
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Farré Tortajada, Alba; Guarné Cabello, Blai, dir. Suicidio y naturaleza en Japón : el bosque Aokigahara y el trasfondo cultural que esconde. 2019. (0 Estudis d'Àsia Oriental)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/213044>

under the terms of the  IN COPYRIGHT license

FACULTAD DE TRADUCCIÓN Y DE INTERPRETACIÓN

ESTUDIOS DE ASIA ORIENTAL

TREBAJO DE FIN DE GRADO
Curso 2018-2019

**Suicidio y naturaleza en Japón:
El Bosque Aokigahara y el trasfondo cultural que esconde**

**Alba Farré Tortajada
1388795**

**TUTOR
BLAI GUARNÉ CABELLO**

Barcelona, 03 de junio del 2019

UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

Datos del TFG

Título: Suicidio y naturaleza en Japón: El Bosque Aokigahara y el trasfondo cultural que esconde.

Autora: Alba Farré Tortajada

Tutor: Blai Guarné Cabello

Centro: Universidad Autónoma de Barcelona

Estudios: Estudios de Asia Oriental

Curso académico: 2018- 2019

Palabras clave

Nihonjinron, suicidio, muerte, naturaleza, sintoísmo, budismo, confucianismo, Sugiyama Lebra, Bosque Aokigahara.

Resumen del TFG

Este trabajo tratará de averiguar si existe la posibilidad de una relación cultural entre la sociedad japonesa y la acción de ir a quitarse la vida en un bosque. El bosque en el que gira en torno este trabajo es el ya popularmente conocido como Bosque de los Suicidios o Bosque Aokigahara, el cual se erige como uno de los lugares más populares del mundo para cometer suicidio y cuya historia se ha convertido en todo un fenómeno no sólo en Japón sino también en Occidente. Para ello, en primer lugar, se hará un análisis de la *psique* japonesa y las teorías del *nihonjinron* haciendo especial hincapié en su discurso de identidad nipona; en segundo lugar, se analizará el concepto de muerte y suicidio en las tres principales corrientes filosóficas y espirituales que conforman el imaginario japonés (sintoísmo, budismo y confucianismo) y una revisión sobre las distintas clases de suicidio en la sociedad japonesa siguiendo la tipología propuesta por Sugiyama Lebra y, por último, se revisará el concepto de naturaleza y su valor en la cultura nipona.

Aviso legal

© Alba Farré Tortajada, Barcelona, 2019. Todos los derechos reservados.

Ningún contenido de este trabajo puede ser objeto de reproducción, comunicación pública, difusión y/o transformación, de forma parcial o total, sin el permiso o la autorización de su autor/a.

Dades del TFG

Títol: Suïcidi i naturalesa al Japó: El Bosc Aokigahara i el rerefons cultural que amaga.

Autora: Alba Farré Tortajada

Tutor: Blai Guarné Cabello

Centre: Universitat Autònoma de Barcelona

Estudis: Estudis d'Àsia Oriental

Curs acadèmic: 2018- 2019

Paraules clau

Nihonjinron, suïcidi, mort, naturalesa, sintoisme, buddhisme, confucianisme, Sugiyama Lebra, Bosc Aokigahara.

Resum del TFG

Aquest treball tractarà d'esbrinar si existeix la possibilitat d'una relació cultural entre la societat japonesa i l'acció d'anar a llevar-se la vida en un bosc. El bosc en el qual gira entorn aquest treball és el ja popularment conegut com a Bosc dels Suïcidis o Bosc Aokigahara, el qual s'erigeix com un dels llocs més populars del món per a cometre suïcidi i la història del qual s'ha convertit en tot un fenomen no només al Japó sinó també a Occident. Per a això, en primer lloc, es farà una anàlisi de la psique japonesa i les teories del nihonjinron posant l'accent principalment en el seu discurs d'identitat nipona; en segon lloc, s'analitzara el concepte de mort i suïcidi en les tres principals corrents filosòfiques i espirituals que conformen l'imaginari japonès (sintoisme, buddhisme i confucianisme) i es farà una revisió sobre les diferents classes de suïcidi en la societat japonesa seguint la tipologia proposada per Sugiyama Lebra i, finalment, s'examinarà el concepte de naturalesa i el seu valor en la cultura nipona.

Avís legal

© Alba Farré Tortajada, Barcelona, 2019. Tots els drets reservats.

Cap contingut d'aquest treball pot ser objecte de reproducció, comunicació pública, difusió i/o transformació, de forma parcial o total, sense el permís o l'autorització del seu autor/de la seva autora.

TFG's data

Title: Suicide and nature in Japan: Aokigahara Forest and its hidden cultural background.

Author: Alba Farré Tortajada

Tutor: Blai Guarné Cabello

Centre: Universitat Autònoma de Barcelona

Studies: Studies of East Asia

Academic year: 2018- 2019

Keywords

Nihonjinron, suicide, death, nature, Shintoism, Buddhism, Confucianism, Sugiyama Lebra, Aokigahara Forest.

TFG's Summary

This essay will try to find out if there is any possibility of a cultural relationship between Japanese society and the action of going to commit suicide in a forest. The forest in which this work revolves around is the one popularly known as Suicide Forest or Aokigahara Forest, which stands as one of the most popular places in the world to commit suicide and which history has become a phenomenon not only in Japan but also in the West. To do this, firstly, I will analyse the Japanese *psique* and the theories of *nihonjinron* with special emphasis on their discourse of Japanese identity; secondly, I will analyse the concept of death and suicide in the three main philosophical and spiritual currents that make up the Japanese imaginary (Shintoism, Buddhism and Confucianism) and I will also review the different types of suicide in Japanese society following the typology proposed by Sugiyama Lebra and, lastly, I will study the concept of nature and its value in Japanese culture.

Legal notice

© Alba Farré Tortajada, Barcelona, 2019. All rights reserved.

None of the content of this academic work may be reproduced, distributed, broadcasted and/or transformed, either in whole or in part, without the express permission or authorization of the author.

A mi familia, por su amor y paciencia ilimitada.

A Joan Canadell Juanals, por su apoyo incondicional.

A Anna Lisbona Cortés, por nuestros primeros 5 años de amistad.

Y por último, pero no menos importante, a mi tutor de TFG y mentor,
Blai Guarné Cabello, por su gran y contagiosa vocación y mayor humanidad.

A todos ellos quería agradecerles especialmente el haberme acompañado
durante estos 5 años de formación en el grado de Estudios de Asia Oriental (2014-2019)
que culminan con este trabajo.

Gracias por formar parte de mi *uchi*.

Índice

Introducción.....	1
1. La sociedad japonesa.....	3
1.1 Principios básicos del <i>nihonjinron</i> y su discurso de identidad nacional japonesa .	3
2. Suicidio en Japón.....	12
2.1 La legitimidad de la muerte voluntaria en Japón.....	12
2.1.1 El sintoísmo	13
2.1.2 El budismo.....	18
2.1.3 El confucianismo	20
2.2 Motivaciones e implicaciones del suicidio en la sociedad japonesa	23
2.2.1 Suicidio por frustración comunicativa.....	25
2.2.2 Suicidio por una carencia de cohesión social	27
2.2.3 Suicidio por un compromiso a un estatus-rol	31
2.2.4. El concepto de <i>ikigai</i> en el suicidio japonés.....	35
3. El concepto de la naturaleza en Japón	38
3.1. Funerales en la naturaleza, la práctica del Tree Burial	43
3.2 Japón y su relación dicotómica con la naturaleza.....	45
3.3 El Bosque Aokigahara	47
Conclusiones.....	49
Bibliografía.....	52

Introducción

En el marco de estudios sobre la cultura y sociedad japonesa se han escrito numerosos trabajos sobre el suicidio en Japón y la actitud de los japoneses frente a la muerte. Estos estudios han abordado el suicidio japonés desde distintas perspectivas analizando desde filosofías y religiones en Japón hasta contextos socio-económicos, patrones de conducta, etc. de la sociedad nipona con el fin de hallar algún tipo de conexión que pudiera explicar el porqué de una tasa tan alta de suicidios en el país.

Este trabajo, sin embargo, se centrará en el suicidio y el papel que juega el concepto de la naturaleza en la vida y la muerte de los japoneses, tomando el caso concreto del Bosque Aokigahara, conocido también como el Bosque de los Suicidios. Con este objetivo trataremos de averiguar si existe una conexión cultural que explique una práctica tan específica relacionada con el suicidio como la de desplazarse hasta un bosque para quitarse la vida.

A nivel teórico, las fuentes consultadas proceden del campo de la antropología y la historia cultural. Destacan entre ellas el trabajo de autores que han desarrollado el estudio de la sociedad japonesa desde perspectivas clásicas y en algunos casos tendentes al esencialismo, como por ejemplo, Nakane Chie, Doi Takeo, Katō Shuuichi y Saito Yuriko. También el trabajo de otros autores que han desarrollado enfoques más dinámicos y críticos como Befu Harumi, Chikako Ozawa-de Silva y Dolores P. Martínez así como el de estudiosos que podríamos situar en posiciones de tipo intermedio como Gordon Mathews y Sugiyama Lebra Takie, cuya tipología sobre el suicidio en Japón desarrollo como modelo en el segundo apartado de este trabajo.

A nivel metodológico, la orientación seguida en este trabajo ha sido la búsqueda bibliográfica y documental. Esta búsqueda me ha permitido integrar los conocimientos de la cultura y la sociedad japonesa adquiridos a lo largo del grado de Estudios de Asia Oriental, recuperando autores, teorías, etc. En las reuniones con mi tutor descartamos la posibilidad de realizar entrevistas con el propósito de centrar este trabajo a nivel teórico

y considerar para un futuro desarrollo de un trabajo académico la aplicación de una metodología de carácter cualitativo.

Además, para la elaboración de mi trabajo de fin de grado también ha sido importante mi estancia y movilidad en Japón ya que me ha permitido ver y experimentar por mí misma algunos de los rasgos de la sociedad japonesa que se explican en el contenido de este trabajo.

En cuanto a la estructura de este trabajo, en primer lugar, nos aproximaremos críticamente a la idea de la *psique* japonesa, materializada en el *nihonjinron* (teoría sobre la japonesidad) y su discurso de la identidad nacional nipona. En segundo lugar, se analizará la legitimidad de la muerte voluntaria en Japón según las tres espiritualidades predominantes en el país: el sintoísmo, el budismo y el confucianismo, y las posibles motivaciones e implicaciones del suicidio en la sociedad japonesa. En tercer lugar se reflexionará sobre la importancia del concepto de la naturaleza en la cultura y sociedad nipona, a partir de la consideración, a modo de ejemplo paradigmático, del Bosque Aokigahara. Por último, en la conclusión recapitularemos las ideas principales expuestas en el trabajo, en relación a la posible conexión entre la cultura japonesa y la práctica del suicidio, y consideraremos si existe o no una relación causa-efecto según las teorías, creencias, planteamientos y conceptos desarrollados a lo largo del trabajo.

1. La sociedad japonesa

1.1 *Principios básicos del nihonjinron y su discurso de identidad nacional japonesa*

Cuando nos preguntamos cosas como “¿cómo son los japoneses?” o “¿cómo es la cultura japonesa?” y nos adentramos en la lectura de numerosos artículos o libros sobre la materia, es más que probable que demos con material relacionado con el *nihonbunkaron* (teorías sobre la cultura japonesa), *nihonron* (teorías sobre Japón) o, en su inmensa mayoría, publicaciones pertenecientes al género *nihonjinron* o teorías sobre los japoneses.

Las teorías del *nihonjinron* se basan en el análisis de la singularidad del pueblo japonés frente a su “Otro” dialógico más significativo, Occidente, al menos desde que el comodoro Perry se abrió camino con sus barcos negros y consiguió la apertura de los puertos japoneses a base de una diplomacia de cañonera entre los siglos XV y XIX. De esta forma, el *nihonjinron* debe entenderse no como una descripción objetiva de la identidad japonesa, de quiénes y cómo son los japoneses, sino “un relato de cómo Japón se contrasta con Occidente” (Guarné, 2018:50).

A grandes rasgos, el relato del *nihonjinron* se construye alrededor de varios factores o creencias que abarcan desde características culturales y psicológicas, pasando por la estructura social y económica, hasta el medio ambiente. Podemos enmarcar en este contexto las tesis ecológicas y culturalistas del filósofo e historiador Watsuji Tetsuro en la década de 1930. Este autor argumenta que es necesario buscar en la agricultura de subsistencia del cultivo del arroz y su sistema de irrigación, imposible de desarrollar sin la estrecha colaboración entre agricultores, la base de la estructura social dominante en el Japón tradicional (*vid.* Guarné, 2018:40). Fue precisamente esta cooperación, sostiene Watsuji, que la que dio lugar a una mayor cohesión entre las familias de las comunidades campesinas y a su vez, a un particular tipo de estructura social comunitaria. Estas circunstancias, sin embargo, no se hubieran dado sin las específicas condiciones medioambientales del archipiélago y que sustentan la teoría de Watsuji de que el clima monzónico de Asia oriental ha influido de manera decisiva en la cultura y la personalidad

japonesas. Asimismo, aunque estas tesis se centren en el Japón tradicional, se ha visto en ellas la explicación del carácter grupista o cohesivo de las modernas empresas niponas y sus ciudades industrializadas (*ídem*).

Sin embargo, y pese a que este “carácter grupista” se considere uno de los principales rasgos de la organización social japonesa, no existe un consenso claro sobre lo que el término “grupo” significa o abarca. El prolífico antropólogo Harumi Befu (Guarné, 2018:41) explica que para algunos, el término “grupo” podría referirse a cualquier tipo de colectivo, ya sea la propia familia, los compañeros de clase o la empresa para la que trabaja, incluso en ocasiones, “grupo” podría referirse a la nación japonesa en su conjunto. Para la gran mayoría de japoneses y sus investigadores, comenta Befu, esta ideología grupista es un factor positivo que resulta esencial en la construcción de relaciones sociales integradas y armónicas dentro del grupo, a diferencia de lo que sucede en las sociedades occidentales, a las que caracteriza por el conflicto, la confrontación y los litigios [por este mismo grupismo]. De esta manera, se entendería que el grupismo prevalece por encima del individualismo en la sociedad japonesa mientras que en las sociedades occidentales, por el contrario, se favorece el individualismo por encima del grupismo.

Como he mencionado en el párrafo anterior, aunque no existe ningún consenso sobre el significado del término “grupo” en la cultura japonesa, lo que sí existe es una caracterización fundamental para reconocer este grupo y su funcionamiento dentro de la sociedad japonesa. Según la antropóloga Nakane Chie, quién popularizó esta idea gracias a su obra *Japanese Society* (1970)¹: “the groups may be identified by applying the two criteria: one is based on the individual’s common attribute, the other on situational position in a given frame.” (1970:1). Este frame o “marco” que señala Nakane Chie, es la traducción del término japonés *ba* () el cual expresa la idea del lugar en el que algo sitúa en función de un determinado propósito. De esta manera, este “marco” no simboliza

¹ *Japanese Society* (1970) es la versión inglesa de su obra en japonés *Tate shakai no ningen kankei ó v c p φ k v u w "* *shakai no riron* (1967) (Relaciones humanas en un sociedad vertical: teoría de una sociedad homogéna).

solo un “lugar” sino que también puede referirse a una institución o a una relación en particular que una a un conjunto de individuos en un grupo. Como señala Guarné (2013), el “marco” deviene el criterio que establece un límite y proporciona una base común al conjunto de individuos que están involucrados o ubicados en él. Por el contrario, el “atributo” sería la característica de cada miembro de un grupo adquirida ya sea por mérito propio o herencia. Para ilustrar estas nociones tomemos por ejemplo los trabajadores de una empresa o los habitantes de un pueblo: la empresa y el pueblo sería el “marco” de estos individuos mientras que su “atributo” sería su lugar o posición dentro de su “marco”, es decir, de la empresa o el pueblo; por ejemplo, un alto cargo ejecutivo de la compañía o el alcalde del pueblo. Para Nakane pues, “in a group identification, a frame such as ‘company’ or ‘association’ is of primary importance; the attribute of the individual is a secondary matter.” (1970:03)

Es Nakane Chie también quién introduce los conceptos *uchi*, expresión japonesa que significa “mi casa” (aunque en este contexto se entiende como “interior”), y *soto* (exterior), que van más allá de la delimitación del espacio físico permitiendo así identificar situaciones como internas o externas y comportamientos públicos o privados. De esta manera, “sus ideas significan así en la oposición simbólica entre el orden y la seguridad al propio *uchi* frente a la cautela y precaución que es necesario observar en el mundo ajeno del *soto*” (Guarné, 2013: 106). Esta dualidad de comportamientos se adheriría a una dimensión de polaridades mucho más amplia denominadas como *omote* y *ura* (“delante” y “detrás”) y *honne* y *tatemae* (“real” e “ideal”). Asimismo, dependiendo de si un individuo se encuentra en el ámbito público del *soto* o privado del *uchi*, mostraría en el *soto* su faceta *omote* (“delante”) y el comportamiento políticamente correcto que se espera de él, es decir, un comportamiento *tatemae* (“ideal”), mientras que en el *uchi* mostraría en su verdadera faceta *ura* (“detrás”) las motivaciones personales de su *honne* (“real”).

Sin embargo, este ámbito privado del *uchi*, ¿qué comprendería exactamente? Cuando un japonés habla de su *uchi* puede estar refiriéndose no solamente a los miembros de su familia sino también a su grupo de amigos, escuela o incluso lugar de trabajo. El *uchi*, pues, se entendería como todo aquello conformado en oposición con el *soto*, “el exterior”,

que comprende todo aquello ajeno al propio *uchi*. En otras palabras, y haciendo hincapié en las palabras de Befu mencionadas anteriormente, cuando hablamos de *uchi* a nivel social, nos estamos refiriendo al grupo al cual uno pertenece.

Otra gran aportación de Nakane sobre la importancia conferida al grupo en la sociedad japonesa, fue su exposición sobre cómo se establecen y regulan las relaciones interpersonales entre los individuos en el seno de la estructura grupal. Para la autora de *Japanese Society*, existen dos tipos de relaciones organizadas en función de los vínculos sociales de los individuos: verticales u horizontales. Una relación vertical se basaría en una disparidad jerárquica, por ejemplo, entre un superior y un subordinado, un maestro y un alumno, un padre y un hijo, etc. Mientras que una relación horizontal se daría entre individuos que comparten un mismo atributo, es decir, desde un plano de igualdad. Para Nakane, la sociedad japonesa se caracteriza por su marcado énfasis en las relaciones verticales o jerárquicas que, lejos de marcar distancia entre unos y otros, “permite la identificación de sus miembros con la totalidad del grupo y no solo con los que se sitúan en un mismo plano horizontal” (Guarné, 2013:112-113). Esta armonía en las relaciones verticales se debe gracias a la supervivencia de un patrón tradicional, *oyabun-kobun* (“padrino-protegido”), de codependencia en la que la protección del superior es recompensada con la adhesión del subordinado a fin de procurarse así una total cohesión social dentro del grupo.

Este apoyo y afecto mutuo es lo que se conoce bajo el término *amae* un concepto que, debido a su difícil traducción del japonés, se ha optado por utilizar bajo el término interpretativo de “codependencia” para su mayor comprensión y que fue introducido por el psicoanalista japonés Doi Takeo en su libro *Anatomy of Dependency* (1973)². Esta codependencia o *amae* se erigiría pues, como un elemento fundamental en el marco de las relaciones interpersonales de la estructura social japonesa que observamos en este grupismo.

² Como en el caso de la obra de Nakane Chie, *Anatomy of Dependency* (1973) es la versión inglesa de *おおあい* (1973) la estructura del *amae*) de Doi Takeo.

Esta codependencia y carácter grupista se verían también reflejados en las características de la lengua japonesa, que si bien es verdad que constituye una piedra angular en el relato de la singularidad del *nihonjinron*, su apreciación dentro del mismo no es del todo exacta ya que sus defensores aseguran que la lengua japonesa es solo hablada por los japoneses cuando en realidad el japonés es un idioma cada vez más hablado fuera del archipiélago. Además, se le debe sumar la diversidad étnica en Japón, como los inmigrantes o descendientes de inmigrantes chinos (*zainichi chū-i q nō wo ikeranō* (*zainichi kankokujin*), así como los ainus³, población indígena principalmente del actual Hokkaidō y del norte de Honshu, y los ryukyuenses de las antiguas islas y reino de Ryūkyū (conocidas hoy como Prefectura de Okinawa), entre otros, que en el discurso del *nihonjinron* se ha decidido de forma intencionada omitir a fin de fortalecer el falso mito de homogeneidad japonesa que se erige como un punto cardinal dentro del nacionalismo cultural japonés. Esta concepción culturalista de la lengua se puede corresponder en parte a la creencia de que la lengua japonesa “expresa la esencia de lo que se considera su cultura de un modo único” de manera que una lengua “contiene la clave de la visión del mundo que tienen sus hablantes” (Guarné, 2018:42). De esta manera, si bien es cierto que en la estructura de una frase en japonés uno puede observar perfectamente tanto por cómo se está expresando el sujeto como su predicado el grado de respeto entre el emisor y el receptor así como la dicotomía establecida en sus comportamientos, que variarán según el estatus que uno posea en relación con el estatus del otro en una escala de respeto-coloquialidad, y que por lo tanto codifica las relaciones interpersonales en un mismo grupo. Estas características no harían de la lengua japonesa un elemento excepcional dentro de la cultura japonesa ya que, en mayor o menor medida, estas etiquetas lingüísticas también existen en otras lenguas; en el idioma español, por ejemplo, en la deferencia del trato de “usted” y el uso de la tercera persona del singular o plural en vez de la segunda al dirigirnos a personas ancianas, desconocidos, clientes de un negocio, etc. Además, si lo pensamos bien, si la lengua japonesa fuera tan diferente a las otras no podría ser traducida. Aun así, y volviendo a esta marcada dicotomía entre emisor y receptor en

³ Sobre los ainu, cabe decir, que aunque en 2008 fueran reconocidos por la Dieta como un pueblo indígena japonés, no ha sido hasta el pasado febrero de este año (2019) que el gobierno de Japón ha promulgado una ley para proteger y promover la cultura de esta minoría étnica a través de una asistencia financiera. Esto se traduciría como un duro golpe a la discursiva de *nihonjinron* y su principio de homogeneidad japonesa.

la lengua japonesa, algunos ejemplos se darían en el ámbito laboral (subordinado-superior), en el colegio (profesor-alumno –*sensei-denshi*- e alumnos de distintos cursos –*senpai-mhai*-) e incluso en las relaciones familiares, por ejemplo, entre un hermano/a menor (normalmente llamado por su nombre o *q v* *āen* *el* caso de ser un niño- o *k o v q "* *āen* el caso de ser una niña-) y el hermano/a mayor (*oniisan* para los chicos y *oneesan* para las chicas). De esta forma, en la comunicación ya queda reflejada la organización de las relaciones jerárquicas dentro de un grupo así como la interdependencia entre sus miembros.

Sin embargo, ¿Qué sucede, en el plano lingüístico-social, cuando se da una relación entre dos individuos que comparten, al menos a primera vista, un mismo estatus o desempeñan un mismo rol? En estas circunstancias, hablaríamos de una ya mencionada relación horizontal dentro de un grupo organizado jerárquicamente que obligaría a dichos individuos a tomar una decisión entre actuar de una forma respetuosa y formal o irrespetuosa e informal con el otro. En la explicación de este suceso sería interesante recuperar la tesis de Sugiyama Lebra. Según la autora, y pese a que la lengua japonesa tenga más bien un vocabulario escaso a lo que palabras de “estatus neutral” se refiere, existe un término para indicar que una persona posee el mismo estatus que nosotros, la palabra “*f j*”, pero a pesar de ello los japoneses tienden a diferenciarse los unos a los otros como *senpai* y *m jen* *baše* a un insignificante rango de diferencia que normalmente está relacionado con un grado de experiencia (1976:72). Pongámonos en una situación imaginaria: Cuando entras a trabajar en una empresa nipona, quién te enseña cuáles serán exactamente tus funciones y cómo deberás desempeñarlas no será tu jefe o superior sino normalmente alguien que posea el mismo estatus-rol que tú pero que lleve más tiempo trabajando para la empresa. Esa persona se convertirá instantáneamente en tu *senpai* y simultáneamente tú en su *m j c k*

De esta manera, los japoneses, en su tendencia de diferenciarse el uno del otro en infinitos rangos, demuestran que incluso aunque intenten ser igualitarios y ecuánimes todavía están sujetos a un marco jerárquico de referencia que carece de alternativas que realmente pongan en uso en su vida diaria. Asimismo, es precisamente en esta deferencia a este marco jerárquico donde podemos observar el grado de compromiso de la sociedad

japonesa con su estructura social, especialmente en lo que se refiere a la preocupación por ocupar el lugar adecuado dentro de ella. Esta “ocupación del lugar adecuado”, siguiendo con la interpretación de Sugiyama Lebra (1976:67), alude a la conciencia que uno tiene del lugar asignado en un grupo social, institución o sociedad en general; la capacidad de uno y la voluntad de cumplir con todas las obligaciones (*giri*) asociadas a ese lugar; y la pretensión de reconocimiento de ese lugar por parte de otros. En otras palabras, cuando hablamos de “ocupar el lugar adecuado” dentro de la sociedad nos estamos refiriendo a nuestro propio *bun*.

En la lengua japonesa *bun* (本) significa “parte”, “porción” o “segmento” pero traducidos en términos antropológicos y sociológicos *bun* pasa a entenderse como “estatus” o “rol”. No obstante, y reafirmando la percepción de Sugiyama Lebra (1976:68), cabría distinguir ambos términos en cuanto a que un estatus es “ocupado” y conlleva una serie de prerrogativas mientras que un rol es “desempeñado” o “desarrollado” en relación al estatus que uno está ocupando y conlleva una serie de obligaciones y responsabilidades .

Culturalmente, el concepto de *bun* conlleva tres implicaciones las cuales derivan de la percepción de la sociedad como un organismo vivo cuyos miembros constituyen sus **partes** o extremidades: Primero, el individuo es concebido como una fracción (*jibun*); en sí mismo no es nadie pero se convierte en alguien por ocupar un lugar fraccionario y contribuir así en toda la sociedad y grupo. Segundo, los poseedores de un *bun* son interdependientes; un *bun* no puede existir por sí mismo, sino que surge solo en relación con los otros *bun*. Esta conciencia de la propia insuficiencia e interdependencia con los demás es un elemento indispensable para el entendimiento de la noción de *bun*. Tercero, se supone que todos los miembros de una sociedad son poseedores de un *bun* el cual da sentido a su vida. De esta manera, nadie resulta prescindible y todos deberían poder reclamar su “significado social” dentro de la sociedad. Asimismo, para los japoneses, el que alguien no posea un *bun* significaría que algo debe de ir mal en la sociedad ya que tener un *bun* presupone que uno pertenece a un grupo social (Sugiyama Lebra, 1976:67-69), que es uno de los puntos cardinales de la estructura social japonesa.

Esta estructura u organización jerárquica social japonesa no es estática sino que permite un cierto dinamismo o movilidad vertical motivada por la posibilidad de la ganancia de un nuevo estatus o *bun*. Para Sugiyama Lebra, a fin de conseguir este nuevo estatus o *bun*, los japoneses se ven arrastrados a someterse no solo a un esfuerzo agotador (*doryoku*) a largo plazo sino también a un enorme sufrimiento (*m w*) a lo largo de su educación o trabajo. Esta fuerte motivación para la ascensión del propio estatus o *bun* que arroja a compañeros de curso o de trabajo a una feroz competencia es la misma que induce a un superior y a un inferior a tomar roles complementarios en una cadena de alianzas verticales donde el primero tira del segundo y el segundo empuja al primero permitiendo así que ambos asciendan posiciones de forma sucesiva en el escalafón social. De esta manera, la acción de uno depende de la acción del otro y viceversa. Además, Sugiyama Lebra argumenta que en una relación simétrica uno podría sentir demasiada incertidumbre acerca del siguiente paso del otro y sería incapaz de actuar mientras que en una relación vertical cualquier tipo de riesgo e incertidumbre sobre las acciones tanto del que está en un *bun* superior como inferior quedan eliminadas y sus decisiones son más predecibles (1976:77).

La reflexión sobre la identidad nacional japonesa en el género *nihonjinron* nos ayuda a entender tanto, por una parte, cómo se organiza la sociedad japonesa, como, por otra, cómo se regulan las relaciones entre el individuo y la sociedad. A través de las distintas tesis de autores como Nakane Chie, Doi Takeo, Befu Harumi y Sugiyama Lebra, entre otros, hemos podido comprender las principales características de la estructura social japonesa. Tanto la sociedad japonesa como su, a primera vista, armoniosa estructura social son en cierta manera frecuentemente idealizadas.

Sin embargo, de ser así, ¿dónde cabe el suicidio en una sociedad idílica?

En el siguiente apartado trataremos la cuestión de la muerte voluntaria en Japón. Primero, desde una dimensión más metafísica, analizando las tres espiritualidades que predominan en el archipiélago japonés y sus percepciones sobre la vida y la muerte. Segundo, mediante la tipología de suicidios propuesta por Sugiyama Lebra, veremos las distintas

clases de suicidio en el seno de la sociedad japonesa así como sus motivaciones e implicaciones.

2. Suicidio en Japón

2.1 *La legitimidad de la muerte voluntaria en Japón*

Tal como señala Katō Shūichi (1986:132), ilustre crítico y reconocido autor japonés por su gran aportación en los campos de la literatura y la cultura; en términos generales, el concepto de la muerte o, más bien, la actitud hacia la muerte, constituye uno de los aspectos más fundamentales de cualquier sociedad tradicional. Sin embargo, el impacto de la industrialización modifica de manera sustancial las actitudes tradicionales, al provocar los siguientes fenómenos:

En primer lugar, argumenta Katō, la desintegración de la comunidad tradicional como consecuencia de la gran movilidad social. En el caso de la muerte, de una cuestión de carácter comunitario pasa a ser una cuestión de carácter personal, individual. En otras palabras, la individualización de la muerte es una de las consecuencias de la industrialización de la sociedad.

En segundo lugar, la secularización que trae como consecuencia el hincapié en la vida antes que en el más allá. La muerte pues, tiende a ser considerada como un accidente desafortunado y, en casos extremos, se niega su existencia.

En tercer, y último lugar, el gran avance tecnológico y en consecuencia, la posibilidad de provocar un holocausto o la muerte masiva de seres humanos, impensable en una sociedad no industrializada.

Asimismo, en el caso concreto de Japón, se debe tener en cuenta las tres espiritualidades que conforman el imaginario japonés y su dimensión más religiosa y filosófica. De esta manera, estas religiosidades nos ayudarán a comprender mejor tanto la visión como la actitud japonesa hacia la muerte. Asimismo, estas espiritualidades son:

- El sintoísmo
- El budismo
- El confucianismo

2.1.1 *El sintoísmo*

El sintoísmo (神道 *Ujikyō* shintoísmo, literalmente “El Camino de los Dioses”, es el cuerpo de creencias tradicional y autóctono de Japón que se caracteriza por llevar a cabo varias prácticas rituales con el fin de venerar a los espíritus o deidades de la naturaleza conocidos como *kami* (神) y que se manifiestan en múltiples formas, desde el sol, la luna y el viento, hasta rocas, árboles, ríos y animales. Se cree que los *kami* y las personas existen dentro de un mismo mundo y que comparten una misma complejidad interrelacionada (Picken, 1994:22). El sintoísmo, además, ha sabido establecer una conexión entre el Japón actual y el Japón ancestral (Nelson, 1996:7).

El sintoísmo como un solo cuerpo de creencias fue concebido durante el s.VIII n.e mediante la unificación de leyendas, costumbres y tradiciones locales. Fue también durante ese mismo período que el *Kojiki* (古事記, 712 n.e), literalmente “Registro de cosas antiguas”, y el *Nihonshoki* (日本書紀, 720 n.e), “Crónicas de Japón”, fueron escritos (Sharma, 2015:32). Ambos libros constituyen las dos crónicas más antiguas e importantes de Japón que, no solo ayudan a comprender mejor las creencias, tradiciones y costumbres de ese período, sino que también contienen un trasfondo político que pretende legitimar el linaje de la Casa Imperial japonesa mediante una relación de parentesco con algunas de las deidades mitológicas del sintoísmo.

Según las tesis de Nitasha Sharma (ídem), una de las principales características del sintoísmo, a parte de la ya mencionada estrecha relación con los *kami*, sería la noción de “puro” e “impuro” (*kegare*) y los procedimientos rituales de purificación (*harae* y *misogi*). Sharma define estas nociones de la siguiente manera:

The traditional Japanese religion does not conceptualize “sin” in the form that it is a violation of divine commandments as it is in Christianity, but there is definitely the concept of impurity or defilement which separates the human beings from animals. (ídem)

Por otra parte, en cuanto a la percepción sobre la vida o la muerte, contemplamos en el sintoísmo un pronunciado énfasis en la celebración de la vida “terrenal” en contraposición a otras espiritualidades que harían más hincapié en lo que hay “más allá de la muerte”, como por ejemplo, el cristianismo o budismo.

Cabe decir en este sentido, que entre comienzos del período Meiji (1868) y la Segunda Guerra Mundial se desarrolló y se estableció en la sociedad japonesa el shinto de estado o sintoísmo estatal que, a diferencia del sintoísmo “religioso” descrito hasta el momento, hacía de la devoción y sacrificio a la figura del Emperador un deber moral que se recompensaría con el reconocimiento y el descanso eterno junto los ancestros tras la muerte⁴. Es importante diferenciar el sintoísmo “religioso” y el sintoísmo estatal porque este último se erigió como un instrumento de organización político y social, de la élite gobernante más conservadora y ultranacionalista japonesa, para restablecer los valores tradicionales de la sociedad y recuperar, de esta manera, una identidad japonesa que se creía estar perdiendo ante la abertura y la modernización del país. Este shinto de estado se basaría, en pocas palabras, en un sincretismo de mitología sintoísta, ética confuciana y la noción del no-yo⁵ budista (Lanzaco, 2007:08) que trataría de fomentar la unidad nacional.

En cuanto a lo que a la percepción de la muerte según el sintoísmo “religioso” se refiere, existen diferentes posturas. Por una parte, David L. Doerner (1977:153-158) presenta dos posibles destinos, uno siguiendo las líneas de investigación de Jean Herbert, Muraoka Tsunetsugu y Hirata Atsutane, y otra siguiendo las de Yanagita Kunio.

⁴ Un ejemplo de ello, sería el caso de los *kamikaze* y los combatientes caídos durante la Segunda Guerra Mundial que fueron enterrados en santuarios como el de Yasukuni.

⁵ Para entender la noción budista del no-yo (*muga*, ぬが) recuperaremos las palabras del maestro Zen Dōgen, fundador de la escuela Sōtō, que explicó: “To study the way of the Buddha is to study the self, and to study the self is to forget the self, and to forget the self is to be enlightened by all things.” (Odin, 1996:104)

Recuperando las palabras de Herbert, Doerner enumera cuatro mundos descritos tanto en el *Kojiki* como en el *Shaku Nihongi* (estudio del *Nihonshoki* que sirve para complementar la historia del *Kojiki* y del propio *Nihonshoki*), estos son:

Takama-no-hara, the residence of the kami; Yomi-no-kuni, the low and far away land, world of evil and suffering, sometimes referred to as the world to which death go; Utsushi-yo, the visible world in which we actually live during this life on earth; and finally, Kakuri-yo, the hidden world, the invisible world, the world of gods, also interpreted as the world after death. (Doerner, 1977:154)

Algunos autores como Muraoka, explica Doerner, están convencidos de que las almas de los difuntos acaban trascendiendo al *Yomi-no-kuni*, como hemos mencionado anteriormente, un mundo corrompido, lleno de impurezas y sufrimiento, mientras que otros, como Hirata, alegan que esta concepción es errónea razonando que “The ancient Japanese people never pondered over such matter” (ídem). Herbert representaría un último grupo de autores que se situarían en una posición más ambigua respecto al tema, ni aceptando ni negando completamente ninguna concepción pero, aun así, mostrando cierta inclinación hacia posiciones más cercanas a las de Hirata que a las de Muraoka.

El mismo Doerner (1977:154-155) coincide con Hirata exponiendo la siguiente observación:

It seems to me that the reason postulating the idea that the souls of the dead go to Yomi-no-kuni is due to a misapplication of the story about Izanami⁶ who after her “death” goes to Yomi-no-kuni. (...) However, I do not believe this death of Izanami is to be interpreted in the sense of separation of the body and soul but should be interpreted as a symbolic death of mother earth, just as things in this life must die to bring forth new fruits.

⁶ Según las creencias mitológicas japonesas recogidas en el *Kojiki*, Izanami junto a su hermano y esposo Izanagi fueron los creadores del mundo así como también de distintos kami como Amateratsu, la kami del sol y supuesta antepasada de la familia imperial japonesa, y Kagutsuchi, kami del fuego, que causó la muerte de Izanami al propiciarle graves quemaduras en los genitales al nacer. (BBC, Core stories of Shinto, 2009)

Asimismo, en esta misma línea, Herbert comenta lo siguiente sobre la muerte de los kami:

And as regards life and death, they should certainly not be understood here, in the case of kami, as identical to what they are for men. For Izanami, as well as for other kami who undergo a similar process, it is rather, as we noted previously, a change in the field or the base of their activity. (Doerner, 1977:155)

De esta forma, Doerner daría a entender que la base sobre la que popularmente se legitima la creencia de que el alma de los difuntos trasciende al *Yomi-no-kuni*, esta es el pasaje de la “muerte” de Izanami en el *Kojiki*, es, sino incorrecta, poco concluyente. En este sentido, Doerner estaría más de acuerdo con la concepción de Hirata, también aceptada hasta cierto nivel por Herbert, en la cual expone que el alma del difunto se convierte en kami y vuelve al *Takama-no-hara*.

Por último, el último plano que contempla Doerner es el definido por las investigaciones del antropólogo Yanagita Kunio y que el autor resume de la siguiente manera:

The universally accepted doctrine among most Shinto scholars is that the ancestors remain eternally in this land and continue to work for the prosperity of the family and the land. The ancestors continually visit this land and more especially at particular times of the year such as *higan*⁷ and *bon*⁸. (Doerner, 1977:157)

⁷ *Higan* es el término que se usa normalmente en Japón para referirse a los equinoccios de primavera y otoño. En ambos equinoccios se llevan a cabo rituales budistas denominados como *Higan-e* donde las familias aprovechan para visitar las tumbas de sus ancestros, limpiarlas y llevarles ofrendas. (Helen J. Baroni, 2002:129)

⁸ *Bon* es una festividad celebrada normalmente entre el 13 y 15 de agosto donde los vivos preparan el regreso de los espíritus de sus ancestros a sus hogares. Durante esta festividad, las familias se encargan de limpiar bien sus tumbas, echarles agua por encima y asegurarse de que el camino que usaran sus antepasados para volver está en buenas condiciones. También se les hace ofrendas especiales a sus altares del hogar y se les da la bienvenida haciendo un pequeño fuego a la entrada para guiarlos. (Ohnuki-Tierney, 1984:70)

Muy en la línea de las tesis de Hirata, Doerner recupera las palabras de Yanagita y comenta que, a pesar de que muchos crean que el culto a la montaña en el sintoísmo está relacionado con la creencia de que la montaña es la morada de los antepasados, esta creencia no es del todo exacta ya que esta solo sirve de “escalera” por donde las almas de los muertos ascienden gradualmente desde su base hasta la cima donde finalmente se convierten en *kami*. (1977:157-158)

Por otra parte, otra concepción sobre “el más allá” en el sintoísmo sería el *nirai kanai* presentado por Katō Shūichi. El autor explica que el *nirai kanai* es un lugar situado en los confines del mar, tal y como su nombre indica en el dialecto de Okinawa, y una concepción especialmente arraigada en el imaginario de los ryukenses de las islas del sur de Japón. (Katō, 1986:133). Se cree que, aparte de ser el lugar donde van los espíritus de los difuntos, el fuego y el arroz se originaron allí también, así como las ratas y los insectos que a menudo dañan los cultivos. Por este motivo, existen varios festivales cuyo propósito, entre otros, es el de devolver todo lo que es perjudicial para el mundo de los vivos otra vez al *nirai kanai* (Encyclopedia of Shinto, Nirai-kanai, 2007).

Todos los posibles destinos mencionados hasta el momento tendrían un elemento en común que debe destacarse como otra característica más del sintoísmo. Este elemento, señalado por Katō Shūichi (ídem) en sus tesis, sería la carencia de juicio moral de las almas una vez trascendidas del mundo terrenal. Esto se debe a que en el sintoísmo no existe ningún concepto que se parezca a las nociones de cielo e infierno del cristianismo o el karma y la reencarnación del budismo, sino que todos los espíritus trascienden a un mismo nivel sin ningún tipo de selección previa.

Por último, cabe destacar que dentro del sintoísmo la muerte sería considerada como algo “impuro”. Por esta razón, los cementerios no se construyen cerca de los santuarios sintoístas ya que se cree que corrompería la pureza esencial que reside en los mismos. Como resultado de esta creencia, la mayoría de los japoneses suelen celebrar funerales budistas.

2.1.2 El budismo

Con orígenes en la India que se remontan al siglo V a.e.c, la filosofía budista, como el confucianismo, entró en Japón a través de Corea y China en los siglos VI y VII. Sin embargo, en contraste con el confucianismo, a fines del siglo VIII, el budismo surgió como el foco principal del desarrollo filosófico creativo japonés, ya que se modificaron las escuelas de pensamiento budistas importadas de China y se desarrollaron nuevas escuelas japonesas. (Kasulis, 2019, “Japanese Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

Cabe decir que el budismo es una religión tan extendida y con tantas sectas y doctrinas diferentes que, en el poco espacio y tiempo de este trabajo, tan solo nos será posible desarrollar algunas de sus enseñanzas más esenciales relacionadas con la percepción de la vida y la muerte.

Como se ha podido leer en los párrafos anteriores, el sintoísmo, a pesar de ser un cuerpo de creencias rico en mitos y tradiciones del Japón de antaño, no es demasiado esclarecedor en cuanto a las cuestiones de la vida y de la muerte. No fue hasta que el budismo fue introducido en el archipiélago, según la autora Nitasha Sharma (2015:33), que la sociedad japonesa empezó a reflexionar sobre los problemas de la vida y de la muerte y su percepción empezó a relacionarse con la religión. Asimismo, y citando las observaciones del profesor Shimazono Susumu, Sharma comenta: “The perception of life and death without any religious character does not have any value in the history of mankind.” (ídem).

En lo que a las nociones de vida y muerte se refiere, el budismo comprende las siguientes creencias:

Por una parte, cree en el ciclo de la vida y la muerte y en la reencarnación. La autora (ídem) comenta que de esta forma, la muerte no es considerada el final sino solo la expiración del cuerpo físico. El espíritu, por otra parte, simplemente continúa existiendo hasta reencarnarse en un nuevo cuerpo. Este ciclo de reencarnación solo puede ser

interrumpido si uno alcanza el *Nirvana* que significa, literalmente, “extinguir” el fuego del apego, aversión e ignorancia. La suma de las buenas y malas acciones y su karma resultante determinarán las condiciones de esta reencarnación (tipo de cuerpo, circunstancias, etc.)

Respecto a la idea del karma, Katō (1986:135) comenta que, originalmente, esta cadena de causa-efecto y sus consecuentes premios o castigos llegaban tras la muerte en forma de paraíso (*tengoku*) o infierno (*dyigoku*) budistas, pero con el tiempo estos pasaron a manifestarse a lo largo de la vida terrenal en forma de pobreza, dolor y enfermedades en caso de castigo o, por lo contrario, una existencia próspera, tranquila y libre de enfermedades como premio.

Otra de las principales creencias del budismo reside en la noción de transitoriedad tanto del mundo natural como de la propia existencia humana, estrechamente relacionada con la idea del ciclo de la vida mencionado anteriormente, y que implica, según las tesis de Katō (ídem), una marcada resignación ante la fragilidad de todo ser con vida. Esta noción se erige, no solamente como una creencia, sino también como “una actitud todavía viva en el seno de la sociedad japonesa, fundamental para enfrentar tanto los problemas de la vida como de la muerte.”(ídem). De esta manera, la vida se entendería en función de esta transitoriedad y no como un elemento sustancial.

Esta noción de transitoriedad, explica Sharma (2015:34), se conoce como *Ku* () y para entender el significado de la vida y de la muerte en el budismo se debe explicar en función de su relación con otro importante concepto metafísico conocido como *Enki* (), en el cual subyace la idea de que todas las cosas que no tengan una sustancia o materia concreta así como una forma determinada están continuamente cambiando debido a su relación interdependiente con el *Ku*. Por tanto, la autora (ídem) concluye:

It is not that originally the thing called "life" can exist independently being separated from the body, it is also not that life has any kind of concrete shape or form. Life has the existence of *Ku* or impermanence. (...) Thus in the Buddhist thinking, both "life" and "death" are not substantial entities which can exist independently.

De esta manera, entenderíamos que es imposible comprender el concepto de la vida sin la muerte y que ambas nociones forman parte de un mismo todo que es el proceso continuo de transformación del individuo en la rueda de la vida.

2.1.3 *El confucianismo*

Como el budismo, el confucianismo fue introducido a través de China y Corea como una tradición literaria durante los siglos VI y VII. Estas obras confucianas sirvieron como libros de texto para los intelectuales de la época y con el tiempo fueron transformando la cultura japonesa más allá de los parámetros previstos por la cosmovisión del sintoísmo.

La espiritualidad confuciana se erigió como la forma de pensamiento predominante en Japón durante los siglos XV y XVI. Sin embargo, con la Restauración de Meiji de 1868 y el retorno del gobierno imperial, se abolió el sistema *bafuku* presente desde el período Kamakura hasta el período Edo y, en consecuencia, el confucianismo perdió parte de su dominio filosófico ante las nuevas corrientes de pensamiento occidentales, el nacimiento de la ideología del sintoísmo de estado y una versión secularizada del *bushidō* (“El camino del guerrero”), el código ético de los samuráí, en el cual el *seppuku* o suicidio ritual se consagraba como la expresión más pura de honor y lealtad hacia un superior. No obstante y a pesar de estas circunstancias, el confucianismo siguió ejerciendo cierta influencia en el seno de la sociedad japonesa mediante su marcado énfasis en la erudición, la definición de unos roles sociales jerárquicos y los modelos generales de virtud. (Kasulis, 2019, “Japanese Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*).

El autor Thomas Kasulis (ídem) explica tanto el desarrollo como el arraigamiento del confucionismo en Japón de la siguiente manera:

From the time of their introduction into Japan, Confucian political, social, and ethical ideals quickly transformed the structure of Japanese society. From the seventh century, texts traditionally associated with Confucianism served as the core curriculum in the imperial academy for the education of courtiers and bureaucratic officials. Politically, Confucian ideology gave a sophisticated justification for an imperial state. Like proto-Shintō, it recognized the charisma of the political ruler as both a chief ritual priest and

mediator with the celestial realm as well as the pinnacle of political authority. But Confucianism added to the Japanese context a rich description of political and social roles that organized the society into a harmonious network of interdependent offices and groups. Confucianism defined a place for each person and a set of shifting roles and contexts to be performed with ritual decorum.

Teniendo en cuenta esta descripción, podemos observar cómo, a nivel socio-político, características que encontramos actualmente en la sociedad japonesa, y que han sido explicadas anteriormente mediante las tesis de Nakane Chie, como el marcado carácter grupista de los japoneses, su estructura de relaciones verticales y el conocimiento de saber ocupar su propio *bun* o rol en la sociedad, hallarían su origen en esta forma de pensamiento.

En el confucianismo, este saber ocupar y desempeñar tu rol en la sociedad se comprendería como un mismo concepto y no como dos ideas complementarias en cuanto a que “There is theoretically no gap between knowing what a parent (or a ruler, or a husband ...) *is* and the role that person *should* perform.” (ídem). Así, encontraríamos en esta idea la subyacente concepción de “narcisismo de rol”, término que desarrollaremos en el siguiente apartado del trabajo.

Por otra parte, es en el estudio de los clásicos chinos, como sus historias, odas, y ritos donde Confucio se inspiró para escribir sus enseñanzas. De esta manera, se deduce que la forma de alcanzar grandes logros, tanto políticos como éticos, es estudiar a los clásicos y modelarse a sí mismo a partir de los antiguos arquetipos de roles exemplificados por los sabios del pasado. (ídem). En otras palabras, según las enseñanzas confucianistas, es en la imitación de los paradigmas históricos chinos los que garantizarán una sociedad armoniosa.

Asimismo, esta sociedad armoniosa se erigiría sobre uno de los principios más importantes del pensamiento confuciano: la piedad filial. Esta piedad filial regularía las relaciones dentro de un modelo de familia, estructurándola mediante jerarquías y protocolos como si de un pequeño estado se tratara y, a su vez, el propio estado o nación

sería visto como una gran unidad familiar a la cual se deberían ciertas obligaciones morales y cuyo gobernante asumiría el papel de cabeza de familia.

Este tipo de organización fue especialmente enfatizada por el shinto de estado, el cual, a fin de promover un fuerte sentimiento patriótico y de unidad nacional entre la población, ensalzó la figura del Emperador no solo como jefe de estado sino como cabeza de familia de la nación japonesa.

Si recuperamos el concepto *oyabun-kobun* (“padrino-protegido”)⁹ desarrollado en la primera parte de este trabajo podemos ver como este modelo familiar también se ha intentado adaptar al modelo empresarial japonés.

Respecto al concepto de la muerte, en el confucianismo no es una cuestión que se haya tratado explícitamente. Es interesante recuperar en este aspecto la citación que hace Katō (1986:137) de las *Anacletas*¹⁰ de Confucio:

Confucio fue muy claro en su explicación de la muerte. Cuando sus discípulos le preguntaron “Maestro, ¿cuál es su opinión sobre la muerte?”, respondió: “No sé lo suficiente sobre la vida. Por lo tanto, me parece ocioso hablar de la muerte.” Acerca de los espíritus, las fuerzas sobre naturales y los dioses, al ser interrogado contestó: “Me interesa la sociedad humana, no lo que está fuera de ella.”

No obstante, en el neoconfucianismo o confucianismo tardío de los siglos XI y XII, explica el autor (ídem), las incógnitas metafísicas en torno a la muerte quedaban contestadas de la siguiente manera:

El hombre nace en el seno de la naturaleza y la naturaleza está impregnada de muerte.
Por lo tanto, el destino del hombre es volver a la naturaleza después de la muerte.

⁹ “Esta harmonía en las relaciones verticales se debe gracias a la supervivencia de un patrón tradicional, *oyabun-kobun* (“padrino-protegido”), de codependencia en la que la protección del superior es recompensada con la adhesión del subordinado a fin de procurarse así una total cohesión social dentro del grupo.”

¹⁰ Las *Anacletas* de Confucio son las transcripciones de los debates entre Confucio y sus discípulos así como sus enseñanzas. Se considera la obra más importante del confucianismo.

Una vez comprendidas las diferentes percepciones sobre la vida y la muerte en las tres espiritualidades principales de Japón, podremos entender mejor el trasfondo espiritual y moral que se esconde tras los distintos tipos de suicidio en la sociedad japonesa que exploraremos en el siguiente apartado.

2.2 Motivaciones e implicaciones del suicidio en la sociedad japonesa

Este apartado se ha realizado siguiendo el esquema propuesto por Sugiyama Lebra (1976:190-200) como alternativa a la mayormente conocida tipología de suicidios presentada en la obra *Le Suicide* (1897) del hoy considerado uno de los padres de la sociología positivista, el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917). En su obra, Durkheim tomó como objeto de estudio las distintas tasas de suicidio anuales de los países europeos más importantes durante la sexta década del siglo XIX y las analizó, barajando de esta manera las distintas variables que podían influir en el individuo a fin de explicar los casos de suicidio. A grandes rasgos, su estudio descartó los factores económicos, climáticos, geográficos, la guerra y la religión como la razón de estos suicidios y determinó que podrían existir sociedades *suicidógenas*, es decir, sociedades donde el suicidio es una tendencia, como la pobreza, ya que es una de las consecuencias directas de lo que sucede en el discurso de dichas sociedades, sobre todo con respecto a la administración de sus reglas. (Palacio, 2010:04)

En su obra, Émile Durkheim dice al respecto:

La sociedad no es solamente un objeto que atraiga, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula. Existe una relación entre la manera de ejercer esta acción reguladora y el porcentaje social de los individuos. (2008:255)

Con estas premisas, Durkheim presentó una clasificación de suicidios que incluye las siguientes categorías:

- Suicidio egoísta: Se da cuando el individuo no acaba de integrarse bien en la sociedad y esto produce una exaltación excesiva del propio individualismo que no permite que el individuo se realice como sujeto social. Encontramos un caso que puede ejemplificar este tipo de suicidios en los ataques con armas de fuego en los centros de secundaria perpetrados por un mismo alumno de la institución que, tras disparar a compañeros y profesores indiscriminadamente, se quita la vida in situ.
- Suicidio altruista: Al contrario que el *suicidio egoísta*, el *suicidio altruista* se da por una excesiva integración del individuo en la estructura social donde los valores y el sacrificio por la sociedad se convierten en una exigencia moral para el individuo. Un ejemplo de ello, por ejemplo, serían los *kamikaze* durante la Segunda Guerra Mundial o las inmolaciones de la vertiente más radical y extremista del Islam.
- Suicidio anómico: Se da cuando la sociedad es incapaz de proveer una serie de normas o valores sociales que sustenta una cierta sensación de seguridad social a sus individuos. Esta ausencia de normas o valores sociales lleva a una desorientación individual y falta de significación de la vida que puede inducir al individuo a quitarse la vida. Este tipo de suicidio puede darse durante períodos de crisis sociales como las depresiones económicas, en la que uno puede perder el trabajo y la casa, o en el contexto de conflictos bélicos que afectan sobre todo a la población civil.
- Suicidio fatalista: Es el suicidio que se ha descrito en sociedades en las que, cuando las normas sociales a las que están sometidos los individuos son tan excesivamente inflexibles, éstos no consiguen concebir una forma de abandonar la situación en las que se hallan. Una sociedad dictatorial o esclavista serían dos tipos de sociedades donde este tipo de suicidio podría llevarse a cabo.

De esta manera y teniendo en mente los distintos tipos de suicidios y sus características según la popular clasificación del sociólogo francés, pasaremos a explicar las principales

variables que influirían en los casos de suicidio de la sociedad japonesa, recuperando la tipología propuesta por Sugiyama Lebra (1976). Asimismo, me gustaría señalar que aunque si bien es cierto que a lo largo de la clasificación de Sugiyama Lebra encontraremos casos o tipos de suicidio que fácilmente podríamos enmarcar en la tipología planteada por Durkheim, me he inclinado a explicar los distintos tipos de suicidio en Japón, así como sus motivaciones e implicaciones, según la tipología de Sugiyama Lebra porque esta autora los clasifica teniendo en cuenta específicamente los valores y la estructura social de la sociedad japonesa.

De esta forma, Sugiyama Lebra presenta los siguientes tipos de suicidio en la sociedad japonesa:

- Suicidio por frustración comunicativa
- Suicidio por una carencia de cohesión social
- Suicidio por compromiso a un estatus-rol

2.2.1 Suicidio por frustración comunicativa

Sugiyama Lebra expone que numerosos casos de suicidio en la sociedad japonesa han sido motivados por una frustración comunicativa, la cual ha convertido el suicidio en la última opción para transmitir un mensaje o persuadir al otro cuando toda otra vía de comunicación ha sido bloqueada. Siguiendo el esquema de Sugiyama Lebra (1976:192-193) esta frustración comunicativa es suscitada por dos factores culturales. Primero, la culturalmente compartida desconfianza hacia las palabras y la supuesta ineficacia de la comunicación verbal en la sociedad japonesa. Segundo, el sentimiento de culpabilidad japonés, generado por un entendimiento empático del sufrimiento del otro, que es engrandecido ante este acto de suicidio. Estos dos factores son los que consiguen que uno se vuelva vulnerable a cualquier mensaje que conlleve el suicidio y probablemente sucumba, ya sea por ese sentimiento de culpabilidad o por la presión ejercida por otros simpatizantes, a las peticiones del suicida.

Este mensaje, normalmente expresado en una nota de suicidio, comporta lo que Sugiyama Lebra describe como un motivo extrapunitivo o intropunitivo. Veámoslo en detalle.

- **Extrapunitivo:** Un mensaje extrapunitivo sería aquel cuyo objetivo va desde instruir o aconsejar hasta criticar o protestar al otro. Por tanto, la intención del remitente es despertar un sentimiento de culpabilidad en el destinatario del mensaje que desencadene la acción, cambio de actitud o arrepentimiento deseado por el remitente.

La historia reciente nos brinda un caso paradigmático que podríamos clasificar dentro de este marco, el de Yukio Mishima, uno de los mayores autores literarios japoneses de nuestra era que cometió *seppuku* en 1970 delante de una larga audiencia en la sede del cuartel general de las Fuerzas de Autodefensa de Japón. El suicidio de Mishima no fue fruto de un impulso incontrolado sino la culminación de un proyecto planeado minuciosamente a lo largo de varios años junto con un pequeño grupo de confianza de la milicia *Tatenokai* (たての会), literalmente “Sociedad Escudo”, que fue creada y liderada por Mishima y cuyos objetivos eran defender el “espíritu japonés” y sus valores tradicionales además de volver a ensalzar la figura del Emperador como jefe de Estado. Con su muerte, Mishima no solamente quería hostigar a las Fuerzas de Autodefensa japonesas por su falta de patriotismo sino también exhortar las conciencias de sus compatriotas e inducirlos a la restauración de las virtudes tradicionales de Japón.

- **Intropunitivo:** El intropunitivo, en cambio, se daría cuando uno ha cometido un grave error y se quita la vida para demostrar cuán sincero es su arrepentimiento y su disculpa. En este caso, la nota de suicidio suele tener escrito *shinde owabi suru* (“Me disculpo muriéndome”) y se espera con ello la expiación de su culpa (*ídem*). Se cree pues, que la culpa del que ha perpetrado la falta queda anulada por el sentimiento de culpa del destinatario del mensaje.

Dentro del marco intropunitivo se podría incluir el suicidio del ministro de agricultura japonés Toshikatsu Matsuoka en el 2007, quien siendo acusado de malversación de fondos públicos se quitó la vida ahorcándose en uno de los pisos del complejo de

viviendas parlamentarias en Tokio. En una de sus notas de suicidio, escribió esto: “Pido perdón desde lo más profundo de mi corazón por haber causado semejante perturbación a causa de mi falta de claridad y virtud”¹¹

De esta manera, aunque los motivos y las implicaciones de los suicidios extrapunitivos y intropunitivos difieran entre sí, ambos tienen un efecto similar: Apelar a la empatía y al sentimiento de culpa despertados en el receptor del mensaje para poder, al fin, eliminar cualquier barrera comunicativa que hasta el momento había estado obstaculizando las vías de comunicación y así, asegurarse el cumplimiento de su voluntad o el perdón.

2.2.2 Suicidio por una carencia de cohesión social

Siguiendo con la tipología de Sugiyama Lebra una de las razones más recurrentes por las que se cometen suicidios es cuando se da un sentimiento de desapego en el cual todo valor de pertenencia del grupo se pierde. Es por esta falta de cohesión interpersonal basada en conceptos vitales como el amor, la lealtad, el aprecio, el respeto, etc. que uno puede llegar a considerar atractiva la idea de cometer suicidio. El suicidio pues, puede representar la luz al final del túnel para terminar con esa carencia y la frustración que esta conlleva. Este es el caso de los suicidios perpetrados por personas mayores que se han quedado solas en el mundo. No solo encuentran en la muerte la liberación a su presente estado de aislamiento sino también la esperanza de recuperar en el más allá la cohesión perdida con sus difuntos esposos o esposas y ancestros.

Es en este deseo de recuperar o perpetrar esta cohesión que uno puede considerar el suicidio como la culminación definitiva de su cohesión con el otro. En este sentido pues, uno puede llegar a comprender las dos siguientes clases de suicidio: El *junshi* (尊死) y el *shinj* (心死).

¹¹ Hongo, Jun (2014, Agosto 05) “Suicide is sometimes means of atonement in Japan” *The Wall Street Journal*. Recuperado <https://blogs.wsj.com/japanrealtime/2014/08/05/suicide-is-sometimes-means-of-atonement-in-japan/>

El *junshi* es el suicidio que se da por lealtad y devoción para seguir a un maestro o superior en la muerte. Un caso ejemplar de *junshi* sería el que cometió el General Maresuke Nogi y su mujer el septiembre de 1912 siguiendo la muerte del Emperador Meiji el julio de ese mismo año. Ambos acontecimientos causaron un gran impacto emocional en la sociedad japonesa de la época ya que marcaron el final de la era Meiji, era que había terminado con el aislamiento secular de Japón y sumido al país a una carrera para la modernización en un ambiente de constante inseguridad y confusión debido a la permanente amenaza colonizadora de Occidente. Esta sensación de desasosiego tras la muerte del Emperador Meiji y el consecuente *junshi* del General Nogi y su mujer quedó plasmada en el trasfondo de obras de célebres autores japoneses, como en la de *Kokoro* (1914) del prolífico novelista y profesor Natsume Sōseki.

Como señala Sugiyama Lebra (1976:195), la base emocional de un suicidio por lealtad podría darse desde un sentimiento de deuda hacia el benefactor con la promesa tácita (o no) de retribución hasta la percepción que la vida tras la muerte del benefactor carece de sentido. En el caso de suicidio del General Nogi ambos parecen ser notorios.

Por otra parte, el *shinj* se refiere, originalmente, al doble suicidio de amantes que se extendió durante el período Edo como resultado de una reacción en cadena provocada por las obras *kabuki* de Chikamatsu Monzaemon (1653-1725), *Los Amantes Suicidas de Sonezaki* (*Sonezaki Shinj*) de 1703 y *Los Amantes Suicidas de Amajima* (*Amajima Shinj*) de 1721 que inspiraron a numerosas parejas a cometer suicidio ante la imposibilidad de estar juntos debido a la prohibición del libre matrimonio por el sistema feudal. Además, la creencia budista de la reencarnación probablemente hizo que los amantes, sin esperanza en esta vida, esperaran una unión final en la próxima vida (Sugiyama Lebra, 1976:196).

Sin embargo, hoy en día la definición de *shinj* incluye además el suicidio por un pacto genuino (que no se limita tan solo al que se da entre los amantes), el “suicidio extendido” (el suicidio por el cual primero uno asiste al otro en su muerte y luego se quita a sí mismo la vida) y el homicidio-suicidio (*muri- shinj*) en el cual el o la homicida y la(s) víctima(s)

comparten un fuerte vínculo emocional antes de perpetrarse dichas acciones (Yoshitomo y Berger, 1996: 250).

El *oyako-shinj* (suicidio de padres e hijos), el *boshi- shinj* (suicidio de madre e hijos), el *fushi- shinj* (suicidio de padre e hijos) y el *ikka- shinj* (suicidio familiar) muchas veces suelen ser casos representativos del homicidio-suicidio ya que los niños que se ven implicados en esta clase de *shinj* suelen ser de edad preescolar (habitualmente en los casos de *boshi- shinj*) o algo mayores (usualmente en los casos de *fushi- shinj*). Si tenemos en cuenta que la familia forma parte de una unidad estructural de la sociedad, el hecho de que exista esta categoría de suicidios intrafamiliares, señala una posible conexión entre la cultura y el fenómeno del suicidio en Japón. Sugiyama Lebra (1976:197) comenta al respecto:

It is this very bond or inseparability between mother and child that necessitates the infanticide-suicide *shinj* . According to the native logic, the desperate parent cannot bear to leave the child alive alone; she would rather kill the child because she feels that nobody in the world will look after him, that the family would be better off if they depart together.

Asimismo, Sugiyama Lebra (*ídem*) hace referencia al trabajo de Takiuchi Taizo, autor del artículo “Parent-child double suicide and japanese view of children” (1972), que sugiere que este sentimiento de unidad entre la madre o el padre y el niño se ha intensificado como resultado de la ruptura de la “comunidad”, donde los niños pertenecían a un círculo más amplio y tenían padres “ficticios” además de sus verdaderos padres. Hoy en día, sin embargo, los niños, particularmente los de preescolar, están al cargo de sus padres, o al menos se cree que están únicamente bajo la tutela de los mismos.

Un ejemplo de este tipo de *shinj* en el marco de las relaciones intrafamiliares sería el intento de *boshi- shinj* que recuperamos de la siguiente noticia del *United Press Internacional*:

When a devoted Japanese mother drowned her infant daughter and 4-year-old son on a beach in southern California last January, her American friends were shocked and dismayed. (...) But Japan understood. Now charged with murder, Kimura told police she killed her children because she loved them. The tragedy occurred ten days after Kimura

learned that her husband, a Japanese-American restaurateur, had kept a mistress for three years. Friends and neighbors painted a portrait of a gentle, doting mother with a strong attachment to the lifestyle and traditions of her homeland. The incident made headlines because it soon became clear that this was not a simple case of murder, but a collision of cultures that will require great clarity and empathy from a judge and jury when it comes to trial. (Eastham, Todd R. (1985) "Family Suicide: A Tapestry Love and Death", *United International Press.*)

En esta noticia no solo quedarían patentes las características de esta clase de *shinj* , aunque no pudiera perpetrarse por completo, sino también cómo la lógica cultural japonesa entraría en conflicto con el entendimiento socio-cultural norteamericano sobre las relaciones paternofiliales.

Tras esta enumeración, ¿qué tendrían en común todas estas subcategorías de *shinj* ? En todas ellas, ya sea por una o por ambas partes, se comparte tanto un total rechazo en ser separados el uno del otro como un significativo sentimiento de unidad y es, precisamente, en la posibilidad de poder morir acompañado la que en muchas ocasiones facilita el suicidio. Es por eso que, ante la imposibilidad de encontrar a alguien con quien cometer *shinj* dentro del propio *uchi*, algunas personas recurren a formar grupos de suicidio con desconocidos mediante sitios web. Podemos ver en esta práctica la dimensión cultural de la importancia del grupo incluso en una práctica tan extrema e individual como es el suicidio. Estas personas suelen encontrarse en páginas de Internet sobre suicidio que contienen áreas de chat o foros y donde acuerdan un pacto de suicidio con la formación de grupos. Estos grupos convienen fecha, hora y lugar y se reúnen por primera y última vez para cometer suicidio, normalmente por medio de la intoxicación de monóxido de carbono o sulfuro de hidrógeno.

No está muy claro cuando fue el primer grupo de suicidio de Internet, ya que los primeros datos oficiales de la policía son del 2003 y hasta el día de hoy solo se han reportado los casos "exitosos" de suicidio y no los intentos de suicidio, pero el primer caso de suicidio de un grupo de Internet del cual se dio una amplia información ocurrió el 11 de febrero del 2003, cuando se encontraron los cuerpos de un hombre de 26 años y dos mujeres, ambas de 24 años, en un apartamento vacío con las ventanas selladas herméticamente con cinta adhesiva. La causa de la muerte fue la intoxicación por monóxido de carbono. Lo

que es particularmente interesante de este caso es que fueron encontrados uno al lado del otro, formando el *kanji* de “río” (湾) y precisamente los encontró una adolescente que inicialmente había acordado participar en el suicidio grupal pero que en el último momento se había asustado y se había decidido no participar en ello. Fue más tarde que, curiosa por saber que había pasado, se acercó al apartamento y descubrió los cuerpos (Ozawa-de Silva, 2010:07).

Como hemos podido ver, la palabra *shinj* comprende tanto el suicidio como el homicidio (homicidio-suicidio) hecho que sugiere que lo que importa en la sociedad japonesa no es si uno muere por suicidio o homicidio sino si la muerte es compartida o uno muere solo. Parece que morir acompañado es un mal menor, sino la salvación, en comparación a una vida o muerte solitaria. El concepto de *shinj* púes, oscurece la diferencia entre la muerte voluntaria y forzada o la pregunta de quién es el responsable de la muerte y pone de relieve la cohesión experimentada o expresada por los involucrados (Sugiyama Lebra 1976:197).

2.2.3 Suicidio por un compromiso a un estatus-rol

En la definición de esta categoría Sugiyama Lebra (1976:198) hace referencia al trabajo del antropólogo y doctor en psicología George DeVos (1922-2010) que denomina los suicidios que se ven motivados por una intensa identificación de uno mismo con su rol profesional u ocupación como suicidios por “narcisismo de rol” y que se dan cuando:

- Primero, la angustia por haber cometido un error durante el desempeño del rol asignado o por el error de otro del cual uno es responsable es insoportable.
- Segundo, que esta ansiedad suicida sea provocada por la mera anticipación de dicho error o fracaso.
- Tercero, la privación o desposeimiento del rol o estatus debido, entre otras razones, a una enfermedad o a la vejez.

Cuando se dan las circunstancias del primer caso, podríamos hablar de dos tipos suicidio dentro de este “narcisismo de rol”. El primero, por un sentimiento de culpabilidad, ya que

los pensamientos suicidas provienen de una angustia insoportable provocada por el saber que uno ha fracasado en el desempeño del rol que se le había asignado. Si ese es el caso, hablaríamos no solamente de un suicidio por compromiso de estatus-rol sino un suicidio motivado también por un objetivo de comunicación intropunitiva, es decir, el de pedir perdón y ser perdonado por la contraparte para conseguir así que la falta de uno quede anulada. Por otra parte, el segundo tipo, se daría por un sentimiento de vergüenza, de humillación, por haber denigrado con ese error el estatus de uno mismo.

En un segundo estadio de suicidios motivados por el “narcisismo de rol”, estaría, como se ha mencionado anteriormente, el que se da cuando la voluntad por suicidarse se ha visto suscitada por la mera anticipación de un error o fracaso durante el desempeño de un rol, especialmente, si este rol ha sido recientemente otorgado. Este nuevo rol vendría acompañado no solamente de numerosas expectaciones que cumplir sino también de sanciones si se fracasara en el ejercicio de este nuevo rol. Sugiyama Lebra (1976:199), propone el suicidio de Yasunari Kawabata (1972), el primer premio Nobel literario de Japón, como ejemplo. Su teoría es que Kawabata fue inducido al suicidio debido a que no pudo soportar la gran responsabilidad que su nuevo estatus-rol como primer ganador japonés del premio Nobel literario representaba. Podría ser que su nueva fama mundial supusiera una gran carga sobre sus hombros si tenemos en cuenta que el premio que le fue concedido en Estocolmo el otoño del 1968 reconocía trabajos publicados muchos años antes, como *La bailarina de Izu* (1926) o el *País de la nieve* (1937), y se consideraba que su carrera literaria estaba en declive, especialmente si se comparaba con la de su amigo y discípulo Yukio Mishima, la cual se encontraba en el momento más álgido. Otra de las opciones que se barajan sobre la razón del suicidio de Kawabata tiene que ver con el suicidio de Yukio Mishima quién recordamos que se quitó la vida dos años antes, en 1970, muerte que al parecer afectó profundamente a su mentor y de quién se dice que decidió seguirle dos años después. Si ese fuera el caso, no sólo hablaríamos de un hipotético suicidio por compromiso de estatus-rol, ya que como amigo y mentor quizás tenía algún cargo de conciencia, sino también de cohesión ya que siguiendo a su discípulo en la muerte, se recuperaría una cohesión interrumpida.

No obstante, no se requiere de la asignación de un nuevo estatus o rol para sentir el peso de la presión social y las expectativas que esta conlleva para sufrir esta ansiedad suicida. Un buen ejemplo de ello es el que se presenta en el episodio 8 del anime *Paranoia Agent* (2004) expuesto en uno de los estudios de la antropóloga Chikako Ozawa-de Silva. La trama se centra en un pacto de suicidio que cierran tres desconocidos en un chat de internet. El día en que quedan para cometer suicidio, dos de los integrantes, un hombre joven gay y un anciano que necesita medicarse para seguir viviendo, descubren que el tercer integrante del pacto suicida es, para su sorpresa, una niña de primaria. Horripilados ante la idea de cometer suicidio con una niña, y pese a las objeciones de esta, consiguen escapar y evadirla. Terminan en un edificio abandonado, donde trataran de quitarse la vida mediante una intoxicación de monóxido de carbono y pastillas para dormir. Tumbados en el suelo, son interrumpidos por la niña y el equipo de demolición que se preparaba para demoler el edificio donde se encontraban. Tras su intento fallido de suicidio, tratarán durante todo el episodio suicidarse sin mucho éxito hasta que los tres se darán cuenta que, de hecho, ya estaban muertos (presuntamente por la inhalación de monóxido de carbono en el edificio abandonado). Durante más de la mitad del episodio, sin saberlo, habían estado vagando como fantasmas, lamentándose por su ineptitud incluso para quitarse la vida, pero no es hasta que se dan cuenta de su condición fantasmagórica, pese a que nada había cambiado realmente en ellos, que estallan en un alegre regocijo. Este irónico final nos indica que aunque nada haya cambiado realmente en ellos, el haber muerto les ha hecho sentir libres. Como fantasmas, no pueden ser vistos por el resto del mundo, sugiriendo así que su sentimiento de libertad proviene en realidad de su liberación como miembro de la sociedad y de sus correspondientes roles sociales, expectaciones y las pesadas miradas de los demás juzgando todo lo que uno hace. (Ozawa-de Silva, 2010:17)

Este ejemplo resulta coincidente con el modelo de grupo presentado por Nakane Chie y el espectro de polaridades regularizadoras de las relaciones entre el individuo y la sociedad (*omote* y *ura*, “delante” y “detrás”, y *hone* y *tatemae*, “real” e “ideal”) mencionadas anteriormente.

Además, esta tendencia suicida arraigada en el compromiso de estatus-rol solo se agrava en una sociedad donde todos sus miembros están bajo presión para elevar su estatus a través de logros académicos y profesionales. En este aspecto también, la cultura japonesa tiende a inducir a los jóvenes “status-dropouts”¹², tanto los que ya lo son como los que están en riesgo de convertirse en uno, hacia sentimientos de desesperación y autodestrucción (Sugiyama Lebra, 1976:199). En consecuencia, un suicidio cometido por uno de estos jóvenes, se podría relacionar no solamente con una problemática de esta índole (**compromiso de estatus-rol**), debido a su pobre o nulo rendimiento escolar, sino también a una problemática de **comunicación**, si con su muerte quería represaliar a sus profesores o escuela, o bien protestar contra el sistema de educación en su conjunto o contra sus padres por haberlo presionado demasiado dentro de una espiral de esclavitud académica, y de **cohesión**, frente a un sentimiento de desamparo en un mundo de rivalidad y competición (Sugiyama Lebra, 1976:200).

Por último, tan grave como un fracaso o error en el desarrollo de un rol, es la privación o desposeimiento del mismo debido, entre otras razones, a una enfermedad o a la ancianidad. El desposeimiento de un estatus o rol en una cultura como la japonesa y en unas circunstancias dadas por un “narcisismo de rol” no significa tan solo la pérdida del propio lugar o *bun* en la sociedad, así como tu contribución en ella, sino también la pérdida de tu propia identidad. Sobrevivir al desposeimiento de un estatus o rol, por tanto, se considera vivir en cierta manera al margen de la sociedad y supone convertirse en una pesada carga para la misma. De esta forma, uno optaría por cometer suicidio antes que ocasionar cualquier dificultad o complicación a los demás viviendo demasiado tiempo.

Siguiendo con esta lógica, según el historiador estadounidense Herbert P. Bix (1938 -), el suicidio del General Nogi (1912) podría haber ido más allá de un simple *junshi* para seguir en la muerte al emperador (suicidio por **cohesión**). Parece ser que dejó un poema y diez notas privadas de suicidio donde en una de ellas pedía perdón por quitarse la vida a cuatro miembros de su familia, incluida su mujer, y reconocía haber sopesado la idea de cometer

¹² Status-dropouts: Se definen como aquellos jóvenes de entre 16 y 24 años que no han completado la escuela superior (high school) y que en ese momento no están escolarizados en ningún centro.

suicidio desde que perdió su bandera reglamentaria en la guerra de Seinan (conocida también como Rebelión de Setsuma) en el 1877, una grave ofensa para un militar. También se lamentaba en ella por la pérdida de sus hijos y su avanzada edad; se sentía demasiado mayor como para volver a serle útil a su nación. Este sentimiento de inutilidad y la vergüenza de haber perdido su lugar en la sociedad japonesa, podrían haber contribuido a alimentar aún más sus aspiraciones suicidas.

*2.2.4. El concepto de *ikigai* en el suicidio japonés*

En todas estas clases de suicidio podemos apreciar una clara carencia o pérdida de *ikigai*, término japonés que podríamos traducir como “aquel que hace que valga la pena vivir” o “(nuestra) meta en la vida”. Tal y como observa Gordon Mathews (1996:728-741), en Japón, tras la Segunda Guerra Mundial, el principal *ikigai* para los hombres fue el trabajo y para las mujeres la familia y la crianza de los hijos. Sin embargo, “Having labored singlemindedly to rebuild Japan from ashes to economic superpower, many Japanese now seem to question whether working intently for one’s company or family is truly sufficient to base a life worth living on.” (Mathews, 1996:728). Subyacente a esta preocupación, continua Mathews, se halla la incógnita de lo que realmente representa el *ikigai* para los japoneses. Algunos estudiosos del tema lo definen como el concepto de “realización personal” (*jiko jitsugen*); otros lo vinculan más bien con la noción de *ittaikan* o “sentimiento de unidad (con...)” *per se*. De esta manera, el *ikigai* como *jiko jitsugen*, por una parte, implicaría el compromiso de un individuo con una realidad social que pese a que no forma parte del presente, cabe la posibilidad de materializarse en un futuro, mientras que, por otra parte, el *ikigai* como *ittaikan* implicaría el compromiso del individuo con algo o alguien –normalmente una empresa o la familia- ya existentes en el contexto social de la persona. A pesar de lo sorprendente que pueda resultar viniendo de una sociedad tan sociocéntrica como es la japonesa, el *ikigai* es individual y como tal, Mathews argumenta que el *ikigai* no es una cuestión relacionada tanto con las expectativas sociales sino con la elección de uno mismo para comprometerse con algo o alguien que ya forma parte de su presente o de su mundo imaginario. Por ejemplo, cuando para un japonés su *ikigai* no deviene del rol desempeñado en su empresa, este lo busca a otros niveles de su vida, ya sea en la familia, en un pasatiempo, etc. y el trabajo se

convierte en una mera cuestión de *shikata ga nai*, que en términos japoneses se entendería como “algo que no se puede remediar”, y que por tanto, se tiene que hacer guste o no. A su vez, es precisamente en este ejemplo también donde queda reflejada la idea que expone Gordon Mathews (1996:731) cuando argumenta, en torno a cómo se “consigue” un *ikigai*, que la sociedad japonesa no es una sociedad ni exclusivamente sociocéntrica, porque de ser así los japoneses encontrarían su *ikigai* de forma “natural” dentro del rol desempeñado en su grupo en vez de rechazarlo y anhelar uno distinto, ni mucho menos individualista: “The term *ikigai* is a testament to the fact that the self’s commitment to its existing social world in Japan is not automatic but must be earned.”

Podríamos relacionar estrechamente la pérdida del *ikigai* con el concepto de “narcisismo de rol”, mencionado anteriormente, en cuanto a la simbiosis entre el individuo y su rol en la sociedad y su *ikigai* en la vida. Tomemos por ejemplo el caso de los jubilados en Japón, quienes han dedicado gran parte de su vida a servir a su empresa y con ello, a cumplir con su papel esperado dentro de la sociedad. Tras tantos años de trabajo y devoción a la compañía, su vida corporativa se ha convertido prácticamente en toda su vida y el tener que desprenderse de su puesto de trabajo no solamente significa el abandono de un rol o posición sino también la pérdida a nivel social de la propia identidad y su *ikigai* o lo que hasta el momento había sido “lo que hacía que su vida valiera la pena vivir”. A estas circunstancias sumémosle la soledad y el vacío existencial que el jubilado encontrará en su hogar tras su retiro del mundo laboral: sus hijos, criados mayoritariamente por su mujer, ya habrán crecido y formado su propia familia, con un trabajo que los mantendrá ocupados gran parte del tiempo y unos hijos a los que educar, vestir y alimentar. Lo mismo pasa con las mujeres japonesas, la mayoría de ellas adoptando el rol de madres de familia y amas de casa como *ikigai* con el fin de ocuparse de los hijos y transmitirles los valores que más tarde necesitaran para amoldarse de forma exitosa a la sociedad japonesa.

Respecto a este tipo de casos, el autor comenta:

(Some) people's *ikigai* may indeed sustain until they die; but for most, their *ikigai* remained a shadow of their former years -having shed dream for role, the loss of role may leave only memories. (1996:739)

De esta forma, ahora teniendo en cuenta la noción de *ikigai*, si a sobrevivir al desposeimiento de un estatus o rol se consideraría, en cierta manera, vivir al margen de la sociedad y convertirse en una pesada carga para la misma, tal y como he explicado anteriormente, le sumamos la pérdida del propio *ikigai* o “aquel que da sentido a nuestra vida”, no sería tan extraño pensar que algunos individuos encontraran en la muerte una alternativa liberadora a una existencia sin un claro significado social dentro de una comunidad donde el *bun*, y por ende la pertenencia a un grupo, se erigen como pilares esenciales.

Con el análisis de las distintas clases de suicidio en Japón, basándonos en la tipología de suicidios presentada por Sugiyama Lebra, y el papel que tiene el concepto de *ikigai* en los mismos, podemos apreciar cómo de estrecha es la relación entre los distintos tipos y formas de suicidio japonés con el modelo de organización social descritos en la literatura del *nihonjinron* (sociedad homogénea, grupista y de relaciones verticales donde cada individuo debe saber ocupar su *bun*).

En el tercer y último apartado que vamos a ver a continuación, se examinará el concepto de la naturaleza en Japón, tanto su percepción como influencia en la sociedad japonesa, a través de los trabajos de Yuriko Saito, Masao Watanabe, Sébastien Penmellen Boret y Dolores P. Martínez. También se explicará qué es y dónde se encuentra el Bosque Aokigahara.

3. El concepto de la naturaleza en Japón

Cuando presentamos las siguientes ideas: “El hombre en armonía con la Naturaleza” y “El hombre contra la Naturaleza” o “El hombre por encima de la Naturaleza” y proponemos relacionar estas ideas con Oriente y Occidente, observamos cómo, sin lugar a dudas, la mayoría de nosotros teniendo que escoger, asociaría la primera a Oriente y la segunda y tercera a Occidente. Pero, ¿existe realmente algún motivo o razonamiento que fundamente estas conexiones o son meramente estereotipos infundados?

Es un lugar común en el género *nihonjinron* el gran amor que siente el país nipón por la naturaleza. Un amor que, tal como indica Watanabe (1974:279), se manifiesta en cada refinada apreciación de su belleza como por ejemplo en el arte del arreglo floral (*ikebana*), la tradición de ir a ver las flores de cerezo (*hanami*) o la creación de *haiku*, breves poemas japoneses de tres versos y diecisiete sílabas que generalmente se inspiran en la naturaleza y el asombro y la emoción que siente el poeta durante su contemplación.

Recuperando las tesis de Yuriko Saito (1985:239), este amor, además, se expresaría en el deseo japonés de acercar la naturaleza a su vida cotidiana en la medida de lo posible, ya sea por medio de las festividades estacionales, del cultivo y cuidado de bonsáis, del arte de la composición de un *bonkei* (盆栽), es decir, la composición de un paisaje en miniatura en una bandeja, o incluso de los diseños de los famosos *kimono*, cuyos motivos están normalmente inspirados en elementos de la naturaleza, ya sean flores o insectos como libélulas, o fenómenos naturales, como el oleaje o la neblina. Asimismo, la cocina japonesa es también conocida por intentar preservar las cualidades naturales inherentes de los ingredientes (no tan solo su sabor, sino también su aroma, textura, color y forma) el máximo posible, así como varias de sus artes y artesanías folclóricas.

Sin embargo, si hay un elemento en la cultura japonesa que ejemplifique mejor esta armonía entre el hombre y la naturaleza es su arquitectura. La arquitectura tradicional japonesa, tal y como menciona Saito (ídem), “is designed to harmonize with, rather than dominate, with its natural surroundings”. Teniendo en cuenta estas palabras, podríamos tomar las pagodas como ejemplo de un patrimonio arquitectónico tradicional nipón que

está en armonía con su entorno, ya que pese a haber sufrido fuertes terremotos como el Gran Terremoto de Hanshin Awaji (1995) que destruyó muchos edificios modernos de la región de Kobe, estas resistieron todas sus vigorosas sacudidas y se mantuvieron en pie hasta el día de hoy gracias a su estructura hecha de madera y su inteligente mecanismo. Eso se debe a que los arquitectos japoneses supieron beneficiarse de una de las principales características de la madera: su flexibilidad, su tendencia a combarse y no romperse cuando una fuerza es sometida sobre ella. Gracias a esta propiedad inherente de la madera, las pagodas japonesas han sido capaz de absorber la constante tensión sísmica del archipiélago y perdurar a lo largo de los años.

En resumen, tal predominio de la naturaleza en el arte, la cocina, la literatura y la arquitectura parece implicar, concluye Saito (ídem), que los japoneses tienen una relación muy íntima con la naturaleza y un amor especial hacia ella.

Esta relación, asimismo, también ejerce cierta influencia en la visión del mundo que albergan los japoneses. Mientras que en Occidente se establece una dicotomía entre “hombre” y “naturaleza”, en Japón, tal y como argumenta Saito (1985:242), la naturaleza y el hombre forman parte de una misma entidad. Saito respalda esta premisa citando las palabras de Masaharu Anesaki (1873-1949), considerado el padre de los estudios religiosos en Japón:

Both Buddhism and Shintoism teach that the things of nature are not essentially unlike mankind, and that they are endowed with spirits similar to those of men.

Entonces, ¿De qué manera se considera que la naturaleza es esencialmente lo mismo que el hombre en la tradición japonesa? Saito explica que existen dos formas en las que los japoneses se identifican con la naturaleza: Una es la que podríamos llamar “identificación emocional” y la otra es la identificación basada en la comprensión y la apreciación de la transitoriedad tanto del hombre como de la naturaleza (ídem). De esta manera, la identificación emocional se daría, por una parte, cuando el hombre ve reflejadas sus emociones y pensamientos en elementos y acontecimientos de la naturaleza y puede expresarlos a través de ellos. Por ejemplo, por medio del canto de un pájaro desde la rama de un ciruelo florido, el croar de una rana desde su charca, etc. Es decir, cuando el hombre

intuye la “esencia” o el “espíritu” del elemento o acontecimiento y puede empatizar con él (*mono no kokoro*), o bien, por otra parte, cuando el hombre es poseído por una emoción tan fuerte que experimenta una identificación con dichos elementos o acontecimientos de la naturaleza al describirlos mediante su emociones (*mono no aware*) (Saito, 1985:243). Para ilustrar estas ideas, Saito hace alusión a las palabras de Motoori Norinaga (1703-1801), un importante filólogo y crítico literario de la era de Edo, que hacía la siguiente comparación:

To see cherry blossoms in full bloom and to see them as beautiful flower is to know *mono no kokoro*. To recognize their beauty and to be moved by feeling that they are deeply beautiful is to know *mono no aware*.

Por otro lado, la identificación basada en la comprensión y apreciación de la transitoriedad tanto del hombre como de la naturaleza se fundamenta en la atracción inmediata que el hombre siente hacia los elementos que sabe que no van a permanecer iguales para siempre, como, precisamente, las flores de cerezo mencionadas por Motoori Norinaga. Esta transitoriedad es la que hace que valoremos y apreciemos aún más los elementos o los acontecimientos que experimentamos a lo largo de nuestra vida. Además, en el caso de Japón, este aprecio a la transitoriedad de la naturaleza parece ser que proviene de una consideración de carácter más metafísico: Del Budismo y de una de sus principales creencias que se difundió tras su introducción en el siglo VI. Esta creencia explica que todo, la naturaleza y el hombre, tarde o temprano cambia, ya sea por modificación, destrucción o muerte y es precisamente en esta asociación en términos de transitoriedad dónde reside la convicción de que naturaleza y hombre son esencialmente lo mismo, arraigados en un mismo principio de existencia (Saito, 1985:246-248). Higashiyama Kaiii (1908-1999), un importante artista contemporáneo japonés citado por Saito, lo describió así:

Nature is always changing. At the same time, we ourselves, watching nature change, are also changing day by day. Both nature and ourselves are rooted in the same fated, ever-changing cycle of birth, growth, decline and death. (1985:248)

Con esta identificación de la vida del hombre y la naturaleza, estudiosos como Saito afirman que los japoneses hallan una manera de justificar la transitoriedad de la vida en

sí misma. De esta manera, debido a que todo está en un constante flujo, no existe la posibilidad de escapar de este continuo cambio o modificación y el reconocimiento de ello lleva a la resignación y aceptación del dolor de la existencia humana.

Los Jardines Zen japoneses serían quizás el espejo donde poder ver reflejado no solo esta co-identidad entre hombre y naturaleza sino también ésta visión budista del mundo y la existencia humana. El mencionado supuesto deseo de los japoneses de acercar la naturaleza a su vida diaria comprende en estos jardines un pequeño cosmos ordenado según los criterios estéticos del *Sakuteiki* (Tratado sobre Diseño de Jardines), escrito durante el período de Heian (794-1185), y sus simbolismos. Entre estos principios estéticos, me gustaría destacar la “miniaturización” y el “préstamo de paisajes” (*shakkei*). Todos los jardines japoneses, sean de tradición budista Zen o no, son y representan una visión idealizada y en miniatura de la naturaleza donde las rocas pueden representar montañas y los pequeños estanques o la fina arena, en el caso de los jardines Zen, grandes mares (miniaturización). Además, a menudo están diseñados para incorporar los elementos paisajísticos de la naturaleza que hay más allá de sus muros, especialmente cuando se trata de jardines más pequeños, siendo estos normalmente colinas, árboles, entre otros. En eso se basaría la práctica del “préstamo de paisajes” o *shakkei* nombrada anteriormente, que demostraría una vez más cómo la tradición japonesa no pretende encerrar o dominar a la naturaleza, sino armonizar y convivir con ella.

La capacidad de capturar la esencia de la naturaleza y proyectarla a través de pequeños elementos naturales como rocas, arena, árboles, flores, bambú, etc. hace que los jardines japoneses sean distintivos y atractivos para todo aquél que se tome un momento para observarlos. Y es que se dice de los jardines japoneses que con su retahíla de simbolismos apelan al espíritu, a la mente y en resumidas cuentas, al mundo interior de cada uno en contraposición con los jardines occidentales que suelen estar optimizados, más que nada, para el atractivo visual. De esta manera, las rocas que se erigen verticalmente suelen representar el Monte Hōrai, el legendario hogar de los Ocho Inmortales de la mitología japonesa y china, el Monte Sumeru, la montaña sagrada de los cinco picos de la enseñanza budista, o una carpa saltando del agua, que simboliza la perseverancia y el esfuerzo. Por otro lado una o varias rocas dispuestas horizontalmente representan la tierra y la arena o

la grava el mar o un río que fluye. Las plantas del jardín también son escogidas con minuciosa rigurosidad ya sea por su época de floración, en el caso de las flores, o por su simbolismo religioso como el loto, planta sagrada en la tradición budista, o el pino, que representa la longevidad (*Japanese Garden*, s.f.).

Otros elementos que suelen incluirse en estos jardines son las linternas o faroles de piedra japoneses (*dai fūtsu*) y las fuentes de agua hechas de piedra y bambú (*tsukubai*). Las linternas o faroles de piedra japoneses (*dai fūtsu*) simbolizan los cinco elementos de la cosmología budista: La base sobre la que se erige la linterna y toca el suelo representa la tierra (*chi*), por encima de ella se encuentra la pieza que representa el agua (*sui*) y apoyándose sobre esta, la que encierra la luz o la llama de la linterna, que simboliza, no tan metafóricamente, el fuego (*ka*); por último, las dos piezas en la parte más alta de la linterna o farol, simbolizan el aire (*h*) y el vacío o espíritu (*m*). El conjunto de todas estas piezas quieren expresar la idea de que después de la muerte, nuestros cuerpos físicos volverán a su forma elemental y original (ídem). Por otra parte, las *tsukubai* o fuentes de agua hechas de piedra y bambú se colocaron originalmente en los jardines para que los visitantes se lavaran las manos y la boca con el agua suministrada por la pipa de bambú o *kikei* y un cucharón de madera (*hishaku*) antes de celebrar la ceremonia del té aunque hoy en día, a menudo, solo sirven como un elemento más de decoración. Asimismo, las *tsukubai* no solo pueden ser encontradas en los jardines, sino también en las entradas tanto de los templos budistas como de los sintoístas para purificar el cuerpo y el espíritu, en una práctica rituaria conocida como *temizu*, antes de entrar a los templos. Esta práctica, considerada una breve versión de un ritual más extenso de purificación, intenta simbolizar la unión entre el hombre y la naturaleza, y es que el agua se consagra como un importante elemento tanto en la tradición budista como sintoísta, no solo por su valor purificador sino también porque simboliza la vida, la forma más pura de alimento, el origen de todo (Brüesch, 2011:429) y también la muerte. De esta manera, el agua también juega un papel importante en los funerales japoneses, que a menudo suelen ser de tradición budista y sus características pueden variar mucho según la región, los antecedentes y la historia familiar, y el tipo de budismo que practique la familia. En los funerales budistas japoneses, cuando una persona muere o está en su lecho de muerte, sus familiares le humedecen los labios haciendo gala de una práctica conocida como “agua del último momento” (

matsugo-no-mizu). El cuerpo del fallecido es también lavado para dejarlo limpio de las impurezas que conlleva la muerte y vestido de blanco, y en su ataúd, entre otros objetos, se añaden seis monedas para que su espíritu pueda atravesar el Río de los Tres Cruces (*Sanzu-no-kawa*), río que deben cruzar en su camino a la otra vida según la creencia budista (*Japanese funeral*, s.f.).

3.1. Funerales en la naturaleza, la práctica del Tree Burial

Otra práctica funeraria cuyo principal protagonista es el agua sería el *shizens* o “entierro natural” que, en este caso, consiste en el esparcimiento de las cenizas del difunto en el mar (cuando no en la montaña), alternativa funeraria que muchos japoneses han tenido que considerar debido a los altos costes de un funeral budista¹³.

Sin embargo, como Sébastien Penmellen Boret apunta en su libro *Japanese Tree Burial: Ecology, Kinship and the Culture of Death* (2014), la práctica de *shizens* no proporciona un lugar fijo donde poder ir a visitar al difunto, hecho que desanima a muchos a celebrar este tipo de rito funerario. En esta disyuntiva, el *tree burial* o *jumokus*, la plantación de un árbol donde se han enterrado las cenizas como piedra conmemorativa, se erige como la mejor opción para todos aquellos que no solo no pueden permitirse un funeral budista sino que quieren “volver a la naturaleza” (*shinzen ni kaeritai*) o “descansar en la naturaleza” (*shinzen ni nemuru*), tal y como explica Penmellen Boret (2014:192-193): “They hold onto a non-sectarian sense of eternity as they hope to enter the cycle of nature through their ashes and be renewed through the generative process of nature”.

En Japón, el concepto de *tree burial* fue ideado en 1999 por Chisaka Genpō, el sacerdote principal de un templo budista Rinzai Zen ubicado en Ichinoseki. Chisaka Genpō explicó, comenta Penmellen Boret (2014:181), que su motivación para la creación de este nuevo

¹³ “The typical price of setting up a grave in central Tokyo is on average ten million yen (93,000 USD). This cost is inclusive of the tombstone, the gravesite and its maintenance fee. The price of a burial plot alone varies between 380 thousand (3,600 USD) and over five million yen (52,300 USD) per two square metres” (Penmellen, 2014:187)

ritual funerario venía de su ambición en contribuir y promover la rehabilitación del medio ambiente japonés, especialmente sus bosques, que tras la masiva industrialización japonesa, la creación de bosques industriales, la importación de plantas exóticas extranjeras, etc. han quedado severamente dañados. Muchos de los que deciden tener un *tree burial* en vez de un tradicional enterramiento budista son ávidos alpinistas o apasionados horticultores que sienten una particular afinidad con la naturaleza (ídem), otros simplemente se sienten atraídos por el proyecto ecológico porque sienten el nostálgico deseo de “volver a los valores tradicionales japoneses donde el ser humano era percibido como parte de la naturaleza y no solamente como su consumidor” (Penmellen Boret, 2014:182) y es que ciertamente las aspiraciones ecológicas de Chisaka Genpō constituyen una de las principales razones por la cual cada vez hay más japoneses interesados no solamente en estas prácticas funerarias sino en todo el proyecto que las rodea.

Parte de la experiencia del proyecto del *tree burial* incluye, además, la posibilidad de, por una parte, que el individuo pueda escoger libremente con quien quiere, y por ende con quien no quiere, ser enterrado o si simplemente quiere ser enterrado de forma individual, algo totalmente novedoso si se tiene en cuenta que en los cementerios budistas las tumbas son familiares y los nichos, por medio de un sistema patrilineal, se transmiten de generación en generación generando una gran carga económica y moral. Por otra parte, las sepulturas pueden ser celebradas tanto por un sacerdote budista, como sintoísta o cristiano y los que son enterrados en los cementerios *tree burial* pueden mantener sus nombres civiles (*zokumei*), inscritos en una tabla de madera plantada en el sitio del entierro, a diferencia de quienes reciben una sepultura budista, que deberán procurarse (pagando) un nombre póstumo que simbolizará el cambio de estatus del difunto (de vivo a muerto) y su conversión a ancestro. De esta manera, el *tree burial* se erige como una práctica funeraria alternativa que provee no solamente más flexibilidad para el difunto, sino también un acercamiento más personal e individual a la muerte. Sébastien Penmellen Boret comenta al respecto: “These new trends are not only representative of changes in memorial practices, but are also an indicator of the fact that Japanese people are becoming more aware of their right to fashion the celebration and memorialization of their own deaths.” (2014:191)

3.2 Japón y su relación dicotómica con la naturaleza

Las reiteradas afirmaciones sobre una armoniosa unión entre la sociedad japonesa y la naturaleza que hemos visto a lo largo de estos últimos apartados de autores como Saito o Watanabe, no encajarían con la imagen del Japón actual, moderno e industrializado, y nos obligaría a cuestionarnos el porqué de la existencia de numerosas centrales nucleares, la caza indiscriminada de ballenas y delfines, la deforestación de los bosques mencionada por Penmellen Boret, entre otros.

La antropóloga Dolores P. Martínez en su estudio “On the “Nature” of the Japanese Culture, or , Is There a Japanese Sense of Nature?” (2005) explica que aunque históricamente podemos encontrar diferentes actitudes hacia la naturaleza en Japón, estas siempre han estado estrechamente relacionadas con sus fines de producción.

Recuperando las tesis de los antropólogos Asquith y Kalland, la autora explica:

If we look at the Japanese relationship with the natural not only as a social construct, but also as a construct that has varied over time and region, and differed according to class, we might solve the puzzling dichotomy that represents the Japanese as being very sensitive to nature, but somehow also totally insensitive to the environment.

Asimismo, citando las palabras de Lévi-Strauss, Martínez (2005:187) comenta que no existe ningún tipo de naturaleza “cruda” sino que los humanos siempre estamos “cocinándola”. En otras palabras, para los japoneses la naturaleza es algo sobre lo que el individuo debe trabajar o actuar primero para que sea aceptable y por tanto, nunca se va poder experimentar en su forma original.

Un ejemplo de ello serían los jardines zen que hemos mencionado anteriormente. Estos jardines están pensados para convertirse, no solo en una imagen afín a la naturaleza capturando su esencia en un pequeño espacio, sino incluso, en ocasiones, representar la propia encarnación de los kami en los santuarios. Sin embargo, la organización “artificial” de sus rocas, árboles, flores, arena, bambú, etc. los desvirtuarían de cualquier sentido de “naturalidad” que se les quisiera atribuir, ya que no son más que una mera interpretación

y reproducción (normalmente estática) de una naturaleza “cruda”, silvestre, viva y dinámica. Es más:

While some kami seem to represent the very forces of nature itself, the representation of, the offering to, and the very beingness of these forces are to be found in made/manufactured objects.

Asimismo, también los ejemplos provistos por Watanabe, como el cultivo y cuidado de bonsáis o el arte de la composición de un *bonkei* (盆栽), la imitación de un paisaje en miniatura en una bandeja, no harían más que confirmar esta tendencia.

Martínez también sugiere que la relación que la sociedad japonesa tiene con la naturaleza es dicotómica, “from that which they can shape to that which cannot be controlled”. (ídem). La primera relación se basaría en una experiencia más estética de la naturaleza (*hanami*, *ikebana*, *bonkei*, bonsáis, etc.) mientras que la segunda se daría desde la experiencia de tener que lidiar con ella (terremotos, tornados, mala mar, etc.).

Por último, la antropóloga afirma que la imagen que se ha creado en torno a la idea de que la sociedad japonesa goza de una íntima y armoniosa relación con la naturaleza, no es más que otro rasgo distintivo que el discurso del *nihonjinron* pretende sumar al relato de cómo Japón se contrasta con Occidente. Sin embargo, si se tienen en cuenta casos particulares como la deforestación de los bosques japoneses comentada por Penmellen Boret, la caza indiscriminada de las ballenas y los delfines o la creación de islas artificiales como Odaiba, esta supuesta compenetración entre Japón y la naturaleza quedaría en entredicho.

Tras este repaso sobre la concepción de la naturaleza en la sociedad japonesa mediante las diferentes posturas existentes, unas más clásicas tendentes al esencialismo como las de Saito o Watanabe, y otras más dinámicas con enfoques más críticos como las de Dolores P. Martínez y los intelectuales que menciona, Asquith, Kalland y Lévi-Strauss, pasaremos a analizar el caso paradigmático que toma este trabajo: El Bosque Aokigahara.

3.3 El Bosque Aokigahara

En un país impregnado por el desarrollo, la tecnología y la industria, el Bosque Aokigahara, también conocido como “Mar de Árboles” (木の海 *Jukai*), es, sin lugar a dudas, un genuino oasis de naturaleza silvestre y uno de los últimos bosques vírgenes de Japón. Se encuentra entre la prefectura de Yamanashi y la de Shizuoka y cuenta con unos 30 km² de arboleda. Varios tipos de hongos crecen salvajemente en sus musgosas cuevas y por encima de él, se levanta la inmaculada figura del Monte Fuji, la montaña más famosa y sagrada de Japón. Además, el bosque se erige sobre una superficie formada principalmente por roca volcánica como consecuencia de los torrentes de lava que se crearon en la última y mayor erupción del Monte Fuji en el 864 EC.

Si bien este bosque es conocido por ser una concurrida atracción turística por sus imponentes vistas del Monte Fuji, también lo es por los numerosos suicidios que se cometen, año tras año desde 1950, entre su profunda maleza y que le han valido el nombre y la fama internacional de “El Bosque de los Suicidios”. Este fenómeno junto con el gran número de mitos y leyendas japonesas sobre los *Yokai* y *rei*¹⁴ que habitan en la espesura del bosque han inspirado cuantiosos argumentos de películas tales como *Forest of the Living Dead* (2011), *The Sea of Trees* (2015), *The Forest* (2016) entre otras.

La popularidad del bosque como lugar ideal para quitarse la vida se le atribuye tanto a la novela de Seichō Matsumoto, *Pagoda de Olas* (波の塔 *Pōto* p 1960), donde los protagonistas cometían suicidio en las profundidades del Mar de Árboles, como también a *El completo manual del suicidio* (1993) de Wataru Tsurumi, el cual no es sino una guía donde se describen con todo tipo de detalles distintos métodos para suicidarse y donde se recomienda el bosque Aokigahara como un lugar idóneo para cometer suicidio. De hecho, junto a muchos cuerpos hallados en el bosque por las batidas que se llevan a cabo cada año desde 1970 por policías, voluntarios y periodistas se han encontrado ejemplares de dicho manual.

¹⁴ Espíritus que se les ha negado el descanso eterno debido a una turbulenta muerte como el suicidio o la falta de una ceremonia funeraria adecuada.

Sin embargo, el registro de muertes en Aokigahara precede tanto a la fecha de la publicación de la obra de Matsumoto como a la de Tsurumi y se cree que durante el siglo XIX fue un lugar recurrente para practicar *ubasute* (うばすて), el gerontocidio de los ancianos por abandono en las montañas así como el de los parientes enfermos durante tiempos de hambruna o sequía.

En este estado de las cosas, el Bosque Aokigahara se encuentra hoy en día en uno de los primeros puestos de los lugares más populares del mundo para cometer suicidio, junto con el Puente de Nankín sobre el río Yangtsé (China), el Golden Gate Bridge de San Francisco (USA) y el Viaducto Príncipe Edward (Canadá).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, mediante la búsqueda bibliográfica y documental en el campo de la antropología y la historia cultural de Japón, hemos tratado de averiguar si existe una conexión cultural que explique una práctica tan específica como es la de desplazarse hasta un bosque para quitarse la vida.

Teniendo por objetivo contestar a esta incógnita, hemos examinado, en primer lugar, los principios básicos del *nihonjinron* y su discurso de la identidad nacional japonesa para poder comprender cómo se regulan las relaciones dentro de la sociedad nipona y cuáles son sus estructuras así como sus expectativas sociales. Con este análisis, trazaríamos un plano tanto psicológico como social en el que contextualizar los distintos tipos de suicidio que se dan en Japón.

En segundo lugar, se ha estudiado, por una parte, la esfera espiritual de las tres corrientes de pensamiento predominantes en el archipiélago (el sintoísmo, el budismo y el confucianismo) y sus percepciones sobre la vida y la muerte. En su estudio, hemos podido comprobar cómo de arraigadas siguen sus enseñanzas en el trasfondo, no tan solo cultural, sino también social de los japoneses: El sintoísmo en cuanto a su filosofía de vida, el budismo en cuanto a su actitud frente a la muerte y sus prácticas funerarias, y el confucianismo en cuanto a las reminiscencias de su tradicional código ético y social que aún siguen patentes en la organización de la sociedad.

Por otra parte, también en este segundo apartado, en vez de usar la clasificación de suicidio del reconocido sociólogo Émile Durkheim, hemos desarrollado la tipología de suicidio propuesta por la antropóloga Sugiyama Lebra (suicidio por frustración comunicativa, suicidio por una carencia de cohesión social y suicidio por un compromiso a un estatus-rol) ya que la autora fundamentaba esta clasificación en base a las estructuras sociales y psicológicas de los japoneses en concreto. En esta tipología no solo hemos podido observar como patrones sociales, mencionados a lo largo del primer apartado, se erigían como los puntos cardinales que delimitaban las distintas motivaciones e implicaciones de estos suicidios, sino también la gran importancia de dimensión cultural

japonesa en las formas de suicidarse (por ejemplo, el caso paradigmático de los grupos de suicidio de internet o los *oyako-shinj* en la que importancia del grupo persiste incluso en una práctica tan extrema e individual como es el suicidio). A su vez, hemos podido comprobar la estrecha relación que guardan estos suicidios, especialmente los motivados por un “narcisismo de rol”, la carencia o pérdida de *ikigai*.

Por último, se ha analizado el concepto de la naturaleza en la cultura y sociedad japonesa desde distintos puntos de vista. Por una parte, posturas más clásicas y esencialistas, cercanas al discurso distintivo de la identidad nacional japonesa del *nihonjinron*, y por otras, posturas más dinámicas y críticas que, si bien podían aceptar hasta cierto punto la relevancia de la naturaleza en la cultura japonesa, esta debía entenderse, no por una completa y armoniosa compenetración con esta (imposible de entender en una sociedad tan moderna e industrializada como la japonesa) sino por una relación dicotómica que se entiende en términos de una naturaleza que se puede “moldear” o “controlar” y una que no, estas son las fuerzas de la naturaleza como los terremotos o tornados.

En cuanto a la cuestión sobre la que gira en torno mi trabajo, “existe una relación cultural entre la sociedad japonesa y el acto de desplazarse a un bosque para cometer suicidio?”, mi respuesta es sí. Tal y como hemos podido corroborar a lo largo de mi trabajo, el trasfondo cultural de una sociedad debe ser considerado en el análisis de un fenómeno social y psicológico como el suicidio, sin él no podría entenderse.

La naturaleza, por ejemplo, constituye un elemento recurrente en la esfera metafísica y espiritual del imaginario japonés y sus percepciones sobre la vida y la muerte (sintoísmo y budismo) y se demuestra, por ejemplo, en el creciente fenómeno del *Tree Burial*.

Por otra parte, el hecho de desplazarse hasta un lugar tan apartado y remoto como es el Bosque de Aokigahara, también conocido como “Mar de Árboles” (青木原の森), podría interpretarse también como una especie de acto de “rebeldía” que rompería con una de las nociones más básicas de la organización social establecida en la sociedad japonesa: el grupismo. Este indicador socio-cultural nos alertaría de que algo no va bien del todo en esta sociedad.

El solo hecho de que el nombre por el que se conoce popularmente el bosque en Japón “Mar de Árboles”, resulta interesante en cuanto a su relación con la simbología budista: En el budismo, el agua es símbolo no sólo de la vida o de “origen” sino también de la muerte. En el deseo de ir a morir en el “Mar de Árboles” podría subyacer, no sólo la idea de “muerte” en sí, sino también el anhelo de renacer, el origen de una vida nueva.

Sin el conocimiento del trasfondo socio-cultural de la sociedad japonesa, nos quedaríamos sólo con la imagen de alguien que ha querido ir a un lugar apartado y tranquilo para cometer suicidio. Sin embargo, gracias a los conocimientos adquiridos a lo largo de este trabajo, uno está más cerca de poder entender las motivaciones que se esconden tras los suicidios en el Bosque de Aokigahara.

Bibliografía

Obras consultadas

BBC (2009) *Core stories of Shinto*, Religions,
http://www.bbc.co.uk/religion/religions/shinto/texts/stories_1.shtml

BBC (2009) *Harae - purification rites*, Religions,
<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/shinto/ritesrituals/harae.shtml>

BBC (2009) *Rites of life: funerals*, Religions,
<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/shinto/ritesrituals/funerals.shtml>

BARONI, Helen J. (2002) *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing Group, Inc. (ed.), Nueva York

BENEDICT, Ruth (1946) *El crisantemo y la espada: Patrones de la cultura japonesa*, Alianza editorial: El libro de bolsillo (2013), traducción por Javier Alfaya.

BIX, Herbert (2000) *Hirohito and the Making of Modern Japan*, Diane Publishing Company: 42-43

BREEN, John, TEEUWEN, Mark (2010) *A new history of Shinto*, Chichester, England : Wiley-Blackwell: 1

BRÜESCH, Peter (2011) *Water - its significance in science, in nature and culture, in world religions and in the universe* · <https://www.research-collection.ethz.ch/bitstream/handle/20.500.11850/152589/eth-2577-11.pdf?sequence=11&isAllowed=y>

CLASSROOM Leaf Group, *Buddhist-Funerals-Water*,
<https://classroom.synonym.com/buddhist-funerals-water-12086076.html>

DOERNER, David L. (1977) “Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity” *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 4, No. 2/3 pp. 151-182 https://www.jstor.org/stable/30233137?seq=1#page_scan_tab_contents

DOI, Takeo (1973) *The anatomy of dependence*, Kodansha Usa, Inc, traducción de John Bester.

DURKHEIM, Émile (1897) *El Suicidio* , Editorial Akal (2008), Tres Cantos, España

EASTHAM, Todd R. (1985) *Family suicide: a tapestry of love and death*, UPI Archives
<https://www.upi.com/Archives/1985/06/16/Family-suicide-a-tapestry-of-love-and-death/8220487742400/>

ENGLER, Steven, PRICE GRIEVE, Gregory (2005) *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*, De Gruyter: 95

FERNAUD, Pedro (1985) *o R c u k » p " { " O w g Inforgie'Sefngnäl&TVE j k o c ö* .
https://www.youtube.com/watch?v=mi2dmoNL5_Y

GILHOOLY, Rob (2011) *o K p u k f g " L c r c p .Japantimes7e Retfiegend H q t g u v ö*
March 2017, <https://www.japantimes.co.jp/life/2011/06/26/general/inside-japans-suicide-forest/#.XL9QXiIzbIU>

GUARNÉ, Blai (2013) *o E q p h k i w t c-espaciulps japoñ'esasquenak q*
aproximación tentativa a la polaridad de uchi- u q vApñales del Museo Nacional de
Antropología, XV/2013, pp 102-119

GUARNÉ, Blai, (2018) *o K f g p f k yf e yf t u q " { " Antropología de Japón, e k » p ö* .
Biblioteca de Estudios Japoneses, Edicions Bellaterra

GRAPARD, Allan G (2011) *oP c v w t g " c p f " E wKyotoJournal" k p " L c r c p ö* .
<https://kyotojournal.org/culture-arts/nature-and-culture-in-japan/>

HONGO, Jun (2014) *o U w k e k f g " k u " u q o g v k o g u " o g c p u " q h " c v q p*
Street Journal, <https://blogs.wsj.com/japanrealtime/2014/08/05/suicide-is-sometimes-means-of-atonement-in-japan/>

ITO, Masami (2008) “Diet officially declares Ainu indigenous”, *The Japan Times*,
<https://www.japantimes.co.jp/news/2008/06/07/national/diet-officially-declares-ainu-indigenous/#.XPWK03HtaUk>

IWATSUKI, Zennosuke, TSUTOMU Kodama (1961) *Economic Botany*. 3rd ed. Vol. 15. New York: Springer. Print. Mosses in Japanese Gardens

JOHNSON, Judy A. (2013) *o D w f f jWorld Religion Profiles* (Online Edition),
Salem Press.

KASULIS, Thomas (2019) “Japanese Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N.Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/japanese-philosophy/>
<https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>

KATOO, Shuuichi (1987) *o G n " e q g ē g r v q w g t Esgudias pho AsLa y r » p ö* .
África, vol.22, núm 1 (71)

KYODO (2019) “Japan enacts law recognizing Ainu as indigenous, but activists say it falls short of U.N. declaration” *The Japan Times*,

<https://www.japantimes.co.jp/news/2019/04/19/national/japan-enacts-law-recognize-ainu-indigenous-despite-criticism-ethnic-group/#.XPWLjnHtaUk>

LAH, Kyung "F g u r g t c v g " L c r c p g u g, CNN Ng c f " v q ") u w k e k f g " k
<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/03/19/suicide.forrest.japan/>

LANZACO Salafranca, Federico (2007), *U j k p v q a o k p q " G g " n q u " f k q u g u Japón: Identidad, identidades*. Universidad de Sophia (Tokyo)

LEE, John M. (1972) "Kawabata, Japanese Novelist Who Won Nobel Prize, a Suicide" The New York Times Archives
<https://www.nytimes.com/1972/04/17/archives/kawabata-japanese-novelist-who-won-nobel-prize-a-suicide-nobel.html>

MARTÍNEZ, Dolores P (2005 + " ō Q p " v j g " ō P c v w t g ō " q h " " L c r c p g u g " U g p AuCgnipanion"tPthe AnthropolAgō Japan, Jennifer Robertson (ed.), Blackwell Publishing Ltd.

MATHEWS, Gordon (1996) "V j g " U v w h h " q h " F t g c o JapaneHe c f k p i < " ō U g n, Ethos Vol. 24, pp. 718-747

MAX (2013) *10 Most Popular Suicide Spots on Earth*, Best School Counseling Degrees
<http://www.bestschoolcounselingdegrees.com/10-most-popular-suicide-spots-on-earth/>

McMILLENS, Marilyn M., KAUFMAN, Phillip (1993) *Dropout Rates in the United States: 1993*, National Center For Education Statistics, U.S. Department of Education, Office of Educational Research and Improvement.

MEANEY, Thomas (2006). "Exiting Early: Is life worth living? The question is perennial. The answers include 'no'". The Wall Street Journal.

NAKANE, Chie (1970) "Japanese Society" University of California Press, Berkeley and Los Angeles

NELSON, John (1996) "A Year in the Life of a Shinto Shrine" University of Washington Press, pp. 7-8.

NIPONIA n°33 (2005) Five-story Pagodas: Why Can't Earthquakes Knock Them Down?, <https://web-japan.org/nipponia/nipponia33/es/topic/index.html>
<https://web-japan.org/nipponia/nipponia33/es/topic/index02.html>

ODIN, Steve (1996) "The social self in Zen and American Pragmatism" State University of New York Press, Albany, USA

OHNUKI-TIERNEY, Emiko (1984) "Illness and culture in contemporary Japan: An anthropological view" Cambridge University Press (ed.), Cambridge, United Kingdom

- OZAWA-DE SILVA, Chikako, (2010) *U j c t g f " F g c v j < " U g n h . " U q e k c n k U w k e k f g , "Förhörling in Transcultural Psychiatry*, vol.47, no.3
- OZAWA-DE SILVA, Chikako, (2008) *V q q " N q p g n { " V q " F k g " C n q p g < " K p c p f " G z k u v g p v k c nCultura, Mediginte knd Psycchapy,"32:516-551p ö .*
- PALACIO, Andrés Felipe (2010) *N c " e q o r t g p u k » p " e n " u k e c " f g n " u F w t m j g k o " c ",Affektia Sociatis m°12,fUiversidad de Antioquia, pp 01-12*
- PENMELLEN BORET, Sébastien (2008) *C p " c p v j tstqdy af anJapanksætneen " d w t k c n 0 " G p x k t q p o gMontalityJouknat, ppjl 77-199 " c p f " f g c v j ö*
- PÉREZ, Ai Faithy (2015) *The complicated rituals of Japanese Funerals ö*[Entrada de blog]. Recuperado en <https://savvytokyo.com/the-complicated-rituals-of-japanese-funerals/> [Consultado el 25 de febrero]
- PICKEN, Stuart D.B. (1994) *"Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings ö*(Resources in Asian Philosophy and Religion) : xxii
- RUSSELL, R. , METRAUX, D. AND TOHEN, M. (2016), *E w n v w t c n " k p h n w g p e g u w k e k f g "Pkyqhiätlly Clin. Nqröösöi.,* 71: 2-5. DOI:10.1111/pcn.12428
- SAITO, YURIKO (1985), "The Japanese Appreciation of Nature", *British Journal of Aesthetics*, Vol.25, N.3.
- SHARMA, Nitasha (2015) *R g t e g r v k q p " q h " n IOSRgJöuonql öf " f g c v j " k p Humanities and Social Science (IOSR-JHSS), Vol.20, Issue 8, Ver. IV (Aug.2015), pp.30-42, e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845, www.iosrjournals.org*
- SUGIYAMA LEBRA, Takie (1976) *"Japanese Patterns of Behavior ö* University of Hawaii Press Honolulu.
- THE ECONOMIST (2016) *"Deep in the woods ö*
<https://www.economist.com/asia/2016/01/28/deep-in-the-woods>
- THE INDEPENDENT (2000) "Japan's harvest of death"
<https://web.archive.org/web/20080424021245/http://www.independent.co.uk/news/world/asia/japans-harvest-of-death-635356.html>
- TUCKER, John (2018) "Japanese Confucian Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/japanese-confucian/>
- WATANABE, Masao (1974) *"The Conception of Nature in Japanese Culture ö*
 Science, American Association for the Advancement of Science
<https://science.sciencemag.org/content/183/4122/279>

WIKIPEDIA (s.f) *List of suicide sites*,
https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_suicide_sites

WILLIAMS, George (2004) “*Shinto (Religions of the World)*” Chelsea House Pub: 4-5

WOODWARD, William P. (1972) “*The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*” (ed.) E.J Brill (ed.), Leiden, Holanda

XINZHONG Yao (2003). “*El confucianismo*” Madrid: Akal Cambridge. ISBN 978-84-8323-133-3.

YOSHIOKA, Eiji, (2016) “*Uwkek-economic and non-economic Inequalities, Gender, and Psychiatric Disorders Commentary: Educational Levels and Risk of Suicide in Latin America*” *Journal of Epidemiology and Preventive Medicine* 2016;26(6):277-278 DOI: 10.2188/jea.JE20160082

YOSHITOMO, Takahashi, BERGER, Douglas, (1996) “Cultural dynamics and suicide in Japan”, *Suicide and the Unconscious*, Leenars A. and Lester D. (Eds.), Northvale, Jason Aronson, pp.248-258.

YOUNG, Jerome, (2002) “Morals, suicide, and psychiatry: A view from Japan”, *Bioethics* ISSN: 0269-9702, vol. 16, núm 5.

YOUNG, David, YOUNG, Michiko (2005) *The Art of the Japanese Garden*, Tuttle Publishing. ISBN-10: 0804835985