

empresa posiciona al individuo en una situación de permanente cálculo, economizando al máximo la cantidad de interacciones que se pueda tener con un exterior. Sin embargo, la paradoja se hace evidente ahí donde, por tratar de salvarse a sí de una serie de vulneraciones provenientes de un afuera, se preserva la vulneración contra sí a través de la serie de corazas que se erigen entre el interior y exterior. Porque en último caso, esos límites nunca se encuentran plenamente identificados y determinados. El fenómeno parece tener, de esta forma, muchas aristas a considerar, y fuera de las interpretaciones patológicas que la psiquiatría nos puede atisbar, resalta una dimensión por sobre el resto.

El problema que atraviesa la necesidad de reclusión del Hikikomori es, ciertamente, afectiva. Siguiendo las definiciones otorgadas por el filósofo neerlandés, Spinoza, en la tercera parte de su libro *Ética demostrada según el orden geométrico*, podemos considerar con mayores luces lo que se está entendiendo por afectos -y afecciones-. Establece, en la tercera definición, lo siguiente: Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo las ideas de estas afecciones. (Spinoza, B. 2000)

Ciertamente, nuestro cuerpo, por ende, nuestro centro perceptivo, puede ser alterado o afectado por cuántas cosas nos topemos en el mundo, algunas son capaces de dejar heridas profundas que serán muy difíciles de cerrar, como eventos traumáticos o accidentes -en un sentido no metafísico-. El filósofo establece que existen distintos tipos de afectos, pero principalmente dos: Los positivos, y su opuesto, los negativos. Los primeros son capaces de potenciar nuestra capacidad de obrar en virtud de una causa adecuada, aquellas cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, las causas inadecuadas son todas aquellas cuyo efecto no pueden entenderse por ellas mismas. Asimismo, se establece una diferenciación entre el obrar y el padecer. El obrar acaece ahí cuando ocurre algo, dentro o fuera nuestro, del que somos causa adecuada. Se padece cuando, de manera similar, ocurre algo de lo que no somos causa sino parcial. (Spinoza, B. 2000)

Entre ambos polos, los afectos positivos y los negativos, existe una zona gris, que no es propiamente encasillable, dado que no es más que un motor que propicia que obremos de determinada manera, a saber, el deseo. El deseo cumple un rol central en la gran mayoría de decisiones, desde las más relevantes a la cotidianidad misma, puesto que funciona muchas

veces como filtro último a través del cuál se encausan nuestras acciones. En palabras del autor: El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. (Spinoza, B. 2000)

Efectivamente, el deseo engloba una serie de complicaciones por sí mismo, por cuánto a que funciona como un apetito con conciencia de sí mismo, y siguiendo el razonamiento, vendría a ser sino el apetito la esencia misma del ser humano, por cuánto a que se encuentra determinado a obrar siempre en aquellas cosas que permitirán su preservación. Pero, si el deseo se encuentra consciente de sí mismo, y es por definición un apetito, ¿somos realmente capaces de saciar aquella sed, o bien, nos encontramos atados a nuestras pulsiones, apetitos, incapaces, últimamente de lograr aquello que buscamos? ¿Puede el deseo desearse a sí mismo?

Deleuze⁵ ha permitido ilustrar de qué modo, desde la distinción entre los afectos fundamentales, a saber, el deseo como potencia, y alegría y tristeza como transiciones posibles ya sea por aumento o disminución, se conforman y componen una infinidad de afectos cada vez más complejos e intrincados, desde los cuáles se aglutinan tendencias contradictorias, donde la disminución y aumento de potencia acaece dentro del mismo cuerpo. Resulta interesante subrayar el hecho que, a nivel de experiencia individual y singular, resultan firmemente más comunes las afecciones complejas, ambivalentes y fluctuantes, que las ‘puras’, o la alegría o tristeza en su plenitud. De esta manera, es posible que se consigan afectos positivos de situaciones tristes, como el deseo del mal a alguien que es odiado, o la destrucción de estructuras que opriman a minorías, etc. Sin embargo, esta fluctuación anímica esconde en sí misma una potencialidad emancipatoria ahí donde, por el ejemplo, la indignación, siendo un afecto triste, permite la rearticulación de grupos infrapolítico, que replanteen su forma de sociabilidad a través de la identificación y efectos que tenga sobre sí una serie de pasiones tristes dentro del mismo cuerpo social.

⁵ G. Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión. París, PUF. 1968

De todos modos, no es exclusivamente la afección de la *indignatio* la que produce este efecto, sino el mecanismo de la imaginación en general, en tanto determinación necesaria de la potencia singular de cada individuo. (Volco, A. 2013).

Considerando lo anterior, el Hikikomori se encontraría atravesado principalmente por afectos tristes que regirían tanto sus inclinaciones como el curso de acciones que tomará. De hecho, sin ir más lejos, la misma reclusión funciona, precisamente, como la respuesta afectiva más radical, que no sería sino el síntoma de un malestar más profundo y arraigado en los cuerpos que optan por este camino.

La distancia que se encuentra entre una ética, o la búsqueda de la felicidad a través de afectos positivos y potenciadores, contra la aplicación técnica y concreta, con todo el despliegue que posee el Estado, que pretende una obediencia tácita y ciega a la autoridad, por los más diversos métodos, la gran mayoría asociados a la coerción, castigo legal o físico, o incapacidad de participar de los beneficios que el mismo estado propone, son, sin duda, ejemplos de afectividades negativas, funcionales ellas mismas a la preservación de un sistema político-económico específico. Para Spinoza, una de las formas más efectivas en las que el dominio estatal funciona para la comunidad no es a través de una intervención directa sobre los cuerpos, sino a través de la esperanza de un bien mayor futuro, o la de un miedo a un mal mayor. Funcionan, ambos, casi como si de una promesa se tratase. Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. (Spinoza, B. 2004)

Entonces, el énfasis de la eventual liberación no se encuentra puesto materialmente en procesos históricamente situados, sino anímicamente anclados al cuerpo. Puesto que la anterior facultad será efectiva tanto en cuanto persista el miedo o la esperanza, una vez que desaparezcan alguno de los dos, los individuos podrán recobrar su autonomía jurídica y social. Así, el trabajo ético de liberación de las determinaciones externas no tendrá, en la mayoría de los casos, un esfuerzo por sustraerse de una coerción directa, sino por liberarse del sistema de temores y expectativas que determina las propias acciones. (Volco, A. 2013).

Dentro del esquema anterior, la imaginación se vuelve un factor central en la preservación del miedo, particularmente, puesto que funciona como método anticipatorio de un mal que no se encuentra efectivamente activo, sino *afectivamente activo*. Muchas veces este cálculo tiene a la base la preservación de la propia vida, de la propia potencia, pero nuevamente, un exceso defensivo en las medidas a tomar podría derivar en la parálisis del individuo y su capacidad creadora, potenciado, precisamente, por la sobre consideración de un mal irreal, no-actual.

En primer lugar, las correspondientes presiones ligadas a un férreo sentido de rectitud, responsabilidad tanto propia como para con la comunidad y respeto a la autoridad y jerarquía estricta que representa el modelo sociocultural del Japón tradicional, que, fuertemente vinculado a sus raíces budistas/sintoístas, establecen un marco más bien rígido para cualquier individuo a desarrollarse en ese contexto. El deber ha de cumplirse a como de lugar, lo que deja un margen de error casi inexistente. Asimismo, las diversas y numerosas formas de violencia que el capitalismo toma en las corporalidades, tales como las extenuantes jornadas laborales, la precarización de múltiples trabajos, la poca regularización de otros, el elevado precio que tiene la vida y sus servicios básicos (salud, vivienda, educación, etc.) el elitismo que varias academias perpetúan, el exitismo que, amparado en un fuerte sentido de competencia e individualismo propone un terreno más cercano a un contexto de estado de naturaleza hobbesiano, una perpetua guerra de todos contra todos.

En un contexto de tedio y cansancio respecto a la propia vida, sumado a un desapego material heredado por la idiosincrasia espiritual, una gran parte de la población japonesa decide terminar sus vidas. Habiendo ejemplos a lo largo de su propia historia, resulta honorable en algunos casos el suicidio, como por el ejemplo el seppuku, ritual ejercido principalmente por samurái, cuya finalidad era evitar ser capturados e interrogados por enemigos, o los kamikazes durante la segunda guerra mundial, por lo que hay una tendencia a la naturalización del fenómeno.

A mediados de la década de los noventa, un culto llamado Aum Shinrikyō (Verdad Suprema) encabezada por Shoko Asahara, llevó a cabo un atentado en el metro de Tokio, donde liberaron unos bolsos de mano cuyo contenido era gas sarín. El atentado cobró la vida

de trece personas, intoxicando a seis mil en el proceso. El caso fue exhaustivamente seguido por las autoridades locales puesto que fue único en su especie. Harumi Murakami, el escritor japonés, realizó una serie de entrevistas a familiares de las víctimas, como también a miembros de la organización terrorista. El trabajo realizado tiene la particularidad de ilustrar la complejidad de los acontecimientos y las motivaciones de sus autores materiales e intelectuales, tomando distancia de los diversos juicios valorativos, como si de una aproximación fenomenológica se tratase.

Es en el epílogo del texto donde podemos encontrar los testimonios de los miembros de Aum. La gran mayoría llegaron a interesarse por medios bastante similares, panfletos encontrados en estaciones de metro que ofrecían clases de yoga. Asimismo, un gran porcentaje de voluntarios tenían puestos de trabajo estables y rentables, médicos, abogados, ingenieros, etc. No obstante, muchos de ellos vivieron en carne propia el peso agobiante de hacer de sus vidas lo que otros esperaran de ellos. Tensionados por la rigidez de sus trabajos y las nulas proyecciones, sumado a una creciente aislación, muchos pensaban en cometer suicidio dentro de un par de meses. Haberse metido a Aum representaba una simulación de reconstrucción del tejido social que había sido abandonado progresivamente.

A medida que las sesiones pasaban, a grupos específicos se les sugería tener las suficientes capacidades como para convertirse en monjes, lo que significaba no sólo mudarse de ciudad, sino, terminar de cortar los lazos que aún les ataban a sus vidas terrenales, tomando la vía encaminada hacia la iluminación. La narrativa de la aislación se hace latente cuando la renuncia a sus vidas pasadas se vuelve un requisito para formar parte de la comunidad. Empero, es una nueva forma de aislación, ya que muchos estaban previamente familiarizados con al menos un grado de ésta. Ahora la renuncia tiene como objetivo la sociedad contemporánea, con sus deberes y obligaciones.

Como atestiguan varios entrevistados, ninguno de ellos sospechaba de un incipiente movimiento terrorista, sin embargo, notaron a lo largo de los años cierto movimiento y revuelo que ninguno pudo comprobar directamente, dado que las informaciones eran recelosas en virtud de la propia jerarquía del grupo. La gran mayoría trabajaba en talleres mecánicos dentro de la comunidad, o bien estaban encargados de tareas esenciales como la cocina y el orden. Al poco tiempo después del atentado, la gran mayoría fueron detenidos

por las autoridades locales e interrogados. Si bien fue un grupo selecto quienes resultaron autores intelectuales, bajo la materialidad del procedimiento muchos terminaron enfrentando consecuencias legales, sin embargo, no reprochaban animosamente lo acontecido. Muchos establecen que no están de acuerdo con el delirio de grandeza del cabecilla, pero lo veían como si de un sofista se tratase, aludiendo a la desconexión que sentían hacia el ridículo de la sociedad japonesa de finales de siglo pasado.

Surge un escenario complejo al establecer conexiones causales y directas entre los miembros de Aum Shinrikyō y hikikomoris, pero sin duda participaban, en cierto grado, de la narrativa propia del hikimori. O más bien, estaban atravesados por afectividades negativas, puesto que gran parte de sus condicionantes resultaban topes para su potencialidad individual, creativa y ansiosa de materializarse. Incluso, escondían un potencial revolucionario, ahí donde, al intentar ponerle fin a sus tristezas optan por golpear a la sociedad que les dio la espalda o les marginó en algún grado. La diferencia es que no poseían un proyecto político específico, sino, como decía, estaban empapados por una afectividad, un discurso infrapolítico, si se quiere. El golpe contrahegemónico que pretendía dar vuelta su situación de marginación, de poder enviar un mensaje de reconocimiento y la ulterior exigencia de la dignificación que merecen en tanto alteridad, terminó siendo unos golpes al aire, afectando a miles de personas en el proceso, y muy probablemente endureciendo las políticas públicas contra el terrorismo, dotando de mayores capacidades de vigilancia y protección a la sociedad.

Resulta paradójico pensar que, incluso en la narrativa de la aislación, la necesidad de hacer comunidad, en este caso, de sujetos y cuerpos castigados hasta el cansancio, no se pudo contener.

De esta forma, el Hikikomori no es, en sentido estricto, un ser asocial, pese a rehuir el contacto físico, y en los casos más extremos, prolongando el aislamiento y los afectos tristes -rencor, resentimiento, tristeza, incomprensión- por años, es una comunidad que tiene una fuerte y marcada presencia en foros de internet. Atravesados fuertemente por la contradicción que sugiere hacer comunidad en un contexto como el descrito, estas pequeñas islas parecen encontrar refugio y cobijo de forma no presencial-física, empero, presencial-cibernética.

Es dentro del mundo cibernético donde muchas de estas personas encuentran amparo y comprensión, un mundo que resalta y resuena por la diversidad de sus recovecos, tan amplios y diversos como los mismos deseos. A través de foros y espacios digitales, la generación propia del internet ha podido generar vínculos de otra clase, otro tipo de comunidad, lazos de carácter esporádicos o permanentes, líquidos o sólidos, muchas veces reactivando un tejido social atomizado, una comunidad-inmunizada. O una inmunidad común en la sobre exigencia de defensa propia de la auto inmunidad. De cualquier forma, la vulnerabilidad y la exigencia de reconocimiento están a la base de cualquier tipo de organización de la cuál las corporalidades marginadas bajo estas características son capaces de concretar.

No debiese sorprender la capacidad que tiene la red cibernética de poder democratizar procesos que antes no estaban tan al alcance, o la capacidad de actualizar y mutar algunos otros, como la misma capacidad organizacional de grupos que funcionan como individuos representándose a sí, pero con la potencialidad de ser parte del enjambre, un coro de voces multitudinarias que exigen su propio lugar, exigiendo la dignificación de sus propios condicionantes. Erigiéndose como un no-lugar para todos los cuerpos que nunca han tenido alguno.

¿Cómo construir posibilidades de intercambio que reactiven la ternura, el reconocimiento y la circulación afectiva y discursiva? ¿Cómo construir espacios de trabajo creativo en los pliegues de la vida precarizada? (Bifo, 2007)

Bibliografía:

- Aristóteles, M., & Calvo, T. (1994). Gredos. *Traducción Tomás Calvo Martínez*.
- Bifo, F. B. (2007). *Generación Post-Alfa*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- _____ (2017). *Futurabilidad*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Calle Real M, Muñoz Algar, M. J. (2018). *Hikikomori: el síndrome de aislamiento social juvenil*. *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1, 115 – 129*
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. Polis. Revista Latinoamericana, (13).
- Dwyer, J. (1991) La guerra del cuerpo humano. Mandadori
- Fisher, M., & Mattioli, V. (2018). Realismo capitalista. Nero.
- Fukuyama, F. (1990). ¿El fin de la historia? *Claves de razón práctica, 1, 85-96*.
- Golub, E. S. (1988). Immunology: A Synthesis. Immunology Today, 9(9).
- Habermas, J. (1975). Crisis de legitimación en el capitalismo tardío. *Buenos Aires, Amorrortu Ed.*
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. Herder Editorial.
- Haraway, D. (2006). A cyborg manifiesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century. In *The international handbook of virtual learning environments* (pp. 117-158). Springer, Dordrecht.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, Inmunidad y biopolítica*. Herder Editorial
- _____ *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu
- Kafka, F. (2019). *En la colonia penitenciaria*. Barcelona: Acantilado.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura, trad. Caimi*, Buenos Aires, Colihue, 1, A19.
- Murakami, H. (2010). *Underground: The Tokyo gas attack and the Japanese psyche*. Vintage.
- Nancy, J. L. (2014). *¿Un sujeto?* La Cebra.
- Nossal, G. J. V. (1969). Anticuerpos e Inmunidad.
- Scott, J. C. (2005). The infrapolitics of subordinate groups. *The global resistance reader*, 65-74.
- Sieyès, E. J., & Ayala, F. (1973). *¿Qué es el tercer estado?* Aguilar.
- Sontag, S. (1997). AIDS and its metaphors. *The disability studies reader*, 232-240.
- Spinoza, B. (2000) *Ética Demostrada Según El Orden Geométrico*. Madrid, Trotta

_____ (2004) Tratado Político. Madrid, Alianza.

- Playfair, J. H. L., & Chain, B. M. (2012). Immunology at a Glance. John Wiley & Sons.

- Varsavsky, J. (2019). Japón desde una cápsula: Robótica, virtualidad y sexualidad. Buenos Aires, Argentina: La lengua / crónica.

- Volco, A. (2013). Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política. 2013, de Anacronismo e Irrupción, teoría y filosofía política clásica y moderna Sitio web: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5667647>

- Webster, F. (2014). *Theories of the information society*. Routledge.

Anexo

Esta parte de la investigación corresponde a transcripciones de entrevistas realizadas a Agustín Letelier, profesor de literatura y académico de la Pontificia Universidad Católica, fundador de la Escuela de Estudios Japoneses de la misma universidad, y a Patricia Bruzzone, abogada. Agustín y Patricia vivieron en Tokio, Agustín fue profesor de cátedra en la universidad de Tokio durante la década de los noventa, y se encontraban junto a Patricia presentes en la ciudad durante el ataque terrorista de Aum Shinrikyō. Las entrevistas tienen por objetivo ensanchar la visión occidental sobre oriente y Japón, tanto como presentar de la manera más fehacientemente posible el trato cotidiano, con todo el respeto y cuidado que merece plasmar una cultura que dista en varios aspectos a la nuestra.

Primera entrevista.

Primera Parte.

A: ... Muchos de ellos eran personas que se sentían profundamente aisladas, no todos, pero varios se sentían previamente aislados y tenían una voluntad de ser distintos, ¿no? Y hacerse monjes que querían algunos. Ahora, lo que sí podría uno decir, mirando la experiencia de haber estado en Japón un tiempo es que, sin llegar a esos extremos a los que llegó esta gente, muchos de los jóvenes son muy aislados. Viven a veces con su familia, yo conocí a una familia que fueron amigos nuestros, profesores de la universidad, en donde fuimos alguna vez a su casa, y en la casa vivían sus hijos. Eventualmente el hijo tendría en ese momento unos 17 años apróx, no era chico, pero tampoco era un hombre grande, pero él no dejaba que nadie entrase a ella, era su sector, ni la mamá podía entrar a ordenar, tenía él su espacio. Y de repente estaba ahí muchísimo tiempo. Ahora, era un hijo de profesor de universidad, un muchacho al que le iba bien en las cosas que hacía, no sé ahora en qué estará, pero ya me llamó la atención a mí que el hijo de este señor tuviera un espacio en su pieza muy aislado. Pero fuera de eso, siendo la experiencia más directa que vi, vi a mucha gente que era muy solitaria. Y entonces, lo que sí me llamaba la atención era que teniendo el japonés como una cosa central la comunidad (el ser comunitario), para el mundo japonés es muy importante la comunidad, vivir en un grupo, qué es lo que le interesa al grupo. Y lo individual es visto

como algo negativo. Nosotros (como occidente) sentimos como natural el que debemos tener una visión propia de las cosas, mientras más acentuada mejor, mientras que en el mundo japonés esto no es así. Lo mejor es la visión comunitaria. Y junto a esa visión comunitaria está el elemento contrario de decir sí, pertenezco a un grupo, pero, por otra parte, permanezco muy dentro de mí, muy cerrado. Lo cual seguramente lleva a algunas distorsiones del asunto y a cierta neurosis de las personas. Hay muchos suicidios en Japón, pero hay que ponerlo en el contexto de la cosmovisión japonesa, donde el suicidio carece del componente trágico que posee en el mundo occidental. Hay veces donde el suicidio es una buena salida para salir de una existencia estancada en una línea negativa que podría afectar una futura vida, que se suele pensar que existe. Entonces, como te digo, esta visión que aparece en el libro es propia de ese grupo, como también es muy frecuente que los japoneses se encuentren muy aislados/ensimismados.

M: Una de las cosas que más me llamaba la atención era el nombre de la secta, que se puede transliterar a algo así como ‘Verdad Absoluta’, una cosa por el estilo, y me llamaba mucho la atención porque noto cierta, pudiendo estar equivocado, lectura de fascismo, un totalitarismo, una absolutez en donde el proyecto de la secta, o mejor, de su cabecilla, era algo así como un intento de limpieza, sobre todo con su metodología, con la utilización de gas sarín, en el que resulta profundamente dañino.

A: ... Pero una de las cosas que ahí mismo se menciona es que muchos de ellos no pensaban que se podría llegar a hacer algo así, donde el desarrollo tecnológico estaba principalmente a cargo del ‘ministerio de tecnología’ quienes fueron los que principalmente se encargaron de manufacturar las bombas. Sí, lo que uno puede ver en ese caso es el sentido de agrupación, juntar gente que tiene determinada característica, amparada en la visión japonesa de armar grupo y no estar solos. Y aquí, este (el líder) organizó este grupo que empezó prontamente a estar desequilibrado. Pero también está el otro hecho que se menciona bastante en el libro de que, parece, poseía una capacidad de convicción, una capacidad de atracción muy rara, superior, como suelen tener algunos líderes. Y claro, no basta para que se desubiquen y hagan locuras, pero Murakami tiene una exposición muy particular porque en general vemos esto (los japoneses) como una locura desorbitada de este grupo. Pero él piensa que dentro de la

sociedad japonesa no es tan raro o absurdo, no es que el mal radique en los otros, sino en todos nosotros. Y ese punto de vista se plantea desarrollar en profundidad.

Segunda parte.

A: ... Ha sido clara desde un tiempo hasta ahora que, en el mundo latinoamericano, no en el mundo europeo, creo que éste miró al mundo norteamericano como algo secundario, en el mundo latinoamericano poseemos una dependencia férrea a Norteamérica, no sólo en lo económico, porque, por ejemplo, mucho de los posgrados se hacen en universidades norteamericanas, importantes, lo que da posteriormente una influencia importante de USA en el desarrollo social. Pero esa hegemonía que ha tenido mucho tiempo, ya hace algunos años atrás, pienso en 15 años atrás, alguien me comentó que sí, el centro ha estado en París, tiempo atrás era lo ideal ir a París, posteriormente Nueva York y hoy día es ir a Tokio, ciudades japonesas, habiendo desplazamientos. Pero lo que pasó hace 15 años ocurrió el desplazamiento hacia toda Asia, donde China tiene una influencia enorme. Por mucho tiempo China era totalmente secundaria respecto a Japón en cuanto a avances de casi todo tipo. Pero ahora China se ha colocado en el lugar que en el fondo siempre ha tenido en Asia, porque, ahora en Japón, lo chino era siempre lo que centraba la discusión intelectual. La influencia cultural que tiene China ha sido siempre muy fuerte, pero Japón se centró en un marcado desarrollo científico, no solamente tecnológico. Es cuestión de ver la cantidad de premios Nobel que tienen en medicina o física, son enormes. Entonces, un desarrollo muy grande tecnológico/cultural en el que ahora China se ha estado asomando. Corea, por otro lado, posee un desarrollo tecnológico, pero sobre todo económico que ha trascendido, el cómo entienden las empresas, teniendo una gran influencia. Vietnam, India, especialmente la India, que siempre se ha visto como fuente de conocimiento esotérico progresivamente atisba avances de corte científico que cada vez son más claros. De esta manera, la hegemonía norteamericana ha ido desapareciendo. El mundo aparece cada vez más el mundo asiático, con una fuerza inusitada. Dentro de eso uno puede empezar a mirar qué pasa, y cómo uno puede identificar el fenómeno. De esa manera, ver cuáles son las creencias japonesas que han sido más constantes, dentro de la que te mencionaba previamente, el sentido de sociedad.

Para el pueblo japonés, una de las cosas que Murakami ve a propósito de esto, es cómo a partir de un número de personas es perder el sentido de hacer el bien, que resulta también de gran importancia. Los japoneses, yo diría, no son muy religiosos, pero tienen una actitud respecto de la sociedad y las personas, que llega a ser prácticamente religiosa. Es tal su visión sobre no hacer daño a otros, de que una misión central de uno es servir a otro, pero jamás herir de forma alguna. Uno nota, estando allá, una cosa bien clara, al comparar los estilos de vida con Chile, es que prácticamente allá no hay robo, porque hay creencias espirituales que están detrás. Si yo te llevo a sacar un lápiz pasta que no vale nada, pero es tuyo, yo no te lo puedo sacar, incluso, si está tirado por mucho tiempo, yo no veo de quién es, pero sé que no es mío, yo no lo puedo sacar, y de hecho, no lo hacen. Una cosa que siempre me llamó mucho la atención es que una vez fui a comprar a una tienda un lente para mi máquina fotográfica, que para su época era bastante buena. Y quise comprar un lente mejor, que son bastante más caros, entonces fui, compré el lente y a la vuelta, desde el lugar donde estaba, hasta la estación del tren, había una librería y entré, me puse a mirar libros y revistas y en eso dejé el paquete en una de las mesitas para seguir mirando libremente. Dejé el paquete y me fui, para cuando me di cuenta ya estaba en la estación. Era un paquete llamativo y bonito, pensé que lo había perdido, pero bueno, volveré. Volví y ahí estaba, nadie lo había tocado por la mera razón que no era de ellos. Acá se hubiese perdido, incluso sin yo tener que salir totalmente de la tienda, basta con que lo descuide unos minutos y ya lo sacarían. En otra oportunidad, íbamos caminando con Patricia, recién llegados, fuimos a comprar cosas y entre llevar las bolsas y todo, la billetera se me cayó, y bueno, la perdí, pero me habían dicho que, en caso de extravío, hay que dar aviso, y como sabía cuál era la línea, buscamos y me comuniqué con la línea y dijeron que llamase en un rato, iban a averiguar. Vuelvo a llamar y el chofer descubrió que había una billetera que estaba ahí, pudiendo ir a buscarla, y para mi sorpresa no habían sacado nada, ningún yen, estaba absolutamente todo ahí. Y al querer darle algo en forma de retribución se negó, dijo que no había nada que agradecer, era lo que correspondía hacer. Y en todas partes, cuando uno va en el metro, la gente deja arriba, en estas especies de mallas para las maletas, ahí van dejando sus pertenencias, muchas veces olvidándose. Bueno, hay funcionarios que tienen que sacarlas, se deja en una estación donde están los objetos perdidos. Uno va, y al hacer una descripción lo suficientemente detallada, te entregan el objeto, la gente no se queda con los objetos ajenos. Hay una cuestión espiritual de fondo: tú no le puedes

hacer daño a alguien. Por lo tanto, para el mundo japonés, esta secta y su accionar en el atentado con gas sarín fue algo realmente incomprensible. Demostró que había un cambio tremendo.

M: Hay dos cosas que me llaman la atención. Primeramente, una observación. Uno tiende a asociar más, y quizá este atentado fue paradigmático en la misma línea que usted menciona. Se piensa que los atentados responden más a un contexto más occidental, dejando de lado a medio oriente. No sé, puedo estar hablando de más, pero me parece no ser particularmente violentos, en contraste a USA, que tiene como carta de presentación la guerra porque tu reserva de petróleo nos es particularmente interesante, o bien, te ponemos a un dictador, lo que resulte más económicamente viable. Y claro, quizá a lo que me refiero con medio oriente, desde el año 2000-2001 el escenario había sido distinto, a propósito del atentado de las torres gemelas, aunque hay lecturas que con buenas razones piensan que fue una jugada interna para justificar el intervencionismo, pero también me llama la atención, quizá en un corte más histórico, que es una sociedad profundamente fragmentada a finales de la segunda guerra mundial, entonces, siempre me he imaginado un poco a la generación baby boomer principalmente culposos, como si se ‘merecieran’ aquello que pasó con las bombas.

A: Puede ser, yo diría que, como debe pasar con toda grande tragedia en una sociedad, los unificó más, galvanizó el sentido japonés. Ahora, sentirse traicionado, ahí hay una cosa que no es muy vista desde fuera. Afuera, uno tiende a pensar que los japoneses enfrentaron la guerra y la pérdida en forma muy unitaria en torno a sus autoridades, y una de las cosas que más agradecen fue la posibilidad de mantener la figura del emperador, despojado de su carácter divino, pero, no fue castigado como criminal de guerra, y agradecen mucho que USA haya respetado esa estructura interna. Eso yo diría que les dio cohesión interna, una visión de qué es lo japonés, y la necesidad de acentuar eso en su propio aspecto. Lo cual hacía que este acto fuera, a su vez, más insólito. Murakami lo hace notar diciendo que se quiere desmarcar de quiénes dicen que el atentado es algo que no les pertenece, como si fuera foráneo. Él cree que responde a inquietudes internas, aunque sólo lo sugiere. Hay algo dentro de nosotros que hace posible este tipo de cosas, lo cual, naturalmente, hay que pensarlo desde la distinción de los miembros de la secta. Se mantiene la pregunta, la idea, qué es eso que

hace posible que exista un grupo así, no debe ser extraño a nuestra sociedad, pero sí es único. En Japón hay cosas negativas, como los Yakuza, esta sociedad de malhechores que es muy poderosa e influyente, teniendo mucha presencia dentro de Japón. De algún modo muy respetada por los japoneses, pero, están fuera de la sociedad. Hacen una serie de cosas que la gente identifica como mafiosas y que, entre que les tienen miedo, les dan un espacio. El mundo japonés es otro. En la política, como en todos lados, tienen muchos niveles de corrupción, pero diría que, en relación con una visión general, los japoneses son mucho más correctos en su vida diaria, en su respeto a las obligaciones sociales, que en otro grupo. ¿Te parece a ti, Patricia?

M: Usted me menciona ejemplos concretos de rectitud, donde se hace lo correcto porque corresponde. También puedo leer dos cosas, o bien, una devaluación de lo material en virtud de un mandato espiritual, o bien, a modo de anexo, un respeto profundo por la propiedad privada/ajena. ¿Cómo se pueden complementar ambas posibilidades?

A: Al comenzar a decirme esto, recordé que pusimos énfasis en la parte final del libro, en su apéndice, a las entrevistas de miembros de la secta. La parte central es sobre la gente que fue afectada por el atentado. Un elemento común era que eran personas sencillas que iban a su trabajo. Y lo que me llama profundamente la atención era el tener que cumplir con su trabajo. Ellos se habían levantado más temprano, una hora antes, estando en la oficina. Salía de la estación y estaba al frente, llegando media hora antes. En otros casos, también, por lo menos se llegaba a la hora. Llegar atrasado era impensado. El cumplir con su trabajo en los horarios precisos, el japonés lo tiene como una religión. Llegar a la hora y terminar cuando se deba, pero se comienza a la hora exacta. Está el hecho cierto que en ellos hay un sentido de cumplir con sus obligaciones, comunes y corrientes de su trabajo. En algunos de los casos, personas que tuvieron efectos no tan graves con el gas, algunos más lejos o contra el viento, siendo afectados, pero no a cabalidad. Con el tiempo comenzaron a rendir menos y eso empezó a ser gran problema, porque rendían un poco menos. No lo presentan como que el jefe se haya indignado, sino que sus compañeros empezaban a tratarlos mal porque no cumplían como debían. Y ellos mismos sentían que no cumplían como debían. Entonces, el gran mal que

hizo el gas a muchas personas que no mató o inhabilitó, fue que les quitó capacidad para trabajar bien, y ellos sentían que debían hacerlo bien.

M: Me llama la atención esa rectitud férrea, inmutable a la circunstancia, donde da igual la contingencia, uno tiene que hacer lo que tiene que hacer

A: Uno tiene que hacer lo que tiene que hacer, eso hoy día uno lo ve como una cosa propia del mundo japonés, como extraño, pero ha sido una de las cosas. Con Patricia lo veo todo el tiempo que ella recuerda la educación en su casa en que la cosa era el deber por el deber.

P: El deber por el deber, y siempre el deber. El sistema de educación tenías que hacer las cosas, no había justificación para no cumplir, a menos casos extremos, pero había que hacerla. Ese era el mundo italiano del norte, influenciado por el calvinismo, dado que fue dominado por los alemanes hasta 1870. Las cosas hay que hacerlas, el deber se cumple. Los sentimientos y las otras cosas podrán guiarte por otro camino, pero, si la parte racional te dice que esto es lo que hay que hacer, uno se compromete y no tiene escapatoria. Al menos hasta mi generación, ese era el sistema de educación. Las nietas de mis amigas, hasta mi hija aún tiene la impronta de esa educación. Educación que en la parte europea se ve reflejada en Italia hasta el norte. Para uno es muy claro, nunca se me nubló la cabeza, era tan fuerte la impronta, te la pasaban por la columna, era imposible no hacerlo. El tipo de educación vinculado al protestantismo tiñó parte de Europa y occidente. El trabajo y las obligaciones, el respeto a lo que es de los otros, pero no por un respeto hacia la propiedad privada, sino que, hay cosas que no son nuestras y simplemente no se puede uno apropiarse de ellas.

A: Un punto de vista que podría servirte es el hecho de que, en el mundo occidental, los valores, aunque está asumido, son valores principalmente cristianos. Calvinismo, protestantismo, el hecho del cumplir. Dentro de una línea cristiana la sociedad se organiza, sin que uno se de mucha cuenta, a raíz de esos valores. Los valores del confucianismo y sintoísmo tiñen el mundo oriental, principalmente a Japón. Esos valores son muy exigentes respecto al cumplimiento de tus obligaciones sociales. Tanto que, en el mundo chino, en su revolución cultural, trataron de eliminar a Confucio, pero se volvió a él, pensando que sus

enseñanzas, sociales/filosóficas, aunque no religiosas, son centrales. Informan mucho la vida asiática. El respeto a la jerarquía. A los padres. En las obligaciones que se tiene respecto a la sociedad, lo que llaman el Li, o los rituales que se deben tener, la sociedad tiene rituales que son necesarios. Las personas correctas cumplen y entienden cuál es la posición jerárquica. Tanto los de menor como de mayor, deben entender que está todo estructurado respecto a escalas. Aquel que tiene mayor nivel tiene, a su vez, mayores obligaciones. Eso se nota claramente en el respeto a la ley. Los japoneses no piensan tanto en castigar, el castigo es social. Están las leyes naturales, las leyes que las sociedades se dan a sí mismas, compromisos que la gente sabe ha de cumplir, un respeto a la autoridad no es mirado acá como una autoridad democrática, sino un sentido de sociedad que debe tener organización, una que implica una jerarquización. Significa responsabilidades. En un curso, cualquiera que éste sea, los alumnos, entrando en distancia conmensurable con el profesor, tienen entre sí rangos, habiendo uno de ellos que es *senpai*, quién tiene conocimiento un poco más de autoridad que el resto. Los demás lo respetan concretamente. En uno de los cursos estaban mezclados de pregrado, magíster y doctorado. Si yo plateaba algo y preguntaba algo, había silencio hasta que el alumno del doctorado hiciera una observación o pregunta. Nadie se sentía en derecho a plantear algo, incluso cuando había una excesiva demora. Aquel que tenía mayor jerarquía tenía la obligación de ser quién fuera el primero en decir algo. La jerarquización de la sociedad se da de manera estricta, y no de forma negativa, es positiva en el sentido que quién posee más autoridad, tiene más responsabilidad y ha de conducir al grupo. Todos pueden tener cierta tranquilidad en que quién está mejor preparado, conduce. Esto es bien claro, incluso hoy en la sociedad japonesa, el que conduce, no es el más rico. Ciertamente. Es quién posee mayor conocimiento. Lo vimos nosotros bastante en unos amigos que teníamos en que uno era el gerente de la línea aérea (Japan Airlines) institución enorme. Una vez fuimos a la casa del profesor universitario, fuimos y conversamos. El gerente era muy chistoso y conversador, pero esta ocasión estuvo muy callado. Al devolvernos le pregunté qué pasó que guardó tanto silencio. A lo que responde que estábamos en la casa del profesor, él no iba a plantear temas, él sólo iba a responder a aquello que plantea el profesor. Yo no llevo la conversación, sino el profesor, la jerarquía era intelectual. Esto en un plano de amistad, lo cual significa que esa sensación de respeto y jerarquía se da de manera muy real. Eso ha de influir de manera muy marcada a medida que distintas interacciones se van desarrollando.

Porque es distinta una sociedad que implícitamente está reconociendo jerarquías porque tiende a respetar cualquier forma de jerarquía, la autoridad, cualquiera que ésta sea, y la ley, por lo tanto. Ahora, eso viene, lejanamente, de una raíz Confuciana.

P: Es un punto de convergencia con mi tipo de educación. Era muy claro, en el sentido que el que sabía más y quién era más dotado, tenía más obligaciones. Los derechos eran iguales a todos, pero los deberes iban de acuerdo con la jerarquía.

A: Hoy tendemos a verlo, quizá por los defectos de nuestra sociedad casi al revés. Se ve todo el problema de la reestructuración del sistema educacional está en pensar que aquel que es más rico posee más autoridad. Muchos de los ricos saben más porque han tenido posibilidades de formación. Se ven claramente los problemas de esas supuestas ventajas. Allí esas ventajas implican obligaciones.

P: Yo, que tenía posibilidades de estudiar, tenía muchas más obligaciones, por el mero hecho de poder estudiar, teniendo acceso a lo que se me ocurriera estudiar. Se me exigía mucho más, en proporcionalidad directa. Algo cambió después. A mi juicio el romanticismo echó a perder la serie de valores europeos. A través del personalismo, y los deseos. Por ahí comenzó a socavar. De todas formas, la gente del norte no es especialmente imaginativa ni es tan libre. Lo veo en mi tío, era un personaje. Mi familia se vino a Chile por Mussolini, apenas terminó la guerra se devolvió. Era un personaje especial. Iba por el lado del artista, no encajaba con sus otros hermanos, pero pienso que, en Japón, dentro de toda la cosa jerárquica, nunca me sentí una persona molesta. Vi que algunas amigas extranjeras les molestaba mucho el sistema. En el fondo no me molestaba porque era una continuación del sistema propio. De otra manera planteado, pero el mismo principio.

A: Además, cómo funcionan las jerarquías. Cómo funciona esta cosa del machismo, por ejemplo, que se asocia mucho a Japón y su sociedad, y la imagen principal es la del hombre caminando, y la mujer un paso más atrás, no a su lado, sino siempre un poco más atrás, y lo quiere así. Al occidental nos repele. Sin embargo, lo que tú mencionabas antes, muchas de las cosas las vemos del punto de occidental, pero el punto de vista japonés. Empero, es claro

para nosotros que la familia, la autoridad principal la poseía la mujer. El hombre mandaba, tenía la facha, pero las decisiones de la familia las tomaba la mujer. Incluso las económicas. Acá el marido gana una cantidad que si puede se la deja media en silencio, y le da lo necesario a su esposa para que la vida en familia se vaya desarrollando. Y él tiene una cantidad para él. Allá, la cantidad que le marido gana se pone en una cuenta del banco, nunca se paga un sobre con su plata mensual. Entrar a cualquier trabajo implica abrir una cuenta bancaria, de lo contrario no te pueden pagar. La cuenta del banco la maneja la esposa. Los dos tienen tarjeta, él y ella, pero se entiende que ella maneja la plata del mes. Con una obligación, no puede gastar más de lo que el marido gana en el mes. En el tiempo que estuvimos, prácticamente no había tarjeta de crédito, comprando todo al contado. Había tarjetas, pero se descontaba a final de mes lo que se gastaba, correspondientemente. Así la gente lo iba entendiendo. Ese control del gasto lo tenía la mujer, y dentro de su control estaba el asignarle al marido una cantidad que fuera necesaria para su desplazamiento, un poco de plata necesaria. Pero yo me encontré a veces con alguna japonesa en plan de conversar, pero ella entendía que ella pagaba. Ella sabía que como hombre no tenía la plata necesaria para pagar. Ellas entendían que era así. Y a su vez, daban cuenta rigurosa a su marido de cuáles eran las cuentas del mes.

P: El machismo desaparece ahí donde el hombre no tiene el control de la plata. Es un machismo aparente, si se quiere. De mis amigas, todas ellas manejaban la situación.

A: El marido, con mucho respeto a la acción de la mujer. Lo que además es bastante cierto en otras sociedades. Te diría que, en otras sociedades, por ejemplo, en Latinoamérica, la mujer es el centro social de la familia, muchas veces el hombre, entre que es medio curado, no es capaz de hacer frente a la situación de forma adecuada. Recuerdo en el tiempo de las fábricas, cuando la mujer iba a esperar al marido afuera los viernes, para que ahí le proveyera una cantidad suficiente que ella gastaba en la semana. Él se iba con lo demás y se lo gastaba. Era incapaz de organizarse bien. La mujer, con lo poco que le daba, se organizaba, y mantenía el statu quo familiar. Al final, el hombre respeta eso. Se va con otra más joven, se acuesta con ella, pero el respeto está con la mujer, sabe que ahí está la seguridad de la familia. Eso en Japón es muy claro, y efectivamente respetado. En Japón, el hombre tiene una autoridad, pero la real y efectiva en la familia la tiene la mujer, y la ejerce. La familia del viceministro

de economía, imagínate el puesto, pero Noriko era quién dominaba. Y las hijas, incluso, al papá lo respetaban por el título, pero con quiénes negociaban era la mamá.

P: Ahora cómo se llegó al tema del atentado con gas sarín fue bien increíble. Algo pasaba en ese momento a nivel de sociedad.

A: Esa es la pregunta.

M: Siempre es multifactorial, sobre todo en estos acontecimientos únicos de violencia inusitada. En el fondo rompen paradigmas, reajustan el tablero por cuánto que dejan en claro que ese tipo de expresiones son posibles. Y ahí radica el terror. Fuera de los actos mismos que son totalmente repudiables.

P: Puede que haya afectado el declive económico. Vimos hace poco una película japonesa, sobre una familia que sufrían robo pequeño en los negocios. Mi hija comentaba que la situación estaba pésima, a niveles donde la necesidad ha llevado a gente a incurrir en delincuencia. Robos en supermercados.

M: Acá es bastante común. Hay una cuota mínima para que la policía te lleve, algo así como 20.000. Las grandes marcas, pienso en supermercados, que en su sumario de objetos contemplan el robo de estos, es bien curioso, porque en último caso no generar pérdida.

A: Yo he escuchado sobre los camiones que pueden perder el 10% de su carga en los viajes, haciendo efectiva esa posibilidad cuando no ha ocurrido. Pudiendo, recuperándolos para ellos.

P: Quizá eso se ha mostrado en japon para el año 2000, saliendo del bienestar económico que habían acuñado. Además, con la fuerte exigencia que tienen ellos, empezaron a buscar salidas a las propias presiones. Mis propias amigas les exigían a sus hijos límites que para nosotros son impensables. Tú debes ser tal cosa en la vida, y tienes que serlo. Porque eres inteligente y tienes todos los medios para hacerlo, no puedes no cumplir. Y eso genera una presión

enorme, incluso somatizando en enfermedades físicas. Hijos de amigas mías que, producto a tanta presión, perdió la visión, sólo era un problema de presión. Sujeto a la presión de entrar a la universidad que a la que entró su padre, y ser tan exitoso como él. Era lo que le correspondía por ser su hijo mayor. Una violencia muy invisibilizada. Cuando yo alegaba me decían que era lo único que exportaban. Japón sólo se tiene a sí mismo, no pueden bajar la guardia.

A: Hay un principio japonés muy, muy constante, que es que las cosas deben ser perfectas. No deben estar bien, nosotros estamos contentos con ese parámetro. Pero para ellos deben estar perfectos. Pero saben que como por nuestra condición finita no podrá ser posible. Ahí hay un problema. Los profesores son siempre muy exigentes con sus alumnos. No existen profesores complacientes. Lo que pasaban con mis alumnos era que sentían una cercanía muy particular. Producto a que no era exigente en el mismo sentido. Un profesor japonés diría bueno, pero a esto qué le faltó, en virtud de ser todo perfecto. La perfección pone exigencias enormes a la gente, pero a su vez hace que la gente, por ejemplo, cuando volví me puse quisquilloso en términos de calidad. Un auto japonés hecho en estados unidos no es lo mismo que uno hecho en la isla. Un tipo japonés se va a encargar de tener todo perfecto. Recuerdo que hace más de diez años compramos nuestro auto que no ha tenido ningún tipo de falla, precisamente por haber pasado los estándares de calidad estrictos que los japoneses se han interpuesto. Ahora, si uno compra un auto norteamericano, es fácil que falle. Pero no se entiende que falle. Cuando llegamos allá, por el año 90', muchos años atrás, la novedad era el fax. Y bueno, compramos una máquina para tener comunicación con mi familia, hijas y la universidad, con el diario el mercurio como colaborador. Compré un fax, excelente. Hasta que empezó a fallar, comenzó a tener unas rayas, no estaba impecable. Como la persona que me lo vendió me dijo que cualquier cosa le podría avisar, lo llamé como al mes. Lo llamé para decirle que estaba fallando, que se lo llevara y lo revisara bien, trajera otro, como él quisiera, no había apuro. Me empezó a preguntar, cómo era y qué pasaba. Me hizo una serie de preguntas, le empecé a contestar amablemente, pero en el fondo estaba molesto, qué tanta pregunta, lléveselo y revíselo en su taller, lo trae bueno. Y seguía y seguía con preguntas, pero te diría que cada vez más pesado, que se lo lleve y listo. Y cómo esto se alargó más, creo que le pregunté por qué no se lo llevaba y me dijo que no podía estar, aunque claramente se

veía la falla. Pero me insistió que no podía estar malo, hizo una serie de pruebas para corroborar. Yo me quedé molesto, pero en realidad funcionaba muy bien, a ratos fallando. Después de algunos años, con un ingeniero chileno que estaba allá estudiando cuestiones de comunicaciones me dijo que lo que pasaba era que la comunicación llegaba de dos maneras: Vía satélite o por comunicación vía fibra óptica que viene de estados unidos. Lo normal es que la comunicación sea satélite, va la onda al satélite y baja, pero a algunas horas se satura. Ahí utilizan la fibra óptica, digital. Y es tan larga que ya hay algún segundo de diferencia, y se producen pequeños ecos que distorsionan la línea. No es que esté mala, pero la distancia, por muy rápida que sea, no salvaguarda la distorsión. Lo que me ha servido en el tiempo fue la seguridad con la que el japonés me dijo que el equipo no podía estar malo. Lo japonés ha de ser perfecto.

P: Y eso debe ser una presión enorme, como para generar una violencia del atentado.

A: Claro, y la persona que no se siente perfecta, empieza a cuestionarse para llegar a ese estado. La secta pensaba que el líder los ayudaría a salir de las inseguridades y las cosas que no entendían, él podía ayudarnos. Ahí se hacen monjes y llegan a aceptar casi cualquier locura.

M: Claro, resulta paradójico, es un pensamiento que nos excede la perfección, por nuestra condición finita. También pienso que es una olla a presión, que por alguna u otra manera hubiese explotado. Tomó esta forma que es particularmente anecdótica. Ahí hay una serie de capas narrativas que se pueden empezar a analizar. Pero es igualmente, no sé, sin precedentes. Y que, bueno, lo que mencionábamos, algo así como que el terror no recae en la metodología del atentado, su plan. Sino mostrarnos una faceta no tan nueva, pero latente -latiendo- en nuestras caras, y está ahí. El terror recae en que esa faceta, además, posee una cualidad organizativa. Y a partir de ahí, sobre todo con ciertos medios nuevos de comunicación, se puede generar cierta metodología y posterior concreción del plan, de corte más calculador. Pienso especialmente en Unabomber, quién fue, si mal no recuerdo, un profesor universitario egresado de Harvard, muy querido y admirado, un genio, básicamente. Pero también caía en una narrativa y una fuerte crítica contra la civilización. No recuerdo su lugar de origen, pero criticaba fuertemente a la civilización y el sujeto apaciguado, dominado, no conectado con

la naturaleza y lo animal. Él renuncia y corta sus lazos sociales que lo mantenían en su posición, y empieza a confeccionar cartas bomba. Como había sido profesor, estaba en conocimiento de direcciones de altos mando de universidades. Ponía de relieve lo animalesco en su sentido Nietzscheano, en acción directa ejerció atentados, asesinando a varios en el proceso. El misterio llegó a tal punto que el FBI llegó a investigarlo, generó caos y pánico. La idea última era hacer este atentado, pero a un piloto de un vuelo comercial muy importante. El problema es que eran cartas manuscritas, entonces, lo que pasó, fue que el hermano reconoció la caligrafía de su hermano mayor, y él mismo lo delató. Ciertas células de ese anarquismo primitivista, donde todo lo que engloba la civilización resulta en enemigo. Y es peligroso por cuánto renuncia al análisis de lucha de clases, dado que quién toma la micro hacia su trabajo como el Luksic de turno son igualmente enemigos, por el mero hecho de formar parte de este conglomerado de civilización. Eso me genera muchas dudas, desde dónde se posicionan ellos mismos, ¿son enemigos por cuánto forman aún parte de la civilización? Fue paradigmático, no recuerdo cuándo fue, pero quizá el año pasado, por Vicuña Mackenna hubo un atentado, a la altura de metro Bustamante. Explotó un basurero de un paradero, un artefacto explosivo. Afectó a dos o tres personas. Parte de la narración era un discurso panfletario de esta naturaleza. Y parece que hubo uno similar en Antumapu en un contexto de fonda, que afectó a un profesor de la universidad, siendo afectado a nivel de su pantorrilla, se comenzó a investigar. Todo esto a raíz de una violencia que tiene un poder organizativo, el problema de estas células es que funcionaban a través de un blog que era de muy difícil acceso, su posterior rastro estaba protegido por un VPN, además, ninguno de los miembros se conocía entre sí. Cada uno tenía atribuciones puntuales, pero no había posibilidad de generar un rastreo colectivo. Cada uno con tareas particulares. Es más difícil de procesar de esa manera. Al estilo de Fuenteovejuna. Asumiendo la responsabilidad de forma colectiva a través de actos individuados.

Tercera Parte.

A: Sobre el respeto de la jerarquía, es difícil de concretar, ¿actualmente qué significa? Actualmente eran los padres, la sociedad japonesa lo mantiene mucho. El respeto a los padres es muy fuerte allá. El caso, para mí, más claro, era el caso de una alumna mía que estaba en los cursos, lista para egresar. La tuve de alumna como tres años. Comencé a tenerla de alumna

al principio, ahí supe que estaba viviendo, como hacen la mayoría, en los departamentos universitarios. Aún algunos que vivieran dentro de Tokio preferían vivir en los dormitorios de ella, porque estaba todo en el clima, podrían estudiar hasta tarde, a veces la biblioteca se encontraba abierta toda la noche. Podrían estar todo el tiempo ahí. De modo que vivir en el campus se volvía muy conveniente. Cada uno tenía su pieza. Era separatista, pero a veces había fugas, nadie se mete mucho en eso. De modo que esta chica comenzó a tener una relación con un compañero. Lo que significaba que había días que pasaban en su pieza, otros en la de él, cocinaban, etc. Resulta que al titularse ya pensaban en casarse, años de estar juntos. Fue el muchacho a casa de sus padres, que eran de provincia, a manifestarles la noticia. Me voy a titular y me voy a casar con mi compañera, con la que he tenido una relación todo este tiempo, la quiero mucho. A lo que el papá le dice que no, no se puede casar.

‘Recuerde que cuando se fue, usted tenía una novia, y ella lo está esperando.’

‘Bueno, pero papá, resulta que he vivido con esta niña ya mucho tiempo’

‘Así será, pero usted acá tiene una responsabilidad’

Ahí había una mezcla de dos elementos: El respeto a un compromiso previo: eso los japoneses lo tienen muy arraigado. Al momento de hacer un compromiso, éste es absoluto. Si quedamos en juntarnos el viernes a las 5, voy a cumplir ese deber a toda costa, sea como sea. Tuviste un inconveniente, te las arreglarás, pero tienes que estar. Y este compromiso previo, que adquirió muchos años, debía ser cumplido. Segundo: el respeto a lo que dicen los padres, ellos dijeron que no, él volvió y se excusó, dado que sus padres no querían. Ella me lo contó muy enojada ‘¿Se da cuenta cómo es esto?’ Pero ella misma aceptaba que siendo esta la visión de sus padres no podría ir contra ello. El sentido de jerarquía, que implica respeto y obligaciones, estructura muy fuertemente a la sociedad, incluso en una resolución tan personal como quién te vas a casar. Si no hay mutua aprobación de los padres, no pasará – Y no hablo de épocas milenarias atrás.

P: Todo esto ocurriendo el 95’

A: 20 años que parecen mucho, pero en el desarrollo de una sociedad es bien poco.

M: Claro, entiendo.

Segunda entrevista:

A: ... Te decía que uno de los ejemplos claros es que a Japón no se le permitió después de la guerra tener ejército, pero pensaron en hacer una fuerza de autodefensa, defensa interior, digamos. No para atacar a nadie, no para ayudar a cualquier país, pero interiormente debía haber una fuerza que contuviera el orden, y una resolución de hace poco tiempo, quizá el año pasado, aceptaba la posibilidad que ese grupo militar, armado, pudiera eventualmente, asociarse a otros en defensa de algo. En el fondo pasa a ser una forma de ataque a un enemigo exterior.

M: Pero esa fuerza militar, no institucionalizada, ¿funcionaba como un frente paramilitar?

A: No, no es paramilitar, es militar a secas. Con todo el sistema que implica. Pero entendido que no puede usarse para el exterior. Pero entiendo que, dado lo que les pasó con la bomba atómica, en sus armas no está lo atómico. Están en contra de cualquier país que pueda tener armas atómicas, por el peligro intrínseco que conllevan. Pero están a favor de otros tipos de armas, probablemente desarrollando armas con luz, o qué tipo de fuerza, la más eficiente, probablemente. El asunto es que los sistemas de defensa, de autodefensa, que podría ser lo inmunológico, ¿cómo se manejan, ¿quién los maneja? Al final, en el cuerpo, es un proceso automatizado. Pero aun siendo automático, supongo que hay puntos que estimulan o rechazan un accionar, y esto aplicable a sistemas propios de la sociedad, la necesidad de una defensa.

M: Después de la segunda guerra, pienso en el cambio de estatuto que tuvo el emperador Hirohito, porque, tengo entendido, que una de las condiciones de rendición era que el carácter divino del emperador desapareciera.

A: Claro, y eso tenía muchas implicancias, porque desde el punto de vista simbólico, para el pueblo, el emperador, quién tiene una tradición milenaria, siendo un descendiente directo del dios Sol. El dios japonés ha sido sistemáticamente más concreto que el judeocristiano. Es dios, pero es una fuerza de la naturaleza. Y el emperador, al tener este poder, que viene de esta fuerza natural, era un ser superior a los demás. Al quitarle esa cualidad, pierde el símbolo

y mucha de su fuerza. Sin embargo, el emperador perdió toda autoridad política, pero mantuvo la autoridad cultural. En el fondo, la autoridad simbólica. Y si bien, ha habido grupos que proponen que esto debe terminar, que no exista una casa imperial, con todo el gasto que implica, la mayoría del pueblo japonés ha preferido mantener esta autoridad cultural. No diría espiritual porque no es religiosa, o es espiritual pero no relacionada directamente con lo religioso. Hay un sistema bien especial de autoridad y poder, que se mantiene paralelo, y parece no actuar, pero algún poder y agencia tiene, se preserva.

M: Eso quería preguntar, porque en cierto sentido el cambio nominativo de emperador, que haya cambiado este carácter divino, dejaba a una comunidad acefálica, sin líder, sin cabeza.

A: Sí, pero se pudo distinguir sus roles. Lo tomaron como una imposición externa, como efectivamente lo era. Se perdió la guerra, se pudo haber perdido todo, toda la población pudo haber muerto, y sin duda había algunos que así lo deseaban, y perdemos todo, me deshonro yo si quedo vivo. Pero esa distinción es teórica, en la práctica cuando se vio que se podía seguir, se siguió. Y estados unidos mantuvo al emperador y su autoridad, el respeto se sostuvo, como una táctica política. Asumir la total dirección de un país extranjero era una tarea contraproducente, era mejor dejarlos entenderse entre sí, desde el emperador hacia abajo. Se juntan, como casi siempre, diversos factores. A estados unidos le convenía mantener el statu quo para realizar una acción política interna, sin demasiado problema, sabiendo lo muy difícil que son para ser manejados. El pueblo, así, aceptó la derrota, que no querían asumir, y aceptaron el nuevo carácter del emperador, pero teniendo consciencia de mantener lo esencial culturalmente. El pueblo japonés ha ido en varias etapas, aceptando la influencia extranjera. Sobre todo, en la revolución Meiji, y vino la influencia occidental, que cambió mucho, y sigue cambiando a japon, pero se las arreglan un poco para que esos procesos se 'japonicen'. Una sociedad tiene la posibilidad de recibir influencia extranjera que la altera, la cambia. Pero, a su vez, puede hacer que factores que sean propios de su sociedad permanezcan, y les den un nuevo tinte a los procesos de imbricación cultural.

M: En ese sentido, me llama la atención esa capacidad de resignificar toda la impronta de la globalización, que pretende algo así como una aldea mundial unificada, que en último caso

implica ser parte del espectro geopolítico de las grandes potencias, a cambio de cierta identidad cultural, o una identidad cultural tan difusa que esté tan abierta a todos los efectos exteriores que vendrían a moldear la sociedad. Me llama la atención porque, bajo este esquema, Japón sería capaz de dialogar mucho, si bien es cierto, hay una imbricación cultural, está latente la posibilidad de resignificar, de traducir las influencias extranjeras/occidentales.

A: De hecho, esa ha sido una de las características constantes. Primero, el tener una fuerza interna, que la tienen. Japón es un pueblo muy pequeño, 120 millones de personas, un poco más, en un territorio que es un poco más grande que Chile, un territorio pequeño. Pero hace mucho tiempo, antes de la guerra, durante toda la segunda guerra mundial, fue una autoridad importante a lo largo de toda Asia, se estaba expandiendo principalmente a China y Corea. Habían tomado parte de esos países. Y se veía que, como un territorio pequeño, iba ganando influencia. Era una potencia económica, fuerte. Y por eso empezó a sentir las presiones internacionales. Un país pequeño reconoce las presiones, pero no tiene mucho que hacer. Japón, al contrario, tenía mucha fuerza. Incluso a raíz de la ocupación norteamericana, la identidad se ha preservado sin mayores problemas. La gente siente un carácter especial, la que se da por una serie de factores culturales, que principalmente, creo, van por la línea de aceptar una estructura jerárquica. El japonés es jerárquico por naturaleza. Entienden que, en todo grupo, hay personas más capacitadas que otras. Tienen la gran ventaja de entender la superioridad fuera de lo económico. El poder está en otros factores, la ciencia y el conocimiento, el factor espiritual es muy fuerte. Mucho más fuerte de lo que nosotros tenemos en occidente, lo que les provee de un sistema de cohesión interno férreo. Nosotros tendemos a no reconocer jerarquías, por una naturaleza íntima, no estamos dispuestos a reconocer la superioridad de otro, o la relación que tengo con otro, jerarquía, dependencia o subordinación respecto a otro. Las autoridades en Japón funcionan de manera muy concreta y enraizadas en la sociedad.

M: Encuentro muy interesante el proceso de occidentalización, sin tener la mirada del diálogo, que efectivamente haría Japón. Particularmente, pienso que haber pasado de haber sido un territorio propio, regido por un emperador, a un sucedáneo de eso, y con la consiguiente imbricación cultural, debió haber generado mucha distancia, por haber perdido

la guerra, por tener que seguir el juego a la potencia ganadora, para que esto tuviese una consecuencia estable, en cierto sentido. A propósito de esto, Japón no tuvo hitos del desarrollo cultural, filosófico. No tuvieron a un Kant, Hegel o Aristóteles. La pregunta perfectamente podría ser desde la otra arista, si el proceso fuese de orientalización. En ese sentido ¿cuánta distancia interna podría haber generado el proceso de occidentalización en el mismo pueblo?

A: Aquí pasa una cosa curiosa, como tú dices, no tuvieron filósofos clásicos, modernos. Sin embargo, han tenido autoridades espirituales que son reconocidas. Principalmente, son guías en la forma de actuar. La diferencia latente con occidente radica en que oriente, no sólo japon, en Asia, el punto está puesto en la forma de actuar. Algo así como la moral. La responsabilidad que yo tengo, respecto a las personas con las que interactúo, más que un pensamiento abstracto. Más allá de lo que nosotros llamamos filosofía, o precisamente, siendo filosófico. Fuera de los principios general, son modos en los que las personas se relacionan entre sí. Y lo central es que, yo como persona, tengo menos importancia que yo como grupo. Yo no puedo anteponer mi visión a la visión del grupo. Y eso funciona de manera muy completa. En muchos niveles. A modo de anécdota, siempre la cuento porque me parece muy interesante. En un curso de 7 u 8 alumnos, teníamos una clase de dos módulos seguidos, había un recreo entremedio, pero era después de almuerzo. Era verano y estaba muy caluroso. Tenía sed y pensé escaparme a comprar una bebida, cerca, en el campus, había una cooperativa de la universidad donde se vendía más barato. Iba a ir a comprar una bebida, y les quería traer una para cada uno, les pregunté cuáles preferían y se sorprendieron mucho. ‘¿Cómo nos va a traer usted la bebida, profesor?’ Era bastante simple, una muestra de cariño. Les convencí, pero fue un asunto. La cosa era que había que elegir una bebida, un tipo, podría ser que todos eligieran la misma, pero no una diversidad. Decidieron, al cabo de un rato, comprar una botella de té, y esa botella nos serviría a todos. Mi visión, originalmente, era comprar una lata para cada uno, pero fue imposible, prefirieron una unitaria. Y ejemplos así hay muchos. Lo comunitario predomina frente a lo que yo quiera. En las comidas pasa mucho, que, al ir a un restorán, al pedir, efectivamente cada uno pide, pero lo hacen para ponerlo al centro, no tengo mi plato para mí. Elijo para que haya para el conjunto, nunca única y exclusivamente para mí. Al haber un predominio de lo comunitario, tiene miles de consecuencias en la vida política y cotidiana. Ellos sienten que no tienen líderes, carecen de

individualidades fuertes, porque lo que importa es que cada uno esté en un nivel más o menos parejo. Quienes se erigen como líderes son mal vistos, es una consecuencia un poco extraña.