

Ruth Benedict
El crisantemo
y la espada



Antropología
Alianza Editorial

Ruth Benedict

El crisantemo y la espada

Patrones de la cultura japonesa



El libro de bolsillo
Antropología
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*

TRADUCTOR: Javier Alfaya

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1974

Primera edición en «Área de conocimiento: Ciencias sociales»: 2003

Tercera reimpresión: 2006

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1946 by Ruth Benedict

© 1974 renewed by Donald G. Freeman

© 1989 foreword by Ezra F. Vogel

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1974, 2003, 2004, 2005, 2006

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 84-206-5585-6

Depósito legal: M. 37.215-2006

Impreso en EFCA, S.A.

Printed in Spain

Prefacio

A raíz de su publicación en 1946, *El crisantemo y la espada* cosechó un éxito fulgurante. Entonces más de medio millón de soldados estadounidenses seguían desplazados en el Japón como parte de las fuerzas de ocupación, mientras que varios millones habían luchado durante años contra esta pequeña nación insular. No obstante, aparte del importante estudio de John Embree sobre una aldea japonesa, *Suye Mura*, y de su obra *Japanese Nation*, no había ningún otro estudio de ciencias sociales sobre Japón que merezca la pena destacar. Al ser el primer estudio importante que trataba de describir la idiosincrasia y la mentalidad japonesas, *El crisantemo y la espada* se convirtió inmediatamente en un clásico.

Ruth Benedict y Margaret Mead eran consideradas las dos antropólogas más importantes del momento. Mead era brillante, agresiva, controvertida. Benedict también, pero era más sutil, sofisticada y moderada. Sin embargo, a su manera, tenía la misma capacidad que Mead para ocupar un primer plano. Su famosa obra *Patterns of Culture* había constituido un importante avance para la comprensión de las actitudes subyacentes y los sistemas de pensamiento y comportamiento de diferentes culturas.

El crisantemo y la espada intentó aplicar al Japón el enfoque elaborado en *Patterns of Culture*. Pero en 1944, cuando comenzó su investigación, Estados Unidos estaba en guerra con el Japón, lo que impedía llevar a cabo un trabajo de campo en dicho país. Los especialistas en ciencias sociales que integraban los equipos de investigación en la Oficina de Información de Guerra (Office of War Information) y la Oficina de Estudios Estratégicos (Office of Strategic Studies) en Washington, preocupados por la imposibilidad de realizar un trabajo de campo de primera mano, fijaron una serie de técnicas para el «estudio de la cultura a distancia». Aunque la «cultura a distancia» disfrutó del prestigio de

una moda académica válida, el método no difería tanto del que suele utilizar cualquier historiador: servirse de las fuentes escritas del modo más creativo e imaginativo posible. Pero añadía un componente nuevo: la entrevista.

Benedict se benefició de la investigación que el Gobierno estadounidense llevaba a cabo entonces sobre el Japón y, de hecho, muchos de sus compañeros de trabajo pensaron que no había reconocido suficientemente sus aportaciones. Su principal herramienta de trabajo eran las entrevistas a los inmigrantes japoneses que llegaban a Estados Unidos. Recuerdo que algunos de aquellos informadores me explicaban cómo se sentían después de hablar con ella día tras día, a la hora de comer. Admiraban la minuciosidad de sus preguntas pero les atemorizaba el acusado empeño de Benedict en profundizar en todos los aspectos relacionados con sus sentimientos y experiencias. Tenían la impresión de que ella quería escuchar, una y otra vez, hasta el más mínimo detalle que ellos pudieran recordar. Recordaban el agotamiento y el alivio que sentían cuando los dejaba marcharse al final de la comida.

Durante años, se consideró *El crisantemo y la espada* como la obligada introducción a la idiosincrasia y el temperamento japonés. En los años cincuenta había muy pocos libros sobre Japón y todo el mundo leía a Benedict. Hoy, en cambio, existen cientos de estudios pero el lector no sabe por dónde empezar. Ahora, que contamos con tantas y tan buenas investigaciones, resulta mucho más fácil contemplar la obra de Benedict desde una perspectiva histórica como un brillante estudio sobre el Japón de la Segunda Guerra Mundial. Benedict quería averiguar por qué los japoneses estaban dispuestos a seguir luchando aun cuando sabían que estaban perdiendo la guerra, por qué estaban dispuestos a morir antes que dejarse capturar. Le desconcertaban las paradojas que observaba: un pueblo que podía ser cortés e insolente a la vez, rígido y al mismo tiempo permeable a las innovaciones, sumiso y sin embargo difícil de controlar desde arriba, leal y a la vez capaz de traicionar, disciplinado y, en ocasiones, insubordinado, dispuesto a morir por la espada y a la vez tan afectado por la belleza del crisantemo.

Quizás lo que más interés despertara en *El crisantemo y la espada* fuera el análisis de Benedict de la vergüenza y la culpa. Intrigaba a la autora el hecho de que los japoneses fueran extremadamente sensibles a la opinión de los demás, mientras que las normas interiorizadas y estandarizadas sobre lo bueno y lo malo les preocupaban mucho menos. Gracias al estímulo de sus preguntas, se publicaron docenas de artículos eruditos en los que se definía y redefinía la relación entre la culpa y la vergüenza en la cultura japonesa. La muerte, a finales de la década de los cuarenta, de los dos principales expertos en la materia, John Embree y Ruth Benedict, cuando estaban a punto de alcanzar la

plenitud en su carrera, supuso un duro golpe para los estudios sociales sobre Japón.

No obstante, los pocos científicos sociales occidentales que realizaron sus trabajos de campo en el Japón durante los años cincuenta y sesenta, pensaban que Benedict llevaba demasiado lejos sus observaciones. Presentaba a los japoneses como demasiado rígidos, demasiado encorsetados por el deber y la posición social, demasiado entregados a la ideología y demasiado preocupados por su reputación. «Cada saludo, cada contacto», escribió, «debe indicar el grado de distancia social entre los hombres.» Aquellos de nosotros que llevamos a cabo estudios en el país, descubrimos que los japoneses eran más espontáneos, más amantes de la diversión y más relajados. Nos parecía que Benedict, en su esfuerzo por fijar esquemas, primaba las imágenes más rígidas de sus entrevistados.

Los estereotipos estadounidenses sobre los japoneses han cambiado mucho desde la Segunda Guerra Mundial, pasando de la imagen del enemigo dentado y de piernas arqueadas, a la de la encantadora y gentil geisha, y de ésta a las del contemplativo maestro zen y el diligente hombre de negocios y, finalmente, a las del turista con la cámara en ristre y el banquero arrogante. Quizás no sea por casualidad que este estudio de Benedict sobre los decididos combatientes, realizado en tiempo de guerra, vuelva a atraer el interés de los estadounidenses, algunos de los cuales empiezan a sentirse menos complacientes ante los resueltos exportadores japoneses que están adquiriendo sus propiedades.

Si Benedict viviera, quizá se quedaría tan sorprendida ante el éxito económico del Japón como lo están hoy sus compatriotas. En 1946, cuando muchos japoneses eran tan pobres que sufrían de malnutrición, su cauta conclusión fue que «los japoneses tienen un largo camino por delante, sin duda, pero [sin rearme] tienen la oportunidad de elevar su nivel de vida». Efectivamente. Es posible que Benedict sobrestimase la preocupación de los japoneses por el deber, la disciplina y su disposición al sacrificio, pero también pudiera ser cierto que aquellos de nosotros que vimos a los japoneses en sus casas y en sus horas libres en los años cincuenta, menospreciásemos su determinación.

En cierto modo, resulta irónico que se recuerde más a Benedict por su estudio «a distancia» sobre el Japón que por su trabajo de campo. Y, por paradójico que parezca, los esfuerzos de Benedict por comprender desde lejos los esquemas de comportamiento japoneses pueden haberse aproximado más a una identificación de algunos rasgos permanentes de este pueblo que muchos estudios de campo, que muestran una imagen mucho más matizada, detallada

y humana del Japón. Los misterios del carácter japonés han quedado desvelados para aquellos que quieren conocerlos, y el caso es que quizás resulte tan crucial comprender a los japoneses hoy, cuando el progreso del país está representado por contingentes de ejecutivos trajeados, como cuando avanzaban vestidos con sus uniformes caqui.

EZRA F. VOGEL

Nota de agradecimiento

Los japoneses, hombres y mujeres, que, nacidos o educados en el Japón, vivían en los Estados Unidos durante los años de la Segunda Guerra Mundial pasaron por momentos muy difíciles debido a la desconfianza de los americanos. Por ello, me complace testimoniar aquí que agradezco profundamente su amabilidad y la ayuda que me prestaron en la época en que estaba reuniendo material para este libro.

A todos ellos les doy las gracias, y especialmente a mi colega de entonces Robert Hashima, quien, nacido en Norteamérica y criado en el Japón, optó por volver a los Estados Unidos en 1941. Estuvo en un War Relocation Camp (campo de concentración), y le conocí cuando vino a Washington para trabajar en el departamento de asuntos bélicos del Gobierno americano.

También tengo que dar las gracias a la Oficina de Información de Guerra, que me encomendó el trabajo que constituye este libro, y especialmente al profesor George E. Taylor, subdirector de Asuntos del Lejano Oriente, y al comandante Alex H. Leighton, MC-USNR, quien presidía la sección de Estudio de la Moral Extranjera.

Estoy muy agradecida también a todos aquellos que leyeron el manuscrito, ya sea total o parcialmente; al comandante Leighton, al profesor Clyde Kluckhohn y al doctor Nathan Leites, miembros de la Oficina de Información de Guerra en la época en que yo trabajaba sobre el Japón y quienes me ayudaron de diversas maneras; al profesor Conrad Arensberg, a la doctora Margaret Mead, a Gregory Bateson y a E. H. Norman. Les estoy muy agradecida por sus sugerencias y ayuda.

RUTH BENEDICT

1. Destino: el Japón

El Japón fue el enemigo más enigmático con que se enfrentaran los Estados Unidos en una contienda. En ninguna otra guerra contra un enemigo poderoso había sido necesario tener en cuenta unos modos de actuar y de pensar tan profundamente diferentes. Al igual que la Rusia zarista antes que nosotros, en 1905, luchábamos contra una nación perfectamente armada y adiestrada que no pertenecía a la tradición cultural de Occidente. Era obvio que para los japoneses no existían las convenciones bélicas que las naciones occidentales habían llegado a aceptar como hechos humanos naturales, lo cual convertía a la guerra del Pacífico en algo más que una serie de desembarcos en las playas isleñas, en algo más que un insuperable problema logístico: en realidad, el problema principal estaba en la propia naturaleza del enemigo. Debíamos, ante todo, entender su comportamiento para enfrentarnos con él.

Las dificultades eran grandes. Todas las descripciones del carácter japonés que se han hecho durante los setenta y cinco años desde que el Japón abriera sus puertas al mundo van acompañadas de la frase «pero también son...», con una frecuencia nunca empleada al describir otra nación del mundo. Cuando algún observador competente escribe sobre cualquier otra nación y dice que sus habitantes son corteses en grado sumo, no se le ocurre añadir «pero también son insolentes y autoritarios»; si dice que son rígidos en sus normas de comportamiento, no agrega «pero también se adaptan fácilmente a las innovaciones, por extrañas que éstas sean»; si dice que un pueblo es dócil, no explica a continuación que es difícil de controlar desde arriba. Si afirma que es leal y generoso, no dice después «pero también traicionero y rencoroso». Cuando dice que los nativos de un país son valientes por naturaleza, no nos habla a continuación de su timidez. Si comenta que actúan teniendo siempre en mente las opiniones de los demás, no agrega que tienen una conciencia

rigurosísima. Al describir la disciplina estricta de un ejército, no se contradice a continuación explicando la forma en que los soldados actúan por su cuenta, llegando incluso a la insubordinación. Si describe a un pueblo que estudia con pasión la cultura de Occidente, no menciona su ferviente conservadurismo. Cuando escribe un libro sobre una nación consagrada al culto popular de la estética, que concede grandes honores a actores y artistas y que hasta el cultivo de los crisantemos considera como un arte, no es corriente que necesite un libro adicional sobre el culto a la espada y el supremo prestigio del guerrero.

Sin embargo, todas estas contradicciones constituyen la trama y urdimbre de los libros sobre el Japón, y son ciertas. Tanto la espada como el crisantemo forman parte de la imagen. Los japoneses son, a la vez, y en sumo grado, agresivos y apacibles, militaristas y estetas, insolentes y corteses, rígidos y adaptables, dóciles y propensos al resentimiento cuando se les hostiga, leales y traicioneros, valientes y tímidos, conservadores y abiertos a nuevas formas, preocupados excesivamente por el «qué dirán» y, sin embargo, propensos al sentimiento de culpa, incluso cuando los demás no saben que han dado un paso en falso; soldados en extremo disciplinados, pero con tendencia también a la insubordinación.

En el momento en que para los Estados Unidos llegó a ser tan importante comprender al Japón, estas contradicciones y muchas otras igualmente notorias no podían pasarse por alto. Nos enfrentábamos con una serie de interrogantes: ¿Qué harían los japoneses? ¿Sería posible que capitularan sin tener que invadirles? ¿Deberíamos bombardear el palacio del emperador? ¿Qué podíamos esperar de los prisioneros de guerra japoneses? ¿Qué debíamos decir en nuestra propaganda a las tropas japonesas y a los habitantes del Japón, con objeto de salvar vidas americanas e impedir la decisión japonesa de luchar hasta el último hombre? Hubo violentos desacuerdos entre aquellos que mejor conocían a los japoneses. Cuando llegara la paz, ¿sería necesario imponer al pueblo japonés una ley marcial perpetua para mantener el orden? ¿Debía prepararse nuestro Ejército para luchar contra grupos irreductibles atrincherados en las escarpaduras de cada montaña japonesa? ¿Tendría que producirse en el país una revolución del tipo de la Revolución Francesa o de la rusa para que fuera posible la paz internacional? ¿Quién la llevaría a cabo? ¿Sería el exterminio de los japoneses la única alternativa? Las respuestas eran de vital importancia.

En junio de 1944 fui designada para realizar un estudio sobre el Japón. Se me pidió que utilizara todas las técnicas posibles de la antropología cultural para explicar cómo eran los japoneses. Durante los primeros días de aquel verano, nuestra ofensiva contra el Japón había empezado a mostrarse en su verdadera magnitud. En los Estados Unidos se decía que la guerra duraría por

lo menos tres años, acaso diez, quizá más. En el Japón se aseguraba que iba a durar cien. Afirmaban que los americanos habían tenido victorias locales, pero que Nueva Guinea y las islas Salomón se hallaban a miles de millas de sus propias islas. Sus comunicados oficiales apenas habían admitido las derrotas navales, y los japoneses seguían considerándose vencedores.

Pero en junio la situación empezó a cambiar. Se abrió el segundo frente en Europa, y la prioridad militar que el Alto Mando había concedido al teatro europeo durante dos años y medio resultó por fin beneficiosa. Se preveía el final de la guerra contra Alemania. En el Pacífico, nuestras fuerzas desembarcaron en Saipán, gran operación que presagiaba ya la consiguiente derrota japonesa. A partir de ese momento, nuestros soldados iban a enfrentarse con el Ejército japonés en puntos cada vez más próximos. Y sabíamos muy bien, por la lucha en Nueva Guinea, en Guadalcanal, en Birmania, en Attu, Tarawa y Biak, que nos enfrentábamos a un enemigo formidable.

Por tanto, en junio de 1944 era vital hallar respuesta a una multitud de preguntas sobre nuestro enemigo, el Japón. Era importante saber si la solución al conflicto sería militar o diplomática, si sería resuelto por medio de la alta política o por medio de octavillas arrojadas detrás de las líneas japonesas. En la lucha desesperada que el Japón estaba llevando a cabo, nos era necesario conocer no sólo los objetivos y motivaciones de quienes ostentaban el poder en Tokio, no sólo la larga historia del Japón y las estadísticas económicas y militares; también debíamos saber hasta qué punto podía contar su Gobierno con el pueblo. Debíamos tratar de comprender la mentalidad de los japoneses, sus emociones y las líneas de conducta correspondientes a esas formas de pensar y sentir. Había que conocer las motivaciones que se ocultaban tras sus actos y opiniones. Debíamos dejar de lado, por el momento, las premisas sobre las que nosotros, americanos, actuábamos y evitar por todos los medios el suponer que, en una situación determinada, ellos reaccionarían del mismo modo que nosotros.

Mi tarea era difícil. Los Estados Unidos y el Japón estaban en guerra, y en tiempo de guerra resulta fácil condenar las actitudes del enemigo, pero difícil tratar de ver cómo percibe el enemigo las cosas a través de sus propios ojos. Y, sin embargo, esto era lo que había que hacer. La cuestión era determinar cómo se comportarían los japoneses, no cómo nos habríamos comportado nosotros en su lugar. Había que intentar utilizar el comportamiento japonés en la guerra como una ventaja que se me ofrecía para comprenderles, no como una desventaja. Y tenía que considerar este comportamiento como un problema cultural, no como un problema militar. En la guerra, como en la paz, los

japoneses actuaban según su carácter. ¿Qué particularidades de su modo de vida y de pensar se podían deducir de la forma en que hacían la guerra? La manera en que sus líderes alentaban el espíritu guerrero o animaban a los desalentados, la forma en que utilizaban a sus soldados en el campo de batalla, todas estas cosas mostraban lo que a su juicio constituía sus puntos más fuertes, de los que sacarían mayor provecho. Había que seguir el curso de la guerra para ver paso a paso cómo se revelaban en ella los japoneses.

El hecho de que nuestras dos naciones estuvieran en guerra significaba inevitablemente una gran desventaja. Significaba que debía renunciar a la técnica más importante del antropólogo cultural: la inspección sobre el terreno. Era imposible vivir la vida japonesa, observar los esfuerzos y tensiones de la vida diaria, ver con mis propios ojos qué problemas eran cruciales y cuáles no. No podía contemplarles en el complicado proceso de tomar decisiones. No podía ver cómo educaban a sus hijos. El único estudio antropológico que existía sobre una aldea japonesa, *Suye Mura*, de John Embree, era de valor incalculable, pero muchas de las cuestiones con las que nos enfrentábamos en 1944 no se habían planteado cuando se realizó dicho estudio.

Como antropóloga cultural, a pesar de estas dificultades, tenía confianza en ciertas técnicas y postulados que podían utilizarse. Al menos, no tenía que renunciar a uno de los principales instrumentos del antropólogo; es decir, al contacto directo con la gente que uno está estudiando. En los Estados Unidos vivían muchos japoneses que habían sido educados en el Japón, y podía interrogarles sobre los hechos concretos de sus propias experiencias, determinar cómo los juzgaban, llenar con sus descripciones muchas lagunas que, como antropóloga, consideraba esenciales para entender una cultura. Otros científicos sociales que estudiaban el Japón lo hacían en las bibliotecas, analizando estadísticas o acontecimientos pasados y siguiendo el desarrollo de los acontecimientos a través de los escritos y emisiones radiadas de la propaganda japonesa.

Yo tenía la seguridad de que muchas de las respuestas que ellos buscaban se hallaban ocultas en las normas y valores de la cultura japonesa y podían encontrarse de modo más satisfactorio allí, en contacto con personas que de hecho la habían vivido.

Esto no excluía el que yo leyera y me guiara constantemente por los juicios de algunos occidentales que habían vivido en el Japón. La amplia literatura sobre la cultura japonesa y el gran número de buenos observadores occidentales que habían estado en este país suponían para mí una ventaja que no tiene el antropólogo que va a las fuentes del Amazonas o a las mesetas de Nueva Guinea para estudiar una tribu sin cultura escrita. Al carecer de lenguaje escrito,

estas tribus no han podido plasmar sobre el papel su personalidad. Los comentarios de los occidentales son escasos y superficiales. Nadie conoce su historia pasada. En sus trabajos de campo, el antropólogo debe descubrir sin ayuda alguna de estudios anteriores el funcionamiento de su vida económica, hasta qué punto está estratificada su sociedad, cuáles son los valores más altos de su vida religiosa. Al estudiar el Japón, me sentía heredera de numerosos investigadores. En los textos antiguos se hallaban recogidas descripciones muy detalladas de su vida. Hombres y mujeres europeos y americanos habían reflejado las experiencias vividas allí, y los japoneses habían escrito sobre sí mismos páginas verdaderamente reveladoras. Al revés de lo que sucede con muchos pueblos orientales, los japoneses tienen una gran tendencia a escribir sobre sí mismos. Escribieron sobre las trivialidades de su vida, lo mismo que sobre sus programas de expansión mundial. Y eran notablemente francos. Claro está que no daban una imagen completa. Nadie lo hace. Un japonés que escriba sobre el Japón pasa por alto cuestiones verdaderamente cruciales, pero que son para él tan diáfanas e invisibles como el aire que respira; y lo mismo hacen los americanos cuando escriben sobre los Estados Unidos.

Pero sea como fuere, los japoneses se han mostrado siempre muy aficionados a revelar sus pensamientos.

Leí esta literatura como Darwin dice que leía cuando estaba trabajando en sus teorías sobre el origen de las especies, anotando todo aquello que no lograba comprender. ¿Qué necesitaría saber para entender la yuxtaposición de ideas en un discurso pronunciado en la Dieta? ¿A qué respondía la repulsa de un acto que parecía trivial y la fácil aceptación de otro que parecía ultrajante? Yo leía haciéndome siempre la misma pregunta: Hay algo absurdo en esta imagen. ¿Qué necesitaría saber para entenderla?

Fui también a ver películas escritas, filmadas y producidas en el Japón; películas de propaganda; películas históricas; películas sobre la vida contemporánea en Tokio y en los pueblos rurales. Las comenté después con japoneses que las habían visto en el Japón y que veían al héroe, a la heroína y al rufián como los japoneses los ven, no como los veía yo. Allí donde yo me desconcertaba era evidente que a ellos no les ocurría lo propio. Las tramas, las motivaciones, no eran como yo las veía, pero tenían sentido por el modo en que la película estaba construida. Lo mismo que sucedía con las novelas, había mucha más diferencia de lo que parecía entre lo que esas películas significaban para mí y lo que significaban para los nativos del Japón. Algunos de estos japoneses eran propensos a defender sus convencionalismos, mientras que otros odiaban todo lo japonés, y es difícil decir de qué grupo aprendí más. Pero todos estaban de acuerdo con la imagen íntima que las películas daban de la forma en

que se regula la vida en el Japón, tanto si la aceptaban como si la rechazaban con amargura.

En la medida en que el antropólogo busca su material y su comprensión directamente entre la gente cuya cultura está estudiando, hace lo mismo que han venido haciendo los observadores occidentales más capacitados que han vivido en el Japón. Si esto fuera todo cuanto un antropólogo puede ofrecer, nada podría esperar yo añadir a los valiosos estudios que los residentes extranjeros han hecho sobre los japoneses. Pero el antropólogo cultural tiene, como resultado de su adiestramiento, ciertas condiciones que parecen justificar el intento de ofrecer su propia contribución en un campo tan cultivado por observadores e investigadores.

El antropólogo conoce muchas culturas de Asia y del Pacífico. Existen en el Japón multitud de normas sociales y costumbres que guardan un estrecho paralelismo, incluso con las tribus primitivas de las islas del Pacífico. Algunos de esos paralelismos se encuentran en Malasia, otros en Nueva Guinea, otros en Polinesia. Es interesante, naturalmente, especular sobre si ello es indicio de antiguas migraciones o contactos, pero el problema de esa posible relación histórica no era el motivo por el que el conocimiento de estas similitudes pudiera interesarme. Se trataba, más bien, de que yo conocía cómo funcionaban estas instituciones en aquellas culturas más primitivas, y ello podía darme una clave para deducir diversos aspectos de la vida japonesa a partir de las similitudes o diferencias que encontrara. Sabía también algo de Siam, de Birmania y de China, en el continente asiático, y podía, por tanto, comparar el Japón con otras naciones que forman parte de esta gran herencia cultural. Los antropólogos han demostrado una y otra vez en sus estudios de pueblos primitivos lo valiosas que pueden ser estas comparaciones culturales. Por ejemplo, una tribu puede tener en común con sus vecinos un 90 por ciento de sus costumbres, y, sin embargo, haberlas renovado, adoptando un sistema de vida y un cuadro de valores que no comparte con ninguno de los pueblos que viven a su alrededor. En este proceso quizá haya tenido que rechazar algunas estructuras fundamentales que, por muy insignificantes que sean en comparación con la totalidad, proyectan el curso de su desarrollo futuro en una dirección única. Nada le es más útil al antropólogo que estudiar los contrastes que encuentra entre pueblos que, en su conjunto, comparten muchos rasgos fundamentales.

Los antropólogos han tenido que acostumbrarse también a grandes contrastes entre su propia cultura y las demás, refinando y adaptando sus técnicas a este problema concreto. Saben por experiencia lo mucho que difieren entre sí las situaciones con que los hombres tienen que enfrentarse en distintas

culturas y la forma en que las diversas tribus y naciones definen el significado de estas situaciones. En un pueblo ártico o en un desierto tropical se encontraron con normas tribales de responsabilidad familiar o de intercambio económico que la imaginación más despierta jamás podría haber inventado. Pero el antropólogo ha tenido que investigar no sólo los detalles de estas relaciones de parentesco o de intercambio, sino cuáles fueron las consecuencias de las mismas, para el comportamiento de la tribu, y de qué forma cada generación estaba condicionada desde la infancia a comportarse como lo hicieran sus antepasados.

Esta preocupación profesional por las diferencias, su condicionamiento y consecuencias podía muy bien utilizarse en el estudio del Japón. De sobra conocidas son las profundas diferencias culturales entre los Estados Unidos y el Japón. Tenemos incluso un dicho popular que afirma que los japoneses lo hacen todo al revés que nosotros. Tal convicción a propósito de las diferencias sólo es peligrosa si el investigador se contenta con decir simplemente que estas diferencias son tan fantásticas que «es imposible entender a esa gente». El antropólogo sabe por experiencia que incluso el comportamiento más extraño puede llegar a entenderse; él, más que ningún otro científico social, ha visto en las diferencias más una ventaja que una dificultad para su tarea. Ninguna otra cosa le ha llevado a prestar tanta atención a ciertas instituciones y pueblos como el hecho de que fueran sumamente extraños. Y como en la forma de vida de la tribu que estuviera estudiando no había nada que pudiera dar por supuesto, ello le obligaba a observar no sólo algunos aspectos espigados aquí y allá, sino todo el conjunto. En los estudios de las naciones occidentales, una persona que no esté adiestrada en el análisis comparativo de las culturas pasará por alto grandes zonas del comportamiento. Da por supuestas tantas cosas que no explora la gama de costumbres triviales de la vida diaria ni esas normas, aceptadas de antemano, sobre cuestiones cotidianas que, proyectadas en la panorámica nacional, tienen más influencia en el futuro de la nación que los tratados firmados por los diplomáticos.

El antropólogo ha tenido que desarrollar técnicas especiales para estudiar las trivialidades de la vida cotidiana, porque dentro de una tribu dichas trivialidades son completamente distintas de las equivalentes en su propio país. Para comprender la extrema malicia de una tribu o la extrema timidez de otra, al tratar de predecir la forma en que actuarían o sentirían en una situación dada, vio que debía basarse en observaciones y detalles que, por lo general, no se tienen en cuenta cuando se trata de naciones civilizadas. Tenía motivos para creer que esas observaciones y detalles eran esenciales y sabía el tipo de investigaciones que podrían revelarlas.

Merecía la pena intentarlo en el caso del Japón. Sólo cuando uno ha observado los detalles intensamente humanos de la rutina cotidiana de cualquier pueblo, puede apreciar en toda su importancia la premisa del antropólogo de que el comportamiento humano en una tribu primitiva o en una nación civilizada *se aprende* en la vida diaria. Por muy extraño que sea un acto, por muy caprichosa que parezca su opinión, la forma en que un hombre siente y piensa guarda siempre alguna relación con su experiencia. Cuanto más asombrada estaba yo ante un aspecto del comportamiento, tanto más fuerte era mi convicción de que en algún sector de la vida japonesa existía un motivo que condicionaba esta rareza. Si la investigación me llevaba a detalles triviales de la vida diaria, tanto mejor. Era en esos detalles donde la gente aprendía.

Como antropóloga cultural, partía también de la premisa de que incluso los fragmentos más aislados de comportamiento tienen alguna relación sistemática entre sí. Tuve, pues, muy en cuenta la forma en que centenares de pequeños detalles encajan al final dentro de unas pautas generales. Toda sociedad humana tiene que trazarse una especie de coordenadas vitales: aprobar ciertas formas de enfrentarse con las situaciones y ciertos modos de resolverlas. La gente que vive en dicha sociedad considera esas soluciones como fundamentos del universo y las incorpora, cualesquiera que sean las dificultades. Una vez aceptado un sistema de valores con arreglo al cual vivir, el individuo no puede mantener durante mucho tiempo, sin peligro de caer en la ineficacia y en el caos, una parcela separada de su vida en la que piense y se comporte con arreglo a un sistema de valores opuesto. Dentro de una sociedad, los hombres tratan de buscar una mayor conformidad, una justificación y unas motivaciones comunes. Sin este grado de coherencia todo el entramado se desmoronaría.

El comportamiento económico, las estructuras familiares, los ritos religiosos y los objetivos políticos se entrelazan, por tanto, unos con otros. En un sector, los cambios pueden ocurrir más rápidamente que en otros y someter a estos últimos a una gran tensión, pero la tensión misma surge de la necesidad de coherencia. En las sociedades que no conocen todavía la escritura y cuyo empeño se centra en el dominio sobre otros pueblos, la voluntad de poder se expresa en las prácticas religiosas no menos que en las transacciones económicas y en sus relaciones con otras tribus. En las naciones civilizadas que conocen de antiguo la escritura, la Iglesia establecida conserva necesariamente el lenguaje de épocas pasadas, cosa que no ocurre en las tribus sin escritura, pero, en cambio, renuncia a su autoridad en los campos que pudieran interferir con la creciente aprobación pública del poder económico y político. Las palabras permanecen, pero el significado se altera. Los dogmas religiosos, las

prácticas económicas y políticas, no se circunscriben a pequeños compartimientos estancos, sino que fluyen por encima de sus supuestas fronteras y sus aguas se mezclan inextricablemente unas con otras. Como esto se cumple siempre, cuanto más extienda el investigador su estudio a aspectos aparentemente diversos –como el económico, el sexual, el religioso o el cuidado de los niños– tanto mejor podrá seguir la marcha de los acontecimientos en la sociedad que estudie. Planteará hipótesis y obtendrá datos de cualquier sector de la vida. Y aprenderá a ver las exigencias de cualquier nación –tanto si se manifiestan en términos políticos, económicos o morales– expresadas en forma de hábitos y modos de pensar aprendidos en su experiencia social. Este libro, pues, no se ocupa específicamente de la religión o de la vida económica, la política o la familia en el Japón. Examina los supuestos del japonés sobre el comportamiento en la vida y los describe tal como se manifiestan en cualquiera de las actividades sometidas a examen. Este libro habla de las características peculiares gracias a las cuales el Japón es una nación de japoneses.

Uno de los *handicaps* del siglo XX es que todavía seguimos aferrados a conceptos vaguísimos y llenos de prejuicios, no sólo respecto a las características que hacen del Japón una nación de japoneses, sino respecto a las de cualquier otro país. Como nos falta ese conocimiento, cada país se equivoca en lo que atañe a los demás. Tememos estar separados por diferencias irreconciliables cuando el problema se reduce, en realidad, a una fruslería, y hablamos de propósitos comunes cuando la nación que tenemos enfrente, en virtud de su historia y de su sistema de valores, piensa en una forma de actuar completamente distinta de la que nosotros tenemos en mente. No nos paramos a determinar cuáles son sus hábitos y valores. Si lo hiciéramos, descubriríamos que cierta forma de actuar no es necesariamente malévol por el hecho de no ser la que nosotros conocemos.

No es posible confiar a ciegas en lo que cada país dice acerca de sus propios hábitos de pensamiento y acción. Todos los países, a través de sus escritores, han tratado de dar una imagen de sí mismos. Pero no es cosa fácil.

Las lentes a través de las cuales las diversas naciones contemplan la vida son muy distintas. O digámoslo así: resulta muy difícil ser consciente de nuestros propios ojos. Debido a mecanismos de enfoque y perspectiva, cada país tiene una visión propia de la vida, sobre la cual no se interroga por considerarla reflejo del mundo tal como la voluntad divina lo estableció. Si no podemos pretender que un hombre que usa gafas conozca la fórmula para hacer lentes, tampoco podemos esperar que las naciones analicen su propio punto de vista sobre el mundo. Cuando queremos saber algo sobre gafas, se le

enseñan a un óptico las materias necesarias para que pueda facilitarnos la fórmula de cualquier clase de lentes que le llevemos. Algún día se reconocerá que ésta es, precisamente, la tarea que las naciones del mundo contemporáneo han de reservar para quienes se dedican a las ciencias sociales.

Esta tarea requiere cierta dureza y, a la vez, cierta generosidad. Requiere una dureza que la gente de buena voluntad, seguramente, habrá condenado en ocasiones. Estos defensores de un «mundo uniforme» han tratado de convencer a la gente de todos los rincones de la tierra de que las diferencias entre Oriente y Occidente, blancos y negros, cristianos y mahometanos, son superficiales y de que todos los seres humanos tienen una mentalidad similar. A este punto de vista se le llama a menudo «fraternidad humana». No comprendo por qué la creencia en esta fraternidad significa no poder afirmar que los japoneses tienen su propia versión sobre cómo entender la vida y que los americanos tienen la suya. A veces da la impresión de que los pensadores «bondadosos» sólo pueden basar su doctrina de buena voluntad en un mundo compuesto de pueblos que no son sino una reproducción del mismo negativo. Pero exigir esta uniformidad como condición para respetar a otra nación es tan absurdo como exigirselo a la propia mujer o a los propios hijos. Los «duros» se alegran de que existan diferencias y las respetan. Su objetivo es un mundo en el cual puedan existir las diferencias, un mundo en el que Estados Unidos pueda ser todo lo «americano» que quiera, sin por ello amenazar la paz del mundo, y donde Francia pueda ser Francia y Japón pueda ser Japón bajo las mismas condiciones. Impedir la maduración de cualquiera de estas actitudes respecto a la vida, mediante interferencias externas, parece injustificable a cualquier investigador para el cual las diferencias no han de ser necesariamente una espada de Damocles que amenaza al mundo. Tampoco debe temer que, al adoptar esa actitud, esté contribuyendo a congelar el mundo en su actual situación. Fomentar las diferencias culturales no supondría un mundo estático. Inglaterra no dejó de ser «inglesa» porque a la época isabelina le sucediese la de la reina Ana y a ésta la época victoriana. Gracias precisamente a que los ingleses mantenían su propia personalidad pudieron afirmarse, en diferentes generaciones, diversas normas y actitudes nacionales.

El estudio sistemático de las diferencias nacionales requiere cierta generosidad al mismo tiempo que cierta dureza. El estudio comparativo de las religiones logró florecer sólo cuando los hombres se hallaron lo suficientemente seguros de sus propias convicciones como para mostrarse inusualmente generosos. Podían ser jesuitas, estudiosos del árabe o descreídos, pero en ningún caso fanáticos. El estudio comparativo de las culturas tampoco puede florecer cuando los hombres se colocan en una actitud tan defensiva respecto a

su propia forma de vida que la consideran, por definición, la única solución posible. Estos hombres nunca conocerán el verdadero amor a su propia cultura, que procede del conocimiento de otras formas de vida. Voluntariamente rechazan una experiencia grata y enriquecedora. Estando a la defensiva, no tienen otra alternativa que exigir la adopción, por parte de otras naciones, de sus soluciones particulares. Como americanos, proponen nuestros principios favoritos a todas las naciones. Pero otras naciones no pueden adoptar de la noche a la mañana nuestras formas de vida, de la misma manera que a nosotros nos sería imposible hacer cálculos en unidades de doce en vez de diez o mantenernos en posición de descanso sobre un solo pie, como hacen en ciertas tribus del África oriental.

Este libro trata, pues, de los hábitos que la gente considera propios de los japoneses y da por supuestos. Trata de aquellas situaciones en que un japonés puede recurrir a la cortesía y de aquellas en que no puede hacerlo, de cuándo se siente avergonzado y cuándo turbado, de lo que se exige a sí mismo. La fuente ideal de cuanto se afirma en este libro sería el proverbial hombre de la calle. Cualquiera persona. No significaría que este «cualquiera» se hubiese encontrado personalmente en cada circunstancia determinada, sino que habría reaccionado de igual modo bajo las mismas condiciones. El objetivo de un estudio como éste es describir actitudes de pensamiento y comportamiento profundamente enraizadas. Y aunque no se logre del todo, éste fue, sin embargo, el ideal con el cual emprendí la obra.

En un estudio de estas características se llega pronto a un punto en el cual el testimonio de gran número de nuevos informantes no proporciona mayor validez. Por ejemplo, no hace falta hacer un estudio estadístico de todo el Japón para saber quién debe inclinarse al saludar y cuándo o ante quién debe hacerlo; cualquiera puede informar acerca de las circunstancias en que habitualmente se hace y, tras confirmarlo en dos o tres ocasiones, no es necesario pedirle a un millón de japoneses más información sobre el asunto.

El investigador que intenta descubrir los supuestos sobre los que el Japón construye su modo de vida se enfrenta con una tarea mucho más difícil que la comprobación estadística. Lo verdaderamente importante para él es informar de cómo estas prácticas y juicios generalmente aceptados se convierten en el prisma a través del cual los japoneses contemplan la existencia. Debe explicar la forma en que los supuestos sociales afectan el foco y la perspectiva desde los cuales ven el mundo, y ha de hacerlo de un modo inteligible para los americanos, que ven la existencia desde un ángulo muy diferente. En esta tarea de análisis, la piedra de toque no es necesariamente la opinión de Tanaka San, el «hombre de la calle» japonés, ya que Tanaka San no declara explícitamente

sus supuestos, y las interpretaciones descritas para el lector americano le parecerán, sin duda, excesivamente elaboradas.

En los estudios sobre sociedades realizados por americanos no se ha tenido por costumbre adjudicarle un lugar al análisis de las premisas sobre las que están construidas las culturas civilizadas. La mayor parte de los estudios suponen que estas premisas son evidentes por sí mismas. Los sociólogos y los psicólogos se preocupan por la «dispersión» de la opinión y la conducta, y el material técnico preferente es la estadística. Someten a análisis estadísticos numeroso material de censo, gran número de respuestas a cuestionarios o a preguntas de entrevistadores, mediciones psicológicas, etc., con el fin de colegir la independencia o interdependencia de ciertos factores. En el campo de la opinión pública, la valiosa técnica de encuestar al país utilizando una muestra de la población seleccionada por medios científicos ha adquirido un nivel alto de perfección en Estados Unidos. Es posible determinar cuántas personas están a favor o en contra de determinado candidato a un cargo público o de determinada política. Los defensores y los detractores pueden ser clasificados como población rural, o urbana, de renta baja o renta alta, republicanos o demócratas. En un país con sufragio universal, en el que las leyes son redactadas y promulgadas por los representantes del pueblo, los resultados obtenidos tienen gran importancia práctica.

Un americano puede encuestar a un grupo de compatriotas y entender los resultados, pero esto se debe a una circunstancia previa tan evidente que nadie la menciona: sabe muy bien cómo se desarrolla la vida en Estados Unidos y la da por supuesta. Los resultados de la consulta no hacen sino ampliar una información que ya conocíamos. Al tratar de comprender a otro país es esencial un estudio previo, sistemático y cualitativo de los hábitos y supuestos de sus habitantes, para poder realizar la encuesta con éxito.

Preparando con cuidado el muestreo, una encuesta puede descubrir cuántas personas están a favor o en contra del Gobierno. Pero ¿eso qué nos dice de ellos si no sabemos qué concepto tienen del Estado? Sólo de este modo podemos saber qué es lo que las diversas facciones discuten entre sí, ya sea en la calle o en la Dieta. Los supuestos que tenga una nación sobre el Gobierno son de importancia más general y permanente que el número de afiliados a cada partido. En Estados Unidos, el Gobierno, tanto en opinión de los republicanos como de los demócratas, es casi un mal necesario que limita la libertad individual; los empleos estatales, excepto tal vez en época de guerra, no alcanzan la misma categoría social que un trabajo equivalente en una empresa privada. Esta interpretación del Estado está muy lejos de la japonesa e incluso de la de muchas naciones europeas. Ante todo, necesitamos saber exactamente

cuál es su idea del Gobierno. Su punto de vista se trasluce en las costumbres, en los comentarios sobre las personas que han alcanzado el éxito, en los mitos de su historia nacional, a través de los discursos en las fiestas nacionales; puede estudiarse en estas manifestaciones indirectas, pero requiere necesariamente un estudio sistemático.

Los supuestos básicos que cualquier nación tiene sobre la vida y las soluciones que ha sancionado pueden ser estudiados con la misma atención y minuciosidad que ponemos en averiguar qué proporción de la población votará o no en unas elecciones. El Japón era un país cuyos supuestos fundamentales merecía la pena explorar. Una vez hube comprendido en qué aspectos mis supuestos occidentales no se adaptaban a sus criterios sobre la vida, y me hube hecho una idea de las categorías y símbolos que utilizaban, descubrí que muchas de las contradicciones que los occidentales están acostumbrados a ver en el comportamiento japonés dejaban de ser contradicciones. Empecé a comprender cómo era posible que los japoneses consideraran ciertas oscilaciones violentas de su comportamiento como partes integrantes de un sistema congruente consigo mismo. Trataré de explicar por qué. A medida que trabajaba con ellos empezaron a utilizar frases e ideas extrañas, que con el tiempo resultaron tener profundas implicaciones y estar llenas de resonancias antiquísimas. La virtud y el vicio, tal como los entiende Occidente, habían sufrido un enorme cambio. Era un sistema singular. No era budismo, ni tampoco confucionismo. Era japonés —la fuerza y la debilidad del Japón.

2. Los japoneses en la guerra

En todas las tradiciones culturales existen criterios ortodoxos sobre la guerra, algunos de los cuales son compartidos por todas las naciones occidentales, cualesquiera que sean sus diferencias específicas. Existen ciertos toques de clarín para convocar a una guerra general, ciertas formas de restablecer la confianza en caso de derrotas parciales, cierta regularidad en la proporción entre el número de muertos y la rendición, así como ciertas normas de comportamiento respecto a los prisioneros de guerra, que suelen aplicarse en las contiendas entre países occidentales, ya que éstos comparten una tradición cultural que se extiende incluso a la guerra.

Las diversas formas en que los japoneses se apartaron de las convenciones occidentales en materia de guerra constituyen datos sobre su actitud ante la vida y sobre sus convicciones respecto a los deberes del hombre. A efectos de un estudio sistemático de la cultura japonesa y del comportamiento japonés, no interesaba si sus diferencias con nuestros criterios ortodoxos eran o no importantes desde el punto de vista militar; cualquiera de ellas podía serlo por plantear problemas acerca del carácter de los japoneses, para los cuales debíamos hallar una respuesta.

Las premisas mismas sobre las que el Japón justificaba la guerra eran todo lo contrario a las de Estados Unidos, y tampoco coincidían sus puntos de vista sobre la situación internacional. Estados Unidos atribuía la guerra a la agresión del Eje. El Japón, Italia y Alemania habían atentado injustamente contra la paz internacional con sus actos de conquista. Lo mismo daba que su víctima fuese Manchukuo, Etiopía o Polonia; era indiscutible que se había propuesto oprimir a los pueblos más débiles, atentando contra el código internacional de «vivir y dejar vivir» o, al menos, contra el principio de «puerta abierta» a la libre empresa. El Japón vio las causas de la guerra con un criterio diferente. Habría

anarquía en el mundo mientras todas las naciones tuvieran soberanía absoluta; era necesario que el Japón tratara de establecer una jerarquía —bajo su mando, naturalmente, ya que era la única nación verdaderamente jerarquizada a todos los niveles y, por tanto, consciente de la necesidad de que cada uno ocupara su propio lugar—. Había alcanzado la unificación y la paz en la metrópoli, había eliminado el bandidaje, construido carreteras e industrias de energía eléctrica y de acero; había educado, según las cifras oficiales, al 99,5 por ciento de la joven generación en las escuelas públicas y, de acuerdo con sus ideas jerárquicas, tenía la obligación de educar a su hermana menor y más atrasada, la China. Siendo de la misma raza que los países de la Gran Asia Oriental, debía expulsar a Estados Unidos, y después a Gran Bretaña y a Rusia, de esa parte del mundo y «ocupar el puesto que le correspondía». Todas las naciones formarían parte de un solo mundo ordenado según una jerarquía internacional. En el próximo capítulo, al examinar el enorme valor que la cultura japonesa otorgaba a la jerarquía, veremos cuán lógico resultaba que el Japón concibiera semejante fantasía. Desgraciadamente, los países que ocupó no compartían el mismo criterio. Sin embargo, ni siquiera la derrota ha suscitado entre los japoneses el rechazo moral de sus ideales sobre la Gran Asia Oriental. Generalmente, ni los prisioneros de guerra menos jingoístas llegaron tan lejos como para condenar los objetivos del Japón respecto al Continente y el Pacífico sudoccidental. Durante mucho tiempo, el Japón conservará forzosamente algunas de sus actitudes innatas, y una de las más importantes es su fe y su confianza en la jerarquía. Esto resulta extraño para los americanos, amantes de la igualdad. Pero no por ello deja de ser necesario para nosotros comprender lo que el Japón entendía por jerarquía y las ventajas que estaba acostumbrado a atribuirle. Del mismo modo, el Japón basó sus esperanzas de victoria en principios distintos de los que prevalecían en Estados Unidos. Afirmaba que la suya sería una victoria del espíritu sobre la materia.

Estados Unidos era un país grande con armamento superior, pero ¿qué importaba? Todo esto, decían los japoneses, había sido previsto y se contaba con ello. «Si hubiéramos tenido miedo de las cifras —decía un artículo del respetado periódico *Mainichi Shimbun*—, la guerra no habría empezado. Los grandes recursos del enemigo no fueron creados por esta guerra.»

Incluso cuando la victoria parecía ser suya, los hombres de Estado, el Alto Mando y los soldados repetían que aquella no era una lucha entre armamentos; era un enfrentamiento entre nuestra fe en las cosas y la fe de los japoneses en el espíritu. Cuando éramos nosotros quienes ganábamos la guerra, ellos repetían una y otra vez que en aquella lucha el poder material debía necesariamente fallar. Este dogma sirvió, sin duda, de coartada en el momento de la derrota de

Saipán o de Iwo Jima, pero no fue ideado como comodín para las derrotas. Fue un toque de clarín durante los meses de las victorias japonesas y constituyó el eslogan habitual desde mucho antes de Pearl Harbor. En los años treinta, el general Araki, militarista fanático y ex ministro de la Guerra, escribió en un panfleto dirigido a «toda la raza japonesa», que «la verdadera misión» del Japón era «difundir y glorificar el espíritu imperial hasta el confín de los cuatro mares. La limitación de nuestras fuerzas no constituye una preocupación para nosotros. ¿Por qué preocuparnos de lo material?».

Pero, como cualquier otra nación que se prepara para la guerra, sí se preocupaban. Durante los años treinta, la proporción de la renta nacional dedicada al armamento creció astronómicamente. En el momento de su ataque a Pearl Harbor, casi la mitad de la renta nacional se dedicaba a proyectos militares y navales, y de los gastos totales del Estado solamente el 17 por ciento se destinaba a la financiación de sectores relacionados con la Administración civil. La diferencia entre el Japón y las naciones occidentales no era que el Japón descuidara su armamento material, sino que los buques y los cañones eran tan sólo la manifestación exterior del inquebrantable «espíritu japonés». Eran símbolos, igual que la espada del samurai había sido el símbolo de la virtud.

Consecuente con su modo de ser, el Japón puso gran énfasis en los recursos espirituales, del mismo modo que Estados Unidos perseguía el incremento de su fuerza. El Japón tuvo que hacer una campaña nacional para lograr una producción en gran escala, como lo hizo Estados Unidos, pero su campaña se basó en sus propias premisas. El espíritu eterno lo era todo; las cosas materiales eran, naturalmente, necesarias, pero también subordinadas y efímeras. «Existen límites a los recursos materiales —afirmaba la radio japonesa—: es evidente que las cosas materiales no pueden durar eternamente.» Y esta confianza en el espíritu se aplicaba literalmente a la rutina de la guerra; sus catecismos de guerra utilizaban el eslogan —un eslogan tradicional y no creado especialmente para esta guerra— de «nuestra formación contra su superioridad numérica y nuestra carne contra su acero». Los manuales de guerra empezaban con la frase en mayúsculas: «Lee esto y ganaremos la guerra». Los pilotos que dirigían sus pequeños aviones en ataques suicidas contra nuestros buques de guerra eran un constante argumento en apoyo de la superioridad del espíritu sobre la materia. Les llamaban el Cuerpo de Kamikaze, pues *kamikaze* era el nombre del viento divino que había salvado al Japón de la invasión de Gengis Khan en el siglo XIII al dispersar y hundir los barcos mongoles.

Incluso en el contexto civil, las autoridades japonesas interpretaban al pie de la letra el dominio del espíritu sobre las circunstancias materiales. ¿Estaba la

gente fatigada por trabajar doce horas en las factorías y por los largos bombardeos nocturnos? «Cuanto más agotados estén nuestros cuerpos, más se levantarán nuestra voluntad y nuestro espíritu por encima de ellos.» «Cuanto más cansados, más espléndida será nuestra formación.» En el invierno, ¿padecía frío la gente en los refugios? Por la radio, la Sociedad de Cultura Física del Gran Japón recomendaba la calistenia para calentar el cuerpo, no sólo como sustitutivo de la calefacción y las mantas, sino, mejor aún, como sucedáneo de la comida, que ya escaseaba, y así mantener las fuerzas normales de la gente. «Algunos dirán que con la actual reducción de alimentos no podemos pensar en hacer gimnasia. ¡No! Cuanto más parvos sean nuestros alimentos, más hemos de aumentar nuestra fuerza física por otros medios.» Es decir, debemos aumentar nuestra fuerza física gastándola todavía más. El punto de vista sobre la energía corporal del americano medio, que para calcular cuánta energía puede gastar tiene siempre en cuenta si ha dormido cinco u ocho horas la noche anterior, si se ha alimentado debidamente, si ha tenido frío, etc., contrasta con este cálculo que no tiene en cuenta el almacenamiento de la energía —ello significaría una actitud materialista.

En el transcurso de la guerra, la propaganda japonesa transmitida por radio iba aún más lejos. En la batalla, el espíritu superaba incluso el hecho físico de la muerte. Una emisión describía así el heroísmo de un piloto y el milagro de su conquista de la muerte:

Terminado el combate aéreo, los aviones japoneses regresaban a la base en pequeñas formaciones de tres o cuatro. Un capitán que pilotaba uno de los aviones primeros en llegar, tras descender de su aparato, contempló el cielo con unos prismáticos. Fue contando a sus hombres a medida que regresaban. Estaba pálido, pero se mantenía firme. Cuando llegó el último de los aviones se dirigió al cuartel general, donde dio el parte al comandante, pero he aquí que, inmediatamente después de dar su informe, cayó repentinamente al suelo. Los oficiales presentes corrieron a ayudarlo, pero desgraciadamente había muerto. Al examinar el cuerpo comprobaron que estaba ya frío y que tenía una herida de bala en el pecho. Es imposible que el cuerpo de una persona recién fallecida esté frío; sin embargo, el del capitán lo estaba, tanto como el hielo. Seguramente había muerto hacía ya tiempo y fue su espíritu el que dio el parte. Este hecho milagroso se produjo sin duda gracias al sentido estricto de la responsabilidad que poseía el capitán fallecido.

Para nosotros, esto es pura fantasía; pero los japoneses cultos no se rieron al escuchar la emisión. Estaban seguros de que ningún oyente japonés lo interpretaría como una patraña. En primer lugar, señalaban que el locutor había dicho la verdad al calificar como hecho milagroso la proeza del capitán. Pero ¿por qué no? Al alma se la puede educar, y, evidentemente, el capitán había sido un maestro en la técnica de la autodisciplina. Si todo el Japón sabía que «un espíritu debidamente formado podía durar mil años», ¿por qué había de extrañar que permaneciese durante unas horas en el cuerpo de un capitán del Ejército del Aire que había hecho de la responsabilidad la regla central de toda su vida? Los japoneses creían que la disciplina podía utilizarse para dotar al espíritu de un hombre de una fuerza todopoderosa. El capitán aprendió estas enseñanzas, que tan buenos resultados le darían.

Los americanos podemos interpretar semejantes extravagancias de los japoneses como pretextos de los que se vale una nación pobre, o como los sueños infantiles de una nación ilusa. Pero si lo hiciéramos, nos encontraríamos tanto más incapacitados para tratar con ellos, no sólo en la guerra, sino también en la paz. Los principios por los que se rige el japonés germinaron en su mentalidad debido a ciertos tabúes y renunciaciones, a ciertos métodos de adiestramiento y disciplina. No se trata de simples extravagancias aisladas. Sólo advirtiendo esto podremos comprender sus afirmaciones, tras sufrir la derrota, en las cuales admiten que defender posiciones «con lanzas de bambú» era una quimera*. Más importante todavía es que sepamos apreciar la afirmación de que fue su espíritu el que resultó insuficiente, al enfrentarse en los campos de batalla y en las fábricas, contra la superioridad del espíritu del pueblo americano. Como decían después de la derrota, durante la guerra se habían «entregado al subjetivismo».

La forma japonesa de decir las cosas durante la guerra — y no sólo acerca de la necesidad de la jerarquía y la supremacía del espíritu — era muy reveladora para el estudiante de culturas comparadas. Decían constantemente que la seguridad y la moral eran simplemente cuestión de estar sobre aviso. Por grande que fuera la catástrofe sufrida, tanto si se trataba de un bombardeo sobre las ciudades, de la derrota sufrida en Saipán o de la imposibilidad de defender las Filipinas, el argumento que los japoneses daban siempre a su pueblo era que aquello estaba previsto y que no había por qué preocuparse. La radio hacía esfuerzos inusitados, confiando en la tranquilidad que le suponía al pueblo japonés verse en un mundo aún plenamente familiar. «La ocupación

* No se trata aquí de una mera metáfora. En los últimos días de la guerra, ciertos grupos militaristas dieron órdenes de fabricar lanzas de bambú para defender el territorio. (*N. del T.*)

americana de Kiska coloca al Japón dentro del radio de acción de los bombarderos americanos. Pero nosotros conocíamos esta contingencia y hemos hecho los preparativos necesarios.» «Indudablemente, el enemigo lanzará una ofensiva contra nosotros mediante operaciones combinadas de tierra, mar y aire, pero esto está previsto en nuestros planes.» Los prisioneros de guerra, incluso aquellos que esperaban la pronta derrota del Japón en una guerra sin esperanza, estaban seguros de que los bombardeos no debilitarían a los japoneses en el frente nacional, «porque ya estaban prevenidos». Cuando los americanos empezaron a bombardear las ciudades japonesas, el vicepresidente de la Asociación de Fabricantes de Aviones dijo por la radio:

Los aviones enemigos vuelan por fin sobre nuestras ciudades. No obstante, los que estamos dedicados a la industria de la producción de aviones esperábamos que esto sucediera, y hemos hecho los preparativos necesarios para enfrentarnos con la situación. Por tanto, no hay por qué preocuparse.

Una vez aceptado que todo estaba planeado y previsto, podían los japoneses seguir haciendo declaraciones, tan necesarias para ellos, al efecto de que todo había ocurrido tal como ellos lo quisieron; nadie les había tomado por sorpresa. «No debemos pensar que nos hemos dejado atacar, sino que voluntariamente arrastramos al enemigo hacia nosotros.» «Enemigo, ven si quieres. En lugar de decir: ‘Ha sucedido lo que tenía que suceder’, diremos: ‘Ha sucedido lo que esperábamos que sucediera. Y nos alegramos de ello’.»

El ministro de Marina citó en la Dieta una frase del célebre samurai de los años setenta del siglo pasado Takamori Saigo: «Existen dos clases de oportunidades: una que nos ofrece la suerte, otra que nos creamos nosotros mismos. En los tiempos de grandes dificultades, no debemos dejar de crear nuestra propia oportunidad». Y el general Yamashito, al entrar las tropas americanas en Manila, «observó con una amplia sonrisa –según dijo la radio– que ahora tenemos al enemigo en nuestro seno...». «La rápida caída de Manila, poco después de los desembarcos enemigos en la bahía de Lingayen, fue solamente posible como resultado de la táctica del general Yamashito y de acuerdo con sus planes. Las operaciones del general Yamashito progresan ahora ininterrumpidamente.» En otras palabras, nada representa un éxito tan grande como la derrota.

Los americanos llegamos a los mismos extremos, si bien en la dirección opuesta, que los japoneses. Si nos lanzábamos a la guerra, era porque habíamos sido obligados a ello. Nos habían atacado, de modo que ya podía guardarse de

nosotros el enemigo. Ningún portavoz militar, al tratar de dar confianza a las tropas americanas, dijo de Pearl Harbor o de Bataan: «Esto estaba perfectamente previsto en nuestros planes». En su lugar afirmaban nuestros oficiales: «El enemigo se lo ha buscado. Vamos a darles una lección». Los americanos ajustan sus vidas para enfrentarse con un mundo siempre desafiante; pero es un reto que están dispuestos a aceptar. Para establecer la confianza en el ánimo del japonés, por el contrario, hay que acudir a un modo de vida planificado y previsto de antemano, cuya mayor amenaza procede de lo imprevisible.

Igualmente revelador de la forma japonesa de entender la vida fue otra constante que se observó en su actuación durante la guerra. Hablaban continuamente de que «el mundo tenía puestos los ojos en ellos». Debían mostrar, por tanto, todo el espíritu del Japón. Al desembarcar los americanos en Guadalcanal, las órdenes que los japoneses dieron a los soldados decían que estaban ahora bajo la directa observación «del mundo» y que debían demostrar de lo que eran capaces. Se advirtió a los marinos japoneses de que, en caso de que fueran torpedeados y se les diera la orden de abandonar el buque, debían tripular los botes salvavidas con el máximo decoro «para que el mundo no se ría de vosotros. Los americanos os fotografiarán, tomarán películas y las exhibirán en Nueva York». Les preocupaba la imagen que de sí mismos ofrecían al mundo, y su preocupación en este aspecto correspondía a una preocupación arraigada profundamente en la cultura japonesa.

La actitud del japonés hacia su majestad imperial, el emperador, era la más notoria de cuantas interrogaciones se hacía la gente respecto a este pueblo. ¿Cuál era la autoridad del emperador sobre sus súbditos? Algunos autores americanos señalaban que, a lo largo de siete siglos de feudalismo, el emperador había sido una figura decorativa. Cada persona debía lealtad a su señor inmediato, el *daimio*, y, después de él, al generalísimo militar, el Shogun. Apenas se hablaba de la lealtad al emperador. Se le mantenía encerrado en una corte aislada, cuyas ceremonias y actividades estaban rigurosamente delimitadas por las reglamentaciones del Shogun. Incluso se consideraba traición que un gran señor feudal presentara sus respetos al emperador, y éste, para el pueblo japonés, apenas existía. Dichos autores americanos sostenían que solamente podría comprenderse al Japón a través de su historia; pero en ese caso, ¿cómo podía un emperador sacado de la oscuridad y prácticamente desconocido por el pueblo convertirse en el elemento integrador de una nación conservadora como ésta? Los propagandistas japoneses, que una y otra vez reiteraban la eterna autoridad del emperador sobre sus súbditos, exageraban sus manifestaciones, y su insistencia tan sólo demostraba la debilidad de su

argumentación. No había razón, por tanto, para que la política americana durante la guerra actuara con guante blanco al tratar con el emperador. Existían, por el contrario, todos los motivos para dirigir nuestros más violentos ataques contra este peligroso concepto de «caudillista» que el Japón se había confeccionado recientemente. Era el núcleo del sintoísmo nacionalista en su versión moderna; y si desafiábamos y poníamos en entredicho la santidad del emperador, toda la estructura del Japón se desmoronaría.

Muchos americanos capacitados que conocían el Japón y que estudiaban los informes del frente, así como los procedentes de fuentes japonesas, eran de la opinión contraria. Quienes habían vivido allí sabían que nada provocaba tanto resentimiento y enardecía tanto la moral de los japoneses como una palabra despreciativa contra el emperador o una agresión directa contra él. En su opinión, los japoneses no interpretarían un ataque contra el emperador como una ofensiva contra el militarismo. Habían comprobado que la veneración al emperador había sido igualmente fuerte durante los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, cuando «democracia» era la palabra clave y el militarismo estaba tan desacreditado que los militares se vestían de paisano para salir a las calles de Tokio. La devoción de los japoneses por su jefe imperial no podía compararse, insistían los antiguos residentes en el Japón, con la veneración de los alemanes hacia Hitler, que era el barómetro de los avatares del partido nazi y estaba ligada a todos los horrores de un programa fascista.

Ciertamente, el testimonio de los prisioneros de guerra japoneses lo confirmaba. A diferencia de los soldados occidentales, no habían recibido instrucciones respecto a lo que debían callar en caso de ser capturados, y sus respuestas, fuera cual fuese el tema, eran asombrosamente espontáneas. Esta falta de adoctrinamiento se debía, naturalmente, a la política de no rendición del Japón, y hasta los últimos meses de la guerra no se tomarían medidas para remediarlo, aunque éstas sólo afectaron a ciertos cuerpos del Ejército y a unidades locales. Merecía la pena prestar atención a los testimonios de los prisioneros, pues representaban una muestra de lo que opinaba el Ejército japonés. No se trataba de soldados cuya moral baja les hubiera obligado a rendirse y que, por tanto, pudieran ser considerados como casos no representativos. Salvo escasas excepciones, todos se hallaban heridos y en estado de inconsciencia en el momento de ser capturados, por lo que no pudieron oponer resistencia.

Los prisioneros de guerra japoneses, que mantenían una actitud irreconciliable, imputaban su extremo militarismo al emperador y decían estar «ejecutando su voluntad», «tranquilizando su conciencia», «muriendo por orden del emperador». «El emperador condujo a su pueblo a la guerra, y mi

deber era obedecer.» Pero aquellos que rechazaban la guerra y los planes futuros de conquista por regla general atribuían también al emperador sus convicciones pacifistas. Él era lo que cada cual quería que fuera. Quienes odiaban la guerra le describían como «su majestad amante de la paz»; insistían en que «siempre había sido liberal y contrario a la guerra». «Fue engañado por Tojo.» «Durante el incidente de Manchuria demostró que estaba contra los militares.» «La guerra se inició sin saberlo ni sancionarlo el emperador. El emperador detesta la guerra y no hubiera permitido que su pueblo fuera arrastrado a ella. El emperador no sabe lo mal que tratan a sus soldados.» Estas afirmaciones no se parecían a las de los prisioneros de guerra alemanes, quienes, por mucho que se lamentaran de que Hitler había sido traicionado por sus generales o su Alto Mando, atribuían la guerra y los preparativos bélicos a Hitler como incitador supremo. El prisionero de guerra japonés dejaba ver claramente que la veneración debida a la casa imperial era independiente del militarismo y de la política de agresión. Sin embargo, el emperador era para ellos inseparable del Japón. «El Japón sin el emperador no es el Japón.» «Un Japón sin emperador es inconcebible.» «El emperador es el símbolo del pueblo japonés, el centro de su vida religiosa. Es un objeto súper-religioso.» No se les ocurriría tampoco acusarle de la derrota si el Japón perdía la guerra. «El pueblo no considera al emperador responsable de la guerra.» «En caso de derrota, los culpables serían el Gobierno y los líderes militares, pero no el emperador.» «Incluso si el Japón pierde la guerra, diez de cada diez japoneses seguirían reverenciando al emperador.»

Esta unanimidad en situar al emperador por encima de las críticas les parecía sospechoso a los americanos, acostumbrados a no eximir a ningún ser humano de crítica y análisis. Pero era indiscutible que así lo sentían los japoneses, incluso en la derrota. Aquellos con mayor experiencia en los interrogatorios de prisioneros afirmaban que era innecesario incluir en la hoja de las declaraciones la frase: «Se niega a hablar contra el emperador»; todos los prisioneros se negaban a ello, incluso los que cooperaban con los aliados y hablaban en nuestras emisiones radiadas a las tropas japonesas. De todos los interrogatorios formulados a prisioneros de guerra, y posteriormente recopilados, sólo aparecieron tres en los que los interrogados se mostraron ligeramente contrarios al emperador, y sólo uno llegó a decir: «Sería un error dejar al emperador en el trono». Otro dijo que el emperador era «un tontaina, sólo un muñeco». Y el tercero se limitó a aventurar la posibilidad de que el emperador abdicara en favor de su hijo y de que si se abolía la monarquía, las jóvenes japonesas obtendrían la libertad que envidiaban a la mujer norteamericana.

Los jefes militares, pues, contaban con la veneración casi unánime del pueblo japonés hacia su soberano al distribuir entre las tropas cigarrillos, «de parte del emperador», o cuando, en el cumpleaños de éste, les ordenaban hacer tres reverencias hacia el Levante, gritando: «¡Banzai!», o cuando cantaban con todas sus tropas por la mañana y la tarde, «aunque la unidad estuviera sometida día y noche al bombardeo...», las «sagradas palabras» que había dado a las Fuerzas Armadas el emperador en su Rescripto a los Soldados y Marineros, mientras el «canto resonaba en el bosque». Los militaristas utilizaban la lealtad al emperador de todas las formas posibles. Pedían a sus hombres que cumplieran los deseos de su majestad imperial, que disiparan todas las ansiedades de su emperador, que demostraran su respeto por la benevolencia imperial, que murieran por el emperador. Pero esta obediencia era un arma de dos filos. Como afirmaron muchos prisioneros, los japoneses «lucharán hasta el fin, aunque sólo tengan lanzas de bambú por armas, si el emperador así lo decreta; de igual modo dejarían de luchar al instante, si así lo decidiera»; «el Japón depondría las armas mañana mismo, si el emperador dictara tal orden»; «incluso el ejército de Kwan-tung, en Manchuria —el más belicoso y nacionalista—, depondría sus armas»; «sólo sus palabras pueden hacer que el pueblo japonés acepte una derrota y se resigne a vivir para la reconstrucción».

Esta lealtad incondicional y sin límites al emperador contrastaba con las críticas dirigidas a todas las demás personas y grupos. Tanto los periódicos y revistas como los prisioneros en sus testimonios criticaban al Gobierno y a los jefes militares. Los prisioneros de guerra denunciaban sin reparos a sus jefes locales, especialmente a aquellos que no habían compartido los peligros y privaciones de sus soldados. Criticaban sobre todo a aquellos que habían huido en aviones, abandonando a sus hombres en la lucha. Normalmente, alababan a algunos oficiales y criticaban duramente a otros; no había indicio alguno de que rehusasen distinguir entre lo bueno y lo malo de su país. Incluso en las islas, los periódicos y las revistas criticaban al «Gobierno», pidiendo un mando más unificado y una mayor coordinación en la dirección de la guerra, señalando que el Gobierno no daba al país lo que necesitaba. Criticaban incluso las restricciones de la libertad de expresión. Un informe sobre cierta reunión de directores de periódicos, antiguos miembros de la Dieta y jefes del partido totalitario japonés —la Asociación de Asistencia a la Autoridad—, publicado en un periódico de Tokio en julio de 1944, proporciona un buen ejemplo de esto. Uno de los oradores dijo:

Yo creo que hay diversos modos de elevar la moral del pueblo japonés, pero el más importante es la libertad de expresión. En estos años, la gente

no ha podido decir francamente lo que piensa. Tienen miedo de que se les acuse si hablan de ciertas cuestiones. Vacilan, tratan de embellecer las apariencias, y por ello la opinión pública se ha vuelto tímida. De esta forma, nunca podremos utilizar al máximo toda la energía de nuestro pueblo.

Otro orador insistió sobre el mismo tema:

He celebrado conversaciones casi todas las noches con la gente de los distritos electorales y les he preguntado acerca de muchas cosas, pero todos tenían miedo de hablar. Se les ha negado la libertad de expresión, y éste no es, ciertamente, el camino adecuado para estimular su voluntad de lucha. La gente está tan atemorizada por el llamado Código Penal Especial para Tiempos de Guerra y por la Ley de Seguridad Nacional que se han vuelto tan tímidos como los súbditos de la época feudal. Por tanto, ha quedado truncado el poder de lucha que habría podido desarrollarse.

Así, pues, incluso durante la guerra, los japoneses criticaban al Gobierno, al Alto Mando y a sus superiores inmediatos. No creían ciegamente en las virtudes de toda la jerarquía, pero el emperador era una excepción. ¿Cómo se explicaba esto si su primacía era tan reciente? ¿Qué peculiaridad del carácter japonés hizo posible que alcanzase una posición tan sagrada? ¿Tenían razón los prisioneros de guerra japoneses al afirmar que, del mismo modo que la gente lucharía hasta la muerte «con lanzas de bambú», si él lo ordenaba, aceptarían pacíficamente la derrota y la ocupación, si éste era su deseo? ¿Acaso querían engañarnos con semejante contrasentido? ¿O sería verdad?

Todas estas preguntas cruciales acerca del comportamiento japonés en la guerra, desde su predisposición antimaterialista hasta su actitud respecto al emperador, concernían tanto a la metrópoli como a los frentes de combate. Otras actitudes se referían más concretamente al Ejército japonés. No existían reparos, por ejemplo, a la hora de sacrificar a las fuerzas de combate si con ello se conseguía el éxito de una misión. La radio japonesa puso de relieve el contraste entre su actitud y la americana al respecto cuando describió con incredulidad la condecoración que la Marina concedió al almirante George S. McCain, comandante de una unidad que operaba frente a Formosa.

La razón oficial de la condecoración no ha sido que el comandante George S. McCain hiciera huir a los japoneses, aunque no comprendemos el porqué, ya que esto era lo que afirmaba el comunicado de Nimitz [...] Pues

bien, la razón invocada para conceder tal condecoración al almirante McCain es que logró rescatar dos buques averiados de la Marina norteamericana y los escoltó hasta su base. Lo que da importancia a esta información es que no se trata de una ficción, sino de una realidad [...] No es que estemos poniendo en entredicho la veracidad de la noticia de que el almirante McCain rescatara dos buques. Lo que nos interesa resaltarles a ustedes es el hecho curioso de que, en Estados Unidos, rescatar dos buques averiados merezca una condecoración.

Los americanos vibran de emoción ante un rescate, ante la ayuda prestada a quienes se encuentran en una situación comprometida; y si tal proeza sirve para salvar a los que están en peligro, es un acto de heroísmo aún mayor. El concepto de valor japonés, sin embargo, repudia este tipo de hazañas. Incluso los mecanismos de seguridad instalados en nuestros B-29 y aviones de caza hacían que los japoneses nos acusaran de cobardía. La prensa y la radio volvían una y otra vez al mismo tema. La única virtud estaba en aceptar los riesgos de la vida y de la muerte; era indigno tomar precauciones. Esta actitud se manifestaba también en el caso de los heridos o de los enfermos de malaria. Los soldados en estas condiciones eran «objetos averiados», y los servicios médicos que se les prestaban resultaban del todo insuficientes, incluso para un rendimiento normal de las tropas. A medida que fue pasando el tiempo, las dificultades de los suministros agravaron las deficiencias de los servicios médicos, pero esto no era todo: el desdén de los japoneses hacia el «materialismo» desempeñaba también aquí su papel. Se les enseñaba a los soldados que la muerte era una victoria del espíritu, y para ellos el cuidado que nosotros prodigábamos a los heridos significaba interferir con el heroísmo, como hacían los mecanismos de seguridad en los bombarderos. En la vida civil, los japoneses tampoco tienen en los médicos y cirujanos la confianza que ponen en ellos los americanos. La preocupación compasiva hacia el sufrimiento físico, más que por otras medidas de bienestar, es especialmente importante en Estados Unidos y en ocasiones ha sido objeto de comentarios por parte de los viajeros de algunos países europeos que nos han visitado en tiempos de paz. Desde luego, es algo completamente ajeno a la mentalidad japonesa. Durante la guerra, el Ejército japonés no tenía equipos de salvamento preparados para retirar a los heridos que se encontraban bajo el fuego enemigo, ni para prestar los primeros auxilios. No tenían tampoco un servicio médico de hospitales instalados en el frente, en la retaguardia y en lugares más alejados. La atención que prestaban a los suministros médicos era lamentable. En ciertos casos de urgencia, los heridos hospitalizados eran simplemente asesinados. En Nueva

Guinea y en las Filipinas, más que en ningún otro sitio, los japoneses tuvieron que retirarse a menudo de una posición donde había un hospital. Al no existir un sistema para evacuar a los enfermos y heridos, mientras todavía existía la posibilidad de hacerlo, solamente se decidían a actuar cuando tenía lugar la «retirada prevista» del batallón, o cuando el enemigo les invadía: en muchas de estas situaciones el oficial médico que estaba al mando mataba de un disparo a cada uno de los enfermos del hospital antes de marcharse, o bien ellos mismos se daban muerte con granadas de mano.

Si esta actitud de los japoneses respecto a los «objetos averiados» era fundamental en su conducta hacia sus propios compatriotas, no lo era menos en el trato que daban a los prisioneros de guerra americanos. Guiándose por nuestras normas, los japoneses fueron culpables de atrocidades cometidas contra sus propios hombres y también contra sus prisioneros. El antiguo jefe médico de las Filipinas, coronel Harold W. Glatty, afirmó, tras haber pasado tres años en Formosa como prisionero de guerra, que

los prisioneros americanos recibían mejor tratamiento médico que los soldados japoneses. En los campos de prisioneros, los oficiales médicos aliados atendían a sus enfermos, mientras que los japoneses no tenían médicos. Durante algún tiempo, el único personal médico que tuvieron para sus propios hombres fue un cabo, y más tarde, un sargento.

Sólo veía a un oficial médico japonés una o dos veces al año¹.

La política de no rendición fue la aplicación extrema de esta teoría sobre la disponibilidad absoluta de la vida de los soldados. Si un ejército occidental, tras haber hecho cuanto pudo, ve que no le queda salida alguna, se rinde al enemigo. Estos hombres siguen considerándose soldados dignos de todo respeto y, por acuerdo internacional, se envía una lista con sus nombres al Gobierno de su país para que las familias sepan que siguen vivos. No caen en desgracia ni como soldados ni como ciudadanos, y sus familias no se sienten avergonzadas de ellos. Los japoneses, en cambio, consideraban la situación de manera distinta. El honor estaba íntimamente ligado a la idea de morir luchando. En una situación desesperada, un soldado nipón debía suicidarse con la última granada que le quedaba o arrojarse sin armas contra el enemigo en un ataque suicida masivo, pero jamás rendirse. Incluso si se le hacía prisionero

¹ *Washington Post*, 15 de octubre de 1945.

cuando estaba herido o inconsciente, «no podría andar con la cabeza alta» en el Japón; había caído en desgracia; había «muerto» para su gente.

Naturalmente, el Ejército dictaba órdenes en este sentido, pero, al parecer, no había necesidad de un adoctrinamiento especial en el frente. El Ejército se atenía a su código, de tal manera que, durante la campaña en el norte de Birmania, la proporción de prisioneros con respecto a los muertos fue de 142 a 17.166; es decir, una proporción de 1 a 120. Y de los 142 soldados que se encontraban en los campos de prisioneros, todos, excepto una pequeña minoría, se hallaban heridos o inconscientes cuando fueron apresados; sólo unos pocos se habían «rendido» individualmente o en grupos de dos o tres. En los ejércitos de las naciones occidentales es un hecho reconocido que las unidades no pueden resistir la muerte de la cuarta o la tercera parte de sus efectivos sin rendirse. La proporción entre los que se entregan y los muertos es de cuatro a uno. Sin embargo, cuando en Hollandia² por vez primera se rindió un número apreciable de soldados japoneses, la proporción fue de uno a cinco, lo cual significaba un tremendo avance sobre el 1 a 120 del norte de Birmania.

Por tanto, para los japoneses, los prisioneros de guerra americanos habían caído en desgracia por el mero hecho de rendirse. Eran «objetos averiados», incluso cuando las heridas, la malaria o la disentería no les habían colocado ya fuera de la categoría de «hombres completos». Muchos americanos cuentan lo peligroso que era reírse en el campo de prisioneros y el enojo que les producía a los guardianes. A los ojos de éstos, habían sufrido una humillación y les molestaba que los americanos no se dieran cuenta. Muchas de las órdenes que habían de obedecer los prisioneros eran las mismas que los oficiales exigían a los propios guardianes japoneses; las marchas forzadas y los transportes hacinados en barcos eran cosas corrientes para ellos. Los prisioneros de guerra americanos contaban también que los centinelas les exigían rigurosamente ocultar cualquier incumplimiento de las normas; lo imperdonable era incumplirlas abiertamente. En aquellos lugares en que los prisioneros trabajaban fuera durante el día, en carreteras o instalaciones, la regla que prohibía regresar con alimentos recogidos en el campo era muy a menudo papel mojado, siempre que la fruta o las verduras se tapasen cuidadosamente. Si iban al descubierto, constituía un flagrante delito, pues significaba que los americanos se habían burlado de la autoridad de los centinelas. Desafiar abiertamente la autoridad suponía un duro castigo, aunque solamente se tratara de haber «contestado». Las normas japonesas son muy estrictas contra la persona que se atreve a contestar, incluso en la vida civil, y en el Ejército se

² Hollandia: ciudad y puerto de Nueva Guinea.

castigaba rigurosamente. Sin que ello represente disculpar las atrocidades y crueldades que ocurrían en los campos de prisioneros, hay que distinguir entre estas crueldades y aquellos actos que no eran sino consecuencia de hábitos culturales.

Especialmente en las primeras fases del conflicto bélico, la vergüenza de la captura se vio reforzada por la firme creencia, extendida entre los japoneses, de que el enemigo torturaba y mataba a todos los prisioneros. El rumor de que los cuerpos de quienes fueron capturados en Guadalcanal habían sido apisonados por tanques se difundió por casi todos los sectores. Por otra parte, algunos japoneses que trataron de entregarse suscitaban tanta sospecha entre nuestros soldados que se les dio muerte simplemente como precaución, y en realidad aquella sospecha era a menudo justificada. Para muchos japoneses a quienes no les quedaba otro camino que la muerte, era un motivo de orgullo llevarse consigo a la muerte a un enemigo; y eran capaces de hacerlo incluso después de ser capturados. Habiendo decidido, como dijo uno de ellos, «ser incinerado en el altar de la victoria, sería una desgracia morir sin realizar un acto heroico». Estas posibilidades pusieron a nuestro Ejército en guardia y contribuyeron a reducir el número de rendiciones.

La vergüenza de la rendición estaba profundamente enraizada en la conciencia de los japoneses. Aceptaban con naturalidad un comportamiento que era extraño a nuestras convenciones de guerra, e igual de incomprensibles les parecían a ellos las nuestras. Hablaban con sorprendido desprecio de los prisioneros americanos que *pedían* que se dieran sus nombres al Gobierno americano para tranquilizar a los familiares. Las tropas japonesas, al menos el soldado raso, no estaban preparadas para la rendición de los americanos en Bataan, pues supusieron que lucharían hasta el fin, como ellos, y les era imposible aceptar el hecho de que no sintieran vergüenza al caer prisioneros.

La diferencia más asombrosa, en cuanto al comportamiento, entre los soldados occidentales y los japoneses fue, indudablemente, la cooperación que estos últimos prestaron a las fuerzas aliadas como prisioneros de guerra. No tenían normas morales que aplicar a esta nueva situación; estaban deshonorados, y su vida como japoneses había terminado. Sólo en los últimos meses de la guerra pensaron unos cuantos en el retorno a la patria, cualquiera que fuera el resultado de la guerra. Algunos pedían que se les matara; «pero si sus costumbres no se lo permiten, seré un prisionero modelo». Y, en efecto, fueron más que prisioneros modelos. Soldados veteranos y hombres que durante largo tiempo habían sido nacionalistas fanáticos daban informes sobre la situación de los depósitos de municiones, explicaban cuidadosamente la disposición de las fuerzas japonesas, escribían nuestra propaganda y volaban con nuestros pilotos

de bombardero para guiarles hasta los objetivos militares. Era como si hubieran pasado una página nueva de su vida; lo que estaba escrito en esta nueva página era lo opuesto a lo que había escrito en la anterior, pero leían sus líneas con la misma fidelidad.

Naturalmente, esta descripción no corresponde a todos los prisioneros de guerra; hubo unos pocos que se mostraron irreconciliables. Y, en cualquier caso, debían darse determinadas circunstancias favorables para que este comportamiento fuera posible. Como es lógico, los jefes del Ejército americano sentían recelo ante la idea de aceptar sin reservas la ayuda japonesa, y hubo campos de prisioneros en los cuales no se hizo ningún intento de utilizar los servicios que quizá hubieran podido prestar. En los campos en que sí hubo tal intento se fueron disipando las sospechas iniciales y se confió cada vez más en la buena fe de los prisioneros japoneses.

Los americanos no esperaban un cambio tan radical entre los prisioneros, por ir totalmente en contra de nuestro código. Pero los japoneses actuaban como alguien que, tras haber puesto todo su entusiasmo en un ideal de conducta, fracasa y decide tomar otro camino. ¿Era éste un comportamiento característico tan sólo de los prisioneros capturados individualmente, o se podía contar con una reacción masiva similar al terminar la guerra? Igual que las demás peculiaridades del carácter japonés que se nos ofrecieron durante la guerra, ésta suscitaba una serie de cuestiones sobre el modo de vida para el que estaban condicionados, el modo en que funcionaban sus instituciones y la manera de pensar y actuar que habían aprendido.

3. Cada uno en su lugar

El que intente conocer a los japoneses tiene que empezar por comprender lo que para ellos significa «ocupar cada uno el lugar que le corresponde». Su confianza en el orden y en la jerarquía y nuestra fe en la libertad y en la igualdad son dos polos opuestos, y a nosotros nos resulta difícil dar a la jerarquía su justo valor como posible mecanismo social. La confianza del Japón en la jerarquía es un sentimiento básico en su concepto de la relación del hombre con sus semejantes, así como en la del hombre con el Estado, y sólo describiendo algunas de sus instituciones nacionales, como la familia, el Estado, la vida religiosa y económica, nos será posible entender su punto de vista sobre la vida.

Los japoneses han enfocado el problema de las relaciones internacionales según su interpretación de la jerarquía, igual que han hecho con problemas internos. Durante la última década se habían imaginado a sí mismos a punto de alcanzar el vértice de esa pirámide, y ahora que esta situación corresponde, por el contrario, a las naciones occidentales, ese mismo sentido de jerarquía condiciona su aceptación del actual estado de cosas. Sus documentos internacionales manifiestan constantemente el valor que conceden los japoneses a esta idea. El preámbulo del Pacto Tripartito con Alemania e Italia que el Japón firmó en 1940 dice: «Los gobiernos del Japón, Alemania e Italia consideran como condición primordial de una paz duradera el que a cada nación del mundo se le garantice el lugar que les corresponde [...]». Y el Rescripto Imperial dado en la firma del Pacto afirmaba lo mismo:

Acrescentar nuestra justa reputación en toda la tierra y convertir el mundo en un solo hogar es el gran mandamiento que nos legaron nuestros antepasados imperiales y que llevamos en nuestro corazón día y noche. En la enorme crisis con que ahora se enfrenta el mundo parece evidente que

la guerra y la confusión se agravarán indefinidamente, debido a lo cual la humanidad sufrirá desastres incalculables. Esperamos fervientemente que cesen los disturbios y sea restaurada la paz lo más pronto posible [...] Estamos, por tanto, satisfechos de la firma de este Pacto entre las Tres Potencias.

La tarea de hacer posible que cada nación encuentre su lugar en el conjunto y que todas las personas vivan en paz y seguridad es de suma importancia. No tiene paralelo en la historia. Pero este objetivo está todavía distante [...]

El día mismo del ataque a Pearl Harbor, los enviados japoneses entregaron al secretario de Estado, Cordell Hull, una declaración muy explícita sobre este punto:

Constituye la política inmutable del Gobierno japonés [...] hacer posible que cada nación encuentre su propio puesto en el mundo [...] El Gobierno japonés no puede tolerar que se perpetúe la situación actual, ya que va contra la política fundamental del Japón de posibilitar que cada nación disfrute de su propia posición en el mundo.

Este memorándum japonés era la respuesta al que les había entregado el secretario Hull unos días antes, invocando principios americanos tan básicos para nosotros, y tan venerados, como lo era el de la jerarquía para ellos. El secretario Hull enumeraba cuatro principios: la inviolabilidad de la soberanía y de la integridad territorial; la no intervención en los asuntos internos de otras naciones; la confianza en la cooperación y conciliación internacionales, y el principio de igualdad. Éstos son puntos fundamentales de la fe americana en la igualdad e inviolabilidad de derechos y constituyen los principios sobre los cuales pensamos nosotros que deben basarse la vida cotidiana y también las relaciones internacionales. La igualdad es, para el americano, el principio más importante y sólido sobre el que fundamenta la esperanza de un mundo mejor. Significa para nosotros la libertad frente a la tiranía, frente a las injerencias y las imposiciones. Significa la igualdad ante la ley y el derecho a mejorar la propia situación en la vida. Es la base de los derechos del hombre tal como están organizados en el mundo que conocemos. Defendemos la virtud de la igualdad incluso cuando la violamos y luchamos contra la jerarquía con un sentimiento de justa indignación.

Siempre fue así, desde que Estados Unidos se constituyó en nación. Jefferson lo incluyó en la Declaración de Independencia, y la ley de Derechos

Civiles incorporada en la Constitución se basa en este principio. Estas declaraciones formales en los documentos públicos de una nación nueva eran importantes porque reflejaban un modo de vida que se estaba configurando en la existencia cotidiana de hombres y mujeres de este continente, un modo de vida desconocido para los europeos. Uno de los grandes documentos de la literatura universal es el libro que un joven francés, Alexis de Tocqueville, escribió sobre este tema de la igualdad tras su visita a Estados Unidos en los años treinta del siglo pasado. Era un observador inteligente que simpatizaba con la nueva nación y que vio muchas cosas buenas en este mundo americano, tan extraño para él. Y no podía ser de otra forma, pues el joven De Tocqueville se crió entre la aristocracia francesa, que, como recordaban hombres aún activos e influyentes, había sido sacudida en sus cimientos primero por la Revolución Francesa y luego por las nuevas y radicales leyes de Napoleón. De Tocqueville fue generoso en su valoración de un nuevo y extraño régimen de vida en América, pero lo vio con ojos de aristócrata francés, y su libro fue un informe dirigido al Viejo Mundo acerca de lo que estaba por venir. Estados Unidos, creía él, era la avanzadilla de una evolución que tendría también lugar en Europa, si bien con algunas diferencias.

Hizo, por tanto, un extenso informe sobre este nuevo mundo. En él, los hombres se consideraban realmente iguales entre sí, y las relaciones sociales estaban basadas en criterios nuevos y más abiertos.

Conversaban de ser humano a ser humano. Los americanos no se preocupaban de las pequeñas deferencias prescritas por la etiqueta jerárquica; no se las exigían a los demás ni esperaban recibirlas de ellos. Les gustaba decir que no debían nada a nadie. La familia en el viejo sentido aristocrático o romano no existía, y había desaparecido la jerarquía social que dominó el Viejo Mundo. Los americanos creían en la igualdad más que en ninguna otra cosa; en la práctica, decía Tocqueville, incluso la libertad, a menudo, no era sino letra muerta –cosa que los americanos fingían ignorar—. Sin embargo, vivían la igualdad.

Es alentador para los americanos contemplar a sus antepasados a través de los ojos de este extranjero que escribía sobre nuestro modo de vivir hace más de cien años. Desde entonces ha habido muchos cambios en nuestro país, pero las directrices principales no se han modificado. A medida que leemos su libro nos damos cuenta de que la América de 1830 era ya la América que hoy conocemos. Ha habido, y hay todavía, en este país personas que, como Alexander Hamilton en la época de Jefferson, preferirían una ordenación más aristocrática de la sociedad. Pero incluso los Hamilton reconocen que nuestra forma de vivir no es aristocrática.

Por tanto, cuando poco antes de Pearl Harbor comunicábamos al Japón los principales fundamentos morales sobre los cuales Estados Unidos basaba su política en el Pacífico, estábamos pregonando nuestros más queridos principios. Cada paso en la dirección señalada contribuiría a mejorar, de acuerdo con nuestras convicciones, un mundo todavía imperfecto. También los japoneses, al confiar en el principio de «a cada uno su lugar», se apoyaban en la norma de vida que les había sido inculcada por su propia experiencia social. La desigualdad ha sido durante siglos la norma que regía su estructurada vida, precisamente en las ocasiones en que es más previsible y aceptada. El reconocimiento de la jerarquía es para los japoneses algo tan natural como respirar. Pero no se trata de un simple autoritarismo al estilo occidental. Tanto quienes ejercen el control como quienes están bajo el control de otros actúan de conformidad con una tradición muy distinta a la nuestra, y ahora que los japoneses han aceptado el lugar preeminente que ocupa la autoridad americana en el país, es aún más necesario que nos hagamos una idea lo más clara posible de sus convenciones. Sólo de esta manera podremos imaginarnos la forma en que probablemente actuarán en la presente situación*.

A pesar de su reciente occidentalización, el Japón es todavía una sociedad aristocrática. Cada saludo, cada contacto personal, debe indicar el tipo y grado de la distancia social que existe entre unos y otros. Cuando una persona dice a otra «come» o «siéntate», utiliza palabras diferentes si se dirige a un familiar, si habla a un inferior o a un superior. Existe un «tú» o un «usted» diferente que debe utilizarse en cada caso, y los verbos tienen formas distintas para cada uno de ellos. En otras palabras, los japoneses tienen lo que se llama un «lenguaje de respeto», como lo tienen muchos otros pueblos del Pacífico, y lo acompañan con reverencias e inclinaciones adecuadas. Este comportamiento se rige por meticulosas normas y convencionalismos. No basta saber ante quién se inclina uno, sino que es necesario saber cuánto se tiene uno que inclinar. Un saludo que sería adecuado para determinada persona podrá ser considerado como un insulto por otra que se hallase en una relación ligeramente distinta con el que saluda. Y la gama de las reverencias va desde la postura de rodillas en que se inclina el cuerpo hasta tocar con la frente las palmas de las manos, colocadas sobre el suelo, a la simple inclinación de la cabeza y los hombros. Uno debe aprender, y desde edad muy temprana, la reverencia adecuada para cada caso particular. No se trata sólo de tener siempre presentes las diferencias de clase — en todo caso, importantísimas —; también deben tenerse en cuenta el sexo, la

* Debe tenerse en cuenta que este libro fue publicado inmediatamente después de acabar la guerra, durante la ocupación del Japón. (*N. del T.*)

edad, los lazos familiares y cualquier clase de relación previa entre dos personas.

Incluso entre las mismas dos personas se requieren diversos grados de respeto en diferentes ocasiones: un civil puede tratar familiarmente a otra persona y no inclinarse ante ella; pero cuando lleva uniforme militar, su amigo, si viste de paisano, se inclinará ante él. Cumplir con las normas establecidas por la jerarquía es un arte que requiere el equilibrio de innumerables factores, algunos de los cuales pueden excluir a los otros en un determinado caso, o bien añadirse a ellos.

Existen, naturalmente, personas que se tratan con poca ceremonia. En Estados Unidos, esto se aplica a las personas del círculo familiar. Nosotros abandonamos incluso las más simples formalidades de la etiqueta cuando entramos en el seno de nuestra familia. En el Japón es precisamente en la familia donde las normas de respeto se aprenden y observan más meticulosamente. Cuando la madre todavía lleva al niño atado a la espalda, ya le obliga –apoyando su propia mano en la cabeza del hijo– a inclinarse, y las primeras lecciones del pequeño consisten en aprender a comportarse respetuosamente con su padre y su hermano mayor.

La mujer se inclina ante su marido; el niño, ante su padre; los hermanos menores, ante los mayores, y la hermana se inclina ante todos sus hermanos, cualquiera que sea la edad de éstos. No se trata de un gesto vacío de sentido; significa que el que se inclina reconoce el derecho del otro a actuar como desee respecto a cosas de las cuales quizá prefiera hacerse cargo él mismo, y el que recibe el cumplido reconoce a su vez ciertas responsabilidades que le incumben en razón del puesto que ocupa. La jerarquía basada en el sexo, en la edad y en la primogenitura forma parte integrante de la vida familiar.

La piedad filial es, naturalmente, una de las normas éticas más importantes del Japón, que comparte con China. La formulación china de este principio fue adoptada en época temprana por el Japón, junto con el budismo, la ética confucionista y la antiquísima cultura china, en los siglos VI y VII después de Cristo. Pero el carácter de la piedad filial hubo necesariamente de sufrir modificaciones para poder adaptarse a la estructura peculiar de la familia japonesa. En China, incluso hoy, uno debe lealtad al enorme y ramificado clan al que pertenece. A veces se trata de un clan con jurisdicción sobre cientos de miles de personas, de las cuales recibe apoyo. Las circunstancias varían según las diversas partes de este extenso país, pero en muchos lugares de China todas las personas de una aldea son miembros de un mismo clan. Entre los 450

millones de habitantes que ahora tiene China*, no hay más de 470 apellidos, y todas las personas que llevan el mismo patronímico se consideran en cierto grado hermanos de clan. En una zona determinada puede suceder que todos los habitantes sean de un mismo clan y que, además, pertenezcan a él familias que viven en ciudades muy apartadas. En zonas populosas como Kwangtung, todos los miembros del clan contribuyen a sostener grandes santuarios y en determinados días veneran hasta mil tablillas ancestrales de los miembros fallecidos que descienden de un antepasado común. Los clanes poseen propiedades, tierras y templos, y administran fondos que se utilizan para pagar la educación de alguno de los niños del clan que parece prometer más. Se mantienen en contacto con los miembros dispersos y publican complicadas genealogías que son puestas al día cada diez años, aproxima—i lamente, a fin de dar a conocer los nombres de aquellos que tienen derecho a compartir sus privilegios. Tienen leyes ancestrales que llegan incluso a prohibirles entregar al Estado a alguien de la familia acusado de un crimen, si el clan no está de acuerdo con las autoridades. En la época imperial, estas grandes comunidades de clanes semiautónomos eran gobernados, no muy rígidamente, en nombre del Estado, mediante mandarinatos encabezados por funcionarios estatales rotatorios que no eran de la región.

En el Japón todo esto era distinto. Hasta mediados del siglo XIX, solamente las familias nobles y los guerreros (samurai) tenían derecho a utilizar apellidos. Los apellidos eran fundamentales en el sistema de clanes del pueblo chino, y sin ellos, o sin un equivalente, no puede desarrollarse la organización del clan. En algunas tribus, el equivalente podía ser el mantenimiento de una genealogía. Pero en el Japón solamente la clase alta mantenía genealogías, e incluso en estas familias el registro se llevaba, como hacen las Hijas de la Revolución Americana en Estados Unidos, desde el momento presente hacia atrás, es decir, partiendo de la persona viva para retroceder en el tiempo, y no desde el pasado hacia el presente para incluir a todos los contemporáneos procedentes de un antepasado común, lo cual es muy distinto. Además, el Japón era un país feudal. La lealtad no se debía a un nutrido número de parientes, sino a un señor feudal, amo supremo y perpetuo, y la diferencia entre éste y los mandarines burocráticos temporales de China, que eran siempre extranjeros en sus distritos, no podía ser mayor. Lo importante en el Japón era pertenecer al feudo de Satsuma o al de Hizen. Cada persona estaba ligada a su feudo.

* Es decir, en el año en que se escribió el libro. (*N. del T.*)

Otra forma de institucionalizar los clanes es la adoración de los antepasados remotos o de los dioses del clan en santuarios o lugares sagrados. Esto habría sido posible para el «pueblo bajo» japonés, incluso al no contar con apellidos ni genealogías. Pero en el Japón no existe el culto a los antepasados remotos. En los santuarios en que el pueblo se reúne, todos los campesinos acuden juntos sin necesidad de probar la existencia de antepasados comunes. Se les llama «hijos» del dios del santuario, pero son «hijos» porque viven en su territorio. Estos campesinos están, naturalmente, ligados entre sí, como les ocurre a los campesinos de cualquier parte del mundo tras la residencia en el mismo lugar de innumerables generaciones, pero no son por ello un grupo cohesivo de un mismo clan que descende de un antepasado común.

La veneración debida a los antepasados se presta en un santuario muy diferente, situado en el cuarto de estar de la familia, donde se honra solamente la memoria de los seis o siete últimos miembros de la familia fallecidos. En las familias japonesas de todas las clases sociales, se rinde diariamente homenaje ante este altar, y se coloca comida para los padres y los abuelos, así como para los parientes próximos a quienes se recuerda en vida y que están representados sobre el altar con lápidas en miniatura. En los cementerios nadie se ocupa de las tumbas de sus tatarabuelos, y la identidad de la tercera generación ancestral cae rápidamente en el olvido. Las relaciones familiares en el Japón se reducen casi a las mismas proporciones occidentales, siendo tal vez la familia francesa el equivalente más próximo.

La «piedad filial» en el Japón es, pues, una cuestión limitada a los familiares más íntimos. Significa ocupar cada uno el sitio que le corresponde según la generación, el sexo y la edad, dentro de un grupo que incluye poco más que el propio padre, el padre del padre y sus hermanos y descendientes. Incluso cuando se trata de linajes importantes en los que a veces se incluyen grupos mayores, la familia se divide en líneas independientes y los hijos más jóvenes establecen ramificaciones familiares. Dentro de este limitado grupo familiar, las normas que regulan «el sitio correspondiente» son muy meticulosas. Se guarda una estricta obediencia a los mayores, hasta que éstos deciden «retirarse» formalmente (*inkyō*).

Aun en nuestros días, un hombre con hijos ya mayores no realizará transacción alguna sin que haya sido aprobada por el abuelo, si éste no se ha retirado. Los padres deciden sobre el casamiento o el divorcio de sus hijos, incluso cuando éstos tienen treinta o cuarenta años. Al padre, como cabeza de familia, se le sirve el primero en las comidas, entra el primero en el baño familiar y recibe con una simple inclinación de cabeza las profundas reverencias de su familia. Hay en el Japón un acertijo popular que podría traducirse de esta

forma: «¿Por qué un hijo que quiere dar consejos a sus padres se parece a un sacerdote budista que quiere tener pelos en la coronilla?». (Los sacerdotes budistas van tonsurados.) La respuesta es: «Porque por mucho que quiera, no puede».

Ocupar el propio puesto significa tener en cuenta no sólo las diferencias generacionales, sino también las diferencias de edad. Cuando los japoneses desean expresar una confusión total, dicen que «no es ni hermano mayor ni hermano menor», en el sentido en que nosotros decimos «no es ni carne ni pescado», pues para los japoneses el hermano mayor debe mantenerse fiel a su condición con el mismo rigor con que un pez debe permanecer en el agua. El hermano mayor es el heredero. Los viajeros hablan de «ese aire de responsabilidad que el hijo mayor adquiere tan pronto en el Japón». Comparte en alto grado las prerrogativas del padre. Antiguamente, su hermano menor dependía totalmente de él; ahora, especialmente en pueblos y aldeas, es el mayor quien se queda en casa aferrado a la rutina de siempre, mientras sus hermanos menores, en ocasiones, salen de ella para conseguir una educación más completa y mayores ingresos. Pero los antiguos hábitos impuestos por la jerarquía son muy fuertes.

Incluso en las declaraciones políticas de hoy salen a colación las prerrogativas tradicionales de los hermanos mayores, a propósito de la política de la Gran Asia Oriental. En la primavera de 1942, un teniente coronel que hablaba en nombre del Ministerio de la Guerra dijo, refiriéndose a la llamada Esfera de Coprosperidad:

El Japón es el hermano mayor, y ellos son los hermanos menores. De esta verdad han de convencerse los habitantes de los territorios ocupados. Si mostramos demasiada consideración hacia ellos, podrían aprovecharse de la benevolencia del Japón y hacer exigencias que quizá tuviesen efectos perniciosos sobre la dominación japonesa.

El hermano mayor, en otras palabras, decide lo que le conviene al hermano menor, y no debe mostrar «demasiada consideración» al hacer uso de su superioridad.

Sea cual sea la edad de una persona, su situación en la jerarquía dependerá de si es varón o hembra. Cuando una mujer sale con su marido, camina unos cuantos pasos detrás de él; su situación social es en todo inferior. Incluso las mujeres que en ocasiones visten trajes europeos y andan a su lado, precediéndole al entrar por una puerta, se colocan inmediatamente detrás de él cuando visten el kimono. La hija japonesa debe arreglárselas como pueda,

mientras que los regalos, las atenciones y el dinero para la educación se destinan a sus hermanos varones. Cuando se establecieron escuelas superiores para las jóvenes, se sobrecargó el programa de estudios con enseñanzas relativas a la etiqueta y al movimiento corporal. La formación intelectual, desde luego, no estaba al mismo nivel que la de los chicos. El director de una de estas escuelas, al abogar por que se enseñara a las chicas de la clase media alta que acudían a su centro algún idioma europeo, basaba su recomendación en el hecho de que, así, la mujer sería capaz de colocar los libros de su marido en la posición correcta tras hacer la limpieza de la biblioteca.

No obstante, la mujer japonesa disfruta de gran libertad si se la compara con la de otros países asiáticos, y esto no se debe solamente al proceso de occidentalización. En el Japón nunca existió el vendaje de los pies femeninos, tal como se practicaba en las clases superiores chinas, y las mujeres indias de hoy se admiran de que las japonesas salgan de casa, vayan de compras y paseen por las calles libremente. Las mujeres japonesas casadas hacen las compras de la familia y tienen a su cargo el dinero familiar. Si falta éste, son ellas las que han de elegir algún objeto de la casa para empeñarlo. La mujer manda a los criados, interviene en el matrimonio de los hijos y, cuando llega a ser suegra, dirige los dominios del hogar con mano tan firme como si no hubiera sido durante la mitad de su vida una humilde violeta que a todo asentía.

Grandes son las prerrogativas de las generaciones, el sexo y la edad entre los japoneses. Pero los que ejercen estos privilegios actúan como fideicomisarios más que como arbitrarios autócratas. El padre —o el hermano mayor— es responsable de la casa, tanto si sus familiares están vivos como si están muertos o aún por nacer. Debe tomar las decisiones y hacer que se cumplan. Sin embargo, su autoridad no es incondicional. Debe actuar responsablemente en defensa del honor de la familia. Ha de recordarle a su hijo o a su hermano menor el legado de la familia, tanto material como espiritual, e incitarle a hacerse digno de él. Incluso si es un campesino, invocará el principio de la fidelidad a los antepasados de la familia, y el peso de su responsabilidad será tanto mayor cuanto más alta sea la clase a la que pertenece. Los derechos de la familia tienen prioridad sobre los derechos del individuo.

En cualquier asunto de importancia, el cabeza de familia —sea cual sea la clase social— convoca un consejo familiar en el que se discute la cuestión. Para una de estas reuniones, como, por ejemplo, un compromiso matrimonial, los miembros de la familia han de desplazarse quizá desde partes muy distantes del país. En el proceso de tomar una decisión influyen, naturalmente, los imponderables de la personalidad. El hermano menor o la esposa pueden influir en el resultado, y, por otra parte, el cabeza de familia se coloca en una

situación que puede acarrear grandes problemas si actúa sin tener en cuenta la opinión del grupo. Naturalmente, las decisiones pueden ser totalmente antagónicas a los deseos de la persona cuyo destino se está discutiendo. Sin embargo, sus mayores, que a su vez se sometieron a lo largo de toda su vida a las decisiones de los consejos familiares, exigen que los jóvenes acaten lo que ellos acataron en su día. Pero lo hacen en virtud de algo muy distinto de aquello que, tanto por ley como por costumbre, da al padre prusiano derechos arbitrarios sobre su esposa y sus hijos. La actitud no es en el Japón menos exigente, pero los efectos son distintos. Los japoneses no están acostumbrados a valorar en su vida doméstica la autoridad arbitraria y no se fomenta el hábito de someterse a ella fácilmente. La sumisión a la voluntad de la familia se exige en nombre de un supremo valor, el cual, por muy onerosas que sean sus exigencias, a todos beneficia. Se exige en nombre de una lealtad común.

Todo japonés aprende los principios de la jerarquía por primera vez en el seno de su familia, y lo que allí aprende lo aplica luego al campo más amplio de la vida política y económica. Aprende que una persona debe toda su deferencia a quienes están por encima de ella, ocupan un «lugar correspondiente» dentro de la jerarquía que está por encima del suyo, independientemente de que sean o no personas realmente dominantes en el grupo. Incluso un marido dominado por su mujer, o un hermano mayor por el menor, reciben idéntica deferencia de carácter formal. Las fronteras formales entre las prerrogativas no se rompen por el hecho de que sea otra persona la que en realidad lleva las riendas. La fachada no se modifica con el fin de adaptarla al hecho concreto del dominio, sino que permanece inviolable. Representa incluso una cierta ventaja táctica actuar desde los extramuros de las apariencias jerárquicas; le hace a uno menos vulnerable. Los japoneses aprenden también, gracias a la experiencia, que una decisión lleva tanto más peso si procede de la convicción, sostenida por todos los familiares, de que con ella se contribuye a mantener el honor de la familia. La decisión no es un decreto impuesto con mano de hierro por un tirano que no es otro que el jefe de la familia. Él es, más bien, el administrador y depositario de un patrimonio material y espiritual, igualmente importante para todos los miembros de la familia, a cuyos requisitos han de subordinar su voluntad personal. Los japoneses aborrecen las férreas imposiciones, pero no por ello dejan de subordinarse a las exigencias de la familia ni de conceder a los que están por encima de ellos la deferencia que se les debe. En la organización familiar se mantiene la jerarquía, aunque los mayores tengan pocas posibilidades reales de actuar como autócratas.

Una formulación tan escueta de la jerarquía impide que el lector americano, cuyo concepto de las relaciones interpersonales es muy distinto,

capte en toda su justicia los fuertes lazos emocionales que existen en la familia japonesa. Hay en el hogar japonés un grado muy considerable de solidaridad, y la forma en que se llega a adquirir es uno de los temas de este libro. Entre tanto, para intentar comprender la extensión de la jerarquía a los campos más amplios del Gobierno y de la vida económica, es importante apreciar con qué rigurosidad se aprende este hábito en el seno de la familia. Las reglas jerárquicas que rigen la vida japonesa han sido tan severas en las relaciones entre las clases como en las relaciones familiares. Durante toda su historia, el Japón ha sido una sociedad de clases y de castas muy estrictas, y una nación habituada a un sistema de castas que se remonta varios siglos tiene cierta fuerza y cierta debilidad que son de la máxima importancia. Las castas han dominado la vida de los japoneses a todo lo largo de su historia escrita, y en el siglo VII después de Cristo ya había empezado a adaptar las formas de vida que tomó prestadas de la sociedad china, donde no había régimen de castas, incorporándolas a su cultura jerárquica. En los siglos VII y VIII, el emperador japonés y su corte se impusieron la tarea de enriquecer al Japón con los usos y costumbres de una civilización superior que había despertado la admiración de sus embajadores en el gran reino de la China. Y a ello se dedicaron con incomparable energía. Anteriormente, el Japón ni siquiera conocía la escritura; fue en el siglo VII cuando adoptó los ideogramas chinos y los utilizó para transcribir su idioma, totalmente distinto. Había profesado una religión con 40.000 dioses que tutelaban las montañas y las aldeas y traían buena suerte a la gente; una religión popular que, tras una serie sucesiva de modificaciones, ha sobrevivido en el moderno sintoísmo. En el siglo VII, Japón adoptó el budismo de la China, considerándolo como una religión «excelente para proteger al Estado»³. El Japón no había tenido un gran estilo arquitectónico duradero, ni público ni privado, y los emperadores decidieron construir una nueva capital, Nara, sobre el modelo de la capital china, así como grandes templos y monasterios budistas muy ornamentados, siguiendo el modelo chino.

Los emperadores japoneses introdujeron títulos, jerarquías y leyes chinas, de cuya existencia les informaron sus enviados. Es difícil hallar en la historia otro momento en el cual una nación soberana haya planeado y realizado con tanto éxito la importación de una cultura. El Japón, sin embargo, fracasó desde el primer momento a la hora de imitar la organización social china, libre de castas. Los títulos oficiales adoptados por los japoneses en China eran dados a funcionarios públicos que habían aprobado los exámenes estatales, pero en el

³ Sacado de una crónica del período Nara y citado por Sir George Sansom en *Japan: A Short Cultural History*, p. 131.

Japón se les daba a los nobles hereditarios y a los señores feudales, llegando a formar parte del sistema de castas. El Japón fue dividido en un gran número de feudos semisoberanos, cuyos señores rivalizaban constantemente unos con otros, y las disposiciones sociales que verdaderamente importaban eran las que se referían a las prerrogativas de señores, vasallos y criados. Por muy meticulosamente que el Japón hubiera adoptado la civilización china, no podía aceptar ciertas formas de vida que sustituyesen el sistema jerárquico por una burocracia administrativa o por el dilatado sistema chino de clanes, que unía a gentes de las más diversas clases sociales en un gran clan. Tampoco adoptó de China la idea de un emperador secular. El nombre japonés para la familia imperial es «Los que viven por encima de las nubes», y solamente las personas pertenecientes a esa familia pueden llegar a ser emperador. El Japón no ha tenido nunca un cambio de dinastía, al contrario de China, que los ha tenido a menudo. El emperador era inviolable y su persona sagrada. No cabe duda de que los emperadores japoneses y sus cortes, al introducir la cultura china en el país, no podían imaginar siquiera la configuración real que en China tenían las medidas importadas, ni conocían tampoco el alcance de los cambios que estaban implantando en el Japón.

A pesar, pues, de todas las importaciones culturales japonesas de China, la nueva civilización preparó el camino únicamente para siglos de conflicto entre la nobleza hereditaria, que lucharía para decidir cuál de los señoríos se haría con el control del país. Antes de finalizar el siglo VIII, la noble familia de Fujiwara había afianzado su dominio y relegado al emperador a la oscuridad. Cuando, en el curso del tiempo, los señores feudales se disputaron el dominio de los Fujiwara y todo el país quedó sumergido en guerra civil, uno de ellos, el famoso Yoritomo Minamoto, venció a todos sus rivales y se convirtió en amo absoluto del país con el viejo título militar de «Shogun», que literalmente quiere decir 'Generalísimo Subyugador de los Bárbaros'. Este título, como era usual en el Japón, lo hizo hereditario para la familia Minamoto, mientras sus descendientes pudieron tener a los otros señores feudales subyugados. El emperador se convirtió en una figura decorativa, y su importancia principal residía en que el Shogun dependía del emperador para su investidura ritual. No tenía ningún poder civil.

El poder auténtico lo tenía el partido militar, como se le llamaba, que intentaba mantener su dominio sobre los feudos revoltosos por medio de la fuerza. Cada señor feudal, o daimio, tenía sus hombres de armas, los samurai, cuyas espadas estaban a su servicio, siempre dispuestos, en períodos de desorden, a disputar el poder a los feudos rivales o al Shogun dominante.

En el siglo XVI, la guerra civil se había hecho endémica. Tras varias décadas de desorden, el gran Ieyasu venció a todos sus rivales y en 1603 se convirtió en el primer Shogun de la casa Tokugawa. El Shogunado permaneció bajo la estirpe de los Ieyasu durante dos siglos y medio, terminando en 1868, cuando el «gobierno dual» del emperador y el Shogun fue abolido a principios del período moderno. En muchos sentidos, la larga era Tokugawa es una de las más notables de la historia. Mantuvo una paz armada en el país hasta la última generación antes de extinguirse y creó una administración centralizada que sirvió admirablemente a los propósitos de los Tokugawa.

Ieyasu se enfrentó con muchos problemas difíciles sin elegir nunca soluciones fáciles. Los señores de algunos de los más poderosos feudos habían luchado contra él durante la guerra civil y sólo se le sometieron después de una desastrosa derrota final. Estos derrotados fueron los llamados Señores Excluidos. Dejó que siguieran ejerciendo poder sobre sus feudos y sus samurai, y, desde luego, de todos los señores feudales fueron los que mantuvieron una mayor autonomía en sus dominios. Sin embargo, no les concedió el honor de ser sus vasallos y se les excluyó de todos los cargos importantes, reservados para los Señores Incluidos que apoyaron a Ieyasu durante la guerra civil. Para mantener este régimen lleno de dificultades, los Tokugawa emplearon la estrategia de impedir que los señores feudales, los daimios, se hiciesen con un poder demasiado concentrado y evitar todo tipo de combinaciones que entre ellos pusieran en peligro el poder del Shogun. Los Tokugawa no solamente no abolieron el sistema feudal, sino que, con el fin de mantener la paz en el Japón y el dominio de la casa Tokugawa, procuraron fortalecerlo y hacerlo más rígido.

La sociedad feudal japonesa estaba rigurosamente estratificada, y el estatus de cada hombre se transmitía por herencia. Los Tokugawa hicieron más sólido este sistema, fijando incluso los detalles de la conducta cotidiana de cada casta. Todos los cabezas de familia tenían que hacer constar en la puerta de sus casas su categoría social y los datos requeridos acerca de su estatus hereditario. Las ropas que podían llevar, los alimentos que podían comprar y el tipo de casa que legalmente podían habitar estaban establecidos de acuerdo con el rango hereditario. Por debajo de la familia imperial y los nobles de la corte había cuatro castas situadas en un orden jerárquico: los guerreros (samurai), los campesinos, los artesanos y los comerciantes. Después de ellos, y en última posición, se encontraban los parias. Los más numerosos y famosos de éstos eran los Eta, los que hacían los trabajos malditos. Eran los basureros, los enterradores de los ajusticiados, los desolladores y los curtidores de piel. Eran los intocables del Japón o, más exactamente, sus incontables, pues ni siquiera se contaban los kilómetros de los caminos que atravesaban sus aldeas, como si las tierras y los

habitantes de aquellos lugares no existieran. Eran de una pobreza atroz y, aunque se les garantizaba el ejercicio de sus trabajos, estaban situados al margen de la estructura formal.

Los comerciantes ocupaban un escalón por encima de los parias. Y por muy extraño que esto les parezca a los norteamericanos, era algo sumamente realista en una sociedad feudal. La clase mercantil es siempre una amenaza para la sociedad feudal, pues en cuanto el hombre de negocios empieza a ser respetado y a prosperar, el feudalismo decae. Cuando los Tokugawa, mediante las leyes más drásticas que nación alguna haya promulgado, decretaron el aislamiento del Japón en el siglo XVII, cortaron la hierba bajo los pies de los mercaderes. El Japón había tenido un comercio ultramarino a lo largo de las costas de Corea y China y, como era de esperar, estaba en desarrollo una clase comerciante. Los Tokugawa detuvieron este proceso al convertir en delito, castigado con la pena capital, la construcción o el uso de barcos que sobrepasaran determinado tamaño. Las pequeñas embarcaciones permitidas no podían hacer la travesía hasta el continente ni llevar mercancías. El comercio interior fue también severamente restringido mediante barreras aduaneras situadas en los límites de cada feudo, con reglas estrictas para impedir el intercambio de mercancías. Otras leyes fueron dirigidas a acentuar la baja posición social de los comerciantes. Las leyes suntuarias regulaban las ropas que podían vestir, las sombrillas que podían llevar, el dinero que podían gastar para una boda o un funeral. No se les permitía vivir en los distritos de los samurai y no tenían ninguna protección legal contra las espadas de estos guerreros privilegiados. La política de los Tokugawa de mantener a los comerciantes en una posición inferior tenía necesariamente que fracasar en un país de economía monetaria, y en aquel período el Japón funcionaba como tal. Sin embargo, lo intentaron.

Los Tokugawa crearon disposiciones para delimitar rígidamente las dos clases fundamentales en todo sistema feudal estable: los guerreros y los campesinos. Durante las guerras civiles, liquidadas finalmente por Ieyasu, el gran señor de la guerra, Hideyoshi, había ya completado, mediante su famosa «caza de espadas», la separación entre las dos clases. Desarmó a los labriegos y concedió a los samurai el derecho exclusivo de llevar espadas. Los guerreros ya no podían ser ni campesinos, ni artesanos, ni comerciantes. Ni siquiera al de más baja graduación se le permitía ser trabajador; era miembro de una clase parasitaria cuyo estipendio anual de arroz provenía de los impuestos que pagaban los campesinos. El daimio controlaba el arroz y distribuía a cada servidor samurai la cantidad asignada; el samurai, pues, no tenía otro lugar donde buscar apoyo, dependía enteramente de su señor. En épocas anteriores

de la historia japonesa se crearon lazos sólidos entre el señor feudal y sus guerreros, forjados en las casi continuas guerras entre los feudos; en la era de paz de los Tokugawa, los lazos fueron económicos. El guerrero-servidor, al contrario de su equivalente europeo, no era un subseñor con tierras y siervos propios, ni tampoco un soldado de fortuna. Era un pensionado cuyo estipendio – nada elevado – había sido fijado para su linaje familiar al principio de la era Tokugawa. Los estudiosos japoneses han calculado que el estipendio medio de un samurai era, aproximadamente, igual a lo que ganaba un campesino, lo cual suponía un nivel mínimo de subsistencia⁴. Nada podía ser más desventajoso para una familia que la división de este estipendio entre los herederos, y, en consecuencia, el samurai limitó el número de hijos. Por otra parte, nada era más ofensivo para ellos que el hecho de que su prestigio dependiera de la riqueza y la ostentación, por lo cual destacaron la frugalidad como una de las virtudes superiores de todo su código. Un abismo separaba al samurai de las otras tres clases: campesinos, artesanos y comerciantes. Estas tres formaban «el pueblo llano». Las espadas que los samurai llevaban como prerrogativa suya y como signo de casta no eran simple adorno. Tenían el derecho de usarlas contra el estamento inferior. Así lo venían haciendo desde antes de los tiempos de los Tokugawa, y las leyes de Ieyasu se limitaron a sancionar unas viejas costumbres cuando promulgaron: «Cualquier miembro del pueblo llano que se porte incorrectamente con un samurai o que no muestre respeto hacia sus superiores puede ser muerto en el acto». No formaba parte del designio de Ieyasu que se estableciera una relación de dependencia mutua entre el pueblo llano y los samurai. Su política se basaba en una estricta regulación jerárquica. Ambas clases tenían como señor al daimio y trataban directamente con él; era como si estuvieran situadas en planos diferentes, en cada uno de los cuales hubiera leyes, reglamentos, controles y reciprocidad. Pero entre los dos planos no había sino distancia. Las circunstancias hacían que esta distancia entre las dos clases tuviera que ser salvada una y otra vez; sin embargo, esto no formaba parte del sistema.

Durante la era Tokugawa, los servidores samurai no fueron solamente espadachines. Se convirtieron progresivamente en los administradores de las posesiones de sus superiores jerárquicos y en especialistas en artes pacíficas, como el drama clásico y la ceremonia del té. Todo el protocolo caía dentro de su esfera y eran ellos quienes manipulaban habilidosamente las intrigas entre los daimios. Doscientos años de paz es un tiempo muy largo, y la actividad de un espadachín tiene sus límites. Al igual que los comerciantes, que, a pesar de las

⁴ Citado por Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State*, p. 17, núm. 12.

regulaciones de castas, habían desarrollado un modo de vida en el que ocupaban un lugar destacado las actividades sociales, artísticas y otras de naturaleza grata, también los samurai, aun cuando siempre estaban dispuestos a utilizar sus espadas, desarrollaron las artes de la paz.

Los campesinos, no obstante la escasa defensa legal que tenían frente a los samurai, los pesados tributos de arroz y las restricciones que se les imponían, tenían garantizadas ciertas seguridades, como la posesión de sus campos, y en el Japón poseer tierras daba prestigio a un hombre. Bajo el régimen Tokugawa, la tierra no podía ser enajenada permanentemente, y esta ley era una garantía para el cultivador individual, y no, como en el feudalismo europeo, para el señor feudal. El campesino tenía derecho permanente sobre algo que valoraba por encima de todo, y parece que trabajaba su tierra con la misma diligencia y el mismo tenaz cuidado con que sus descendientes cultivan hoy sus campos de arroz. Sin embargo, él era el Atlas que sostenía la totalidad de las clases altas parasitarias, que sumaban, aproximadamente, dos millones de personas, asumiendo los costes del gobierno del Shogunado, de las posesiones de los daimios y los estipendios de los servidores samurai. Pagaba un tributo en bienes; es decir, pagaba al daimio un porcentaje de sus cosechas. Mientras que en Siam, otro país productor de arroz, el tributo tradicional era del 10 por ciento, en el Japón de los Tokugawa era del 40 por ciento, aunque en la realidad se elevaba a más. En algunos feudos llegaba al 80 por ciento, y siempre existía la *corvée* o prestación individual que absorbía la fuerza y el tiempo del campesino. Como los samurai, los campesinos también limitaban el número de hijos, por lo cual la totalidad de la población del Japón permaneció casi en el mismo nivel durante toda la era de los Tokugawa. Para un país asiático durante un largo período de paz, estas cifras de población estática dicen mucho sobre su régimen. Era espartano en sus restricciones, tanto sobre los militares, que vivían de los impuestos, como sobre las clases productoras, pero en las relaciones entre un superior y su subordinado era relativamente asequible. Un hombre conocía sus obligaciones, sus prerrogativas y el lugar que le correspondía, y si éstas eran infringidas, incluso el más pobre podía protestar.

Los campesinos, incluso los sumidos en la pobreza más miserable, llevaban sus protestas no sólo hasta el señor feudal, sino hasta las mismas autoridades del Shogunado. Hubo, por lo menos, mil revueltas durante los dos siglos y medio de la era Tokugawa. No las ocasionó la onerosa regla tradicional del «40 por ciento para el príncipe y el 60 por ciento para los cultivadores»; fueron protestas contra impuestos adicionales. Cuando las condiciones se hacían ya insoportables, en ocasiones los campesinos se dirigían en masa contra su señor, aunque el procedimiento de la petición y el juicio se realizaba de

modo ordenado. Los campesinos redactaban sus peticiones formales de desagravio, que sometían a un chambelán del daimio. Cuando sus peticiones eran interceptadas o el daimio no daba respuesta a sus quejas, enviaban representantes a la capital para presentarlas por escrito ante el Shogunado. En ciertos casos, que luego se harían célebres, sólo podía asegurar su entrega insertándolos en algunos de los palanquines de los altos funcionarios que pasaban por las calles de la capital. Pero, fueran cuales fuesen los riesgos que corrían los campesinos al entregar su petición, el hecho es que las autoridades del Shogunado hacían una investigación, y aproximadamente la mitad de los juicios se fallaban a favor de aquéllos⁵.

Sin embargo, las exigencias japonesas de ley y orden no se satisfacían con el dictamen del Shogunado sobre las peticiones de los campesinos. Quizá fuesen justas y conviniese que el Estado las atendiera, pero los dirigentes campesinos habían transgredido la ley estricta de la jerarquía. Independientemente de cualquier decisión tomada en su favor, habían roto la ley esencial de su fidelidad, y esto no podía pasar por alto. Por ello, pues, eran condenados a muerte. Su causa justa nada tenía que ver con el asunto. Hasta los mismos campesinos aceptaban esto como cosa inevitable. Los hombres condenados eran sus héroes, y el pueblo acudía en gran número a la ejecución, en la cual los dirigentes eran hervidos en aceite, decapitados o crucificados, pero jamás se sublevaba la multitud durante la ejecución. Era la ley y el orden. Podían después elevar un santuario a los hombres muertos y honrarlos como mártires, pero aceptaban la ejecución como parte esencial de las leyes jerárquicas por las cuales se regían.

El Shogunado de los Tokugawa intentó consolidar la estructura de castas dentro de cada feudo y hacer que cada clase dependiese del señor feudal. El daimio estaba en la cima de la jerarquía en cada feudo y se le permitía ejercer sus prerrogativas sobre quienes dependían de él. El mayor problema administrativo del Shogunado consistía en controlar a los daimios, evitar por todos los medios que se aliaran o llevaran a cabo intentos de sublevación. Había inspectores de aduanas en las fronteras de cada feudo para vigilar estrictamente a «las mujeres que salían y los fusiles que entraban», e impedir que cualquier daimio intentara enviar fuera a sus mujeres o introducir armas. Ningún daimio podía contraer matrimonio sin el permiso del Shogunado, para evitar alianzas políticas peligrosas. El comercio entre los feudos estaba obstaculizado hasta tal punto que muchos puentes quedaban intransitables debido al abandono

⁵ Borton, Hugh: «Peasant Uprisings in Japan of the Tokugawa Period», *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 2.^a serie, 16 (1938).

voluntario por parte de las autoridades. Los espías del Shogun tenían a éste bien informado de los gastos del daimio; y si las arcas feudales se llenaban, el Shogun le ordenaba emprender costosas obras públicas para tenerlo así sometido. La más famosa de las ordenanzas era aquella que exigía al daimio vivir la mitad del año en la capital y, cuando volvía a su feudo para residir en él, dejar a su mujer tras él, en Yedo (Tokio), como rehén en manos del Shogun. Con todos estos recursos, la administración se aseguraba en el poder y reforzaba su posición dominante dentro de la jerarquía.

El Shogun no era, desde luego, la máxima autoridad dentro de la estructura, ya que gobernaba por delegación del emperador. Éste y su corte de nobles hereditarios (*kuge*) estaban aislados en Kioto, pero en realidad no tenían ningún poder. Los recursos financieros del emperador eran menores que los de un daimio de poco relieve, e incluso las ceremonias de la corte estaban estrictamente delimitadas por las ordenanzas del Shogunado. Sin embargo, ni el más poderoso de los Shogunes de la familia Tokugawa intentó acabar con ese poder dual del emperador y el dirigente efectivo. Esta situación no era nueva en el Japón. Desde el siglo XII, un generalísimo (Shogun) había gobernado el país en nombre de un trono sin autoridad real. Al cabo de algunos siglos, la división de funciones llegó tan lejos que el poder real, delegado con carácter hereditario por el simbólico emperador en un jefe secular, fue delegado a su vez en un consejero de ese jefe, también con cargo hereditario. Siempre hubo una delegación de otra delegación de la autoridad originaria. Aun en los últimos y desesperados días del régimen Tokugawa, el comodoro Perry ni siquiera sospechó la existencia de un emperador, y nuestro primer enviado, Townsend Harris, que negoció el primer tratado comercial con el Japón en 1858, tuvo que descubrir por sí mismo que, en efecto, existía. La verdad es que el concepto japonés del emperador es el mismo que con tanta frecuencia se encuentra en las islas del Pacífico. Es el jefe sagrado, que puede o no tomar parte en la administración.

En algunas islas del Pacífico sí ejercía el poder, mientras que en otras delegaba su autoridad. Pero siempre su persona era sagrada. Entre las tribus de Nueva Zelanda, el jefe sagrado era tan sacrosanto que había que darle de comer y la cuchara no debía tocar sus dientes sagrados. Cuando salía de su territorio, tenía que ser transportado de forma que sus pies no tocaran la tierra, pues si lo hacían, ésta quedaba automáticamente santificada y tenía que pasar a ser posesión del jefe sagrado. Su cabeza era especialmente sacra, y ningún hombre podía tocarla; sus palabras eran escuchadas por los dioses de la tribu. En algunas islas del Pacífico, como Samoa y Tonga, el jefe sagrado no descendía a la palestra de la vida. Un jefe secular era quien realizaba todas las obligaciones

del Estado. James Wilson, que visitó la isla de Tonga, en el Pacífico oriental, a fines del siglo XVIII, escribió que su gobierno «se parece más que nada al gobierno del Japón, donde la majestad sagrada es una especie de prisionero de Estado del capitán general»⁶.

Los jefes sagrados de Tonga estaban apartados de los asuntos públicos, pero realizaban obligaciones rituales. Tenían que recibir los primeros frutos de los huertos y presidir una ceremonia antes de que cualquier hombre pudiera comerlos. Cuando el jefe sagrado moría, su muerte era anunciada mediante la frase: «El cielo está vacío», y se le enterraba, con el ceremonial debido, en una gran tumba real. Pero no tomaba parte en la administración.

El emperador, aun cuando era políticamente inoperante y «una especie de prisionero de Estado del capitán general», ocupaba, según las definiciones japonesas, su «lugar correspondiente» en la jerarquía. La participación activa del emperador en los asuntos mundanos no era para los japoneses una medida de su estatus. Su corte en Kioto era un valor intrínseco que preservaron durante los largos siglos del dominio de los generalísimos subyugadores de los bárbaros. Sus funciones eran superfluas sólo desde un punto de vista occidental. Los japoneses, que en todos los aspectos estaban acostumbrados a una definición rigurosa de la función jerárquica, tenían una idea muy distinta sobre esta cuestión.

El sistema jerárquico japonés, delimitado de manera extrema en los tiempos feudales, y abarcando desde los parias hasta el emperador, ha dejado profunda huella en el Japón moderno. Después de todo, el régimen feudal terminó legalmente hace sólo unos setenta y cinco años, y unas costumbres nacionales tan arraigadas no se borran en el tiempo que dura la vida de un hombre.

Los estadistas japoneses del período moderno también elaboran sus planes cuidadosamente, como veremos en el capítulo siguiente, para preservar gran parte del sistema, a pesar de las radicales alteraciones en los objetivos de su país.

Los japoneses, más que cualquier otra nación soberana, han sido condicionados para vivir en un mundo en el que los más nimios detalles de la conducta están trazados de antemano y donde el estatus está previamente asignado. Durante dos siglos, cuando la ley y el orden eran mantenidos con mano de hierro, los japoneses aprendieron a identificar esta jerarquía,

⁶ Wilson, James: «A missionary voyage to the Southern Pacific Ocean performed in the years 1796, 1797 and 1798 in the ship Duff», Londres, 1799, p. 384. Citado por Edward Winslow Gifford, Tongan Society. Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 61, Hawai, 1929.

meticulosamente urdida, con la salvación y la seguridad. Mientras permanecían dentro de los límites conocidos, y cumplían las obligaciones conocidas, podían estar seguros de su mundo. El bandidaje estaba controlado y anulada la posibilidad de guerra civil entre los daimios. Si los súbditos eran capaces de probar que alguien se había excedido en sus derechos, podían apelar al Shogunado, como hacían los campesinos cuando eran explotados. Era peligroso para el que lo hacía, pero estaba aprobado. El mejor de los Shogunes de la era de los Tokugawa incluso tenía una caja o buzón para las quejas, en la cual cada ciudadano podía depositar sus protestas y cuya única llave estaba en posesión del Shogun. Había auténticas garantías de que cualquier agresión sería castigada, siempre que se tratase de actos prohibidos en el esquema vigente. Uno se fiaba del esquema y estaba a salvo sólo si lo acataba. Se demostraba valor e integridad conformándose con él, no modificándolo ni sublevándose contra él. Cercado por límites manifiestos, era un mundo conocido y, a los ojos de los japoneses, digno de confianza. Estas reglas no eran abstractos principios éticos de un decálogo, sino especificaciones de lo que se debía hacer en esta situación y de lo que se debía hacer en esta otra; lo que se esperaba de un samurai y lo que se esperaba de un hombre corriente; lo que era correcto para un hermano mayor y lo que era correcto para un hermano menor.

Los japoneses no se convirtieron en un pueblo sumiso y pacífico bajo este sistema, como ha pasado con algunas naciones sometidas a un fuerte régimen jerárquico. Es importante reconocer que a cada clase se le concedían ciertas garantías. Incluso los parias tenían garantizado el monopolio de sus negocios especiales y sus entidades de autogobierno eran reconocidas por las autoridades. Las restricciones sobre cada clase eran grandes, pero había también orden y seguridad.

Las restricciones de casta también tenían cierta flexibilidad, algo que las de la India, por ejemplo, no tienen. Las costumbres japonesas proporcionaban varias técnicas explícitas para manipular el sistema sin violentar las normas aceptadas. Un hombre podía cambiar su estatus de casta de muchas maneras. Cuando los prestamistas y los comerciantes se hacían ricos, como inevitablemente ocurría en la economía monetaria japonesa, los ricos disponían de varios sistemas tradicionales para infiltrarse en las clases superiores. Se convertían en «terratenientes» mediante la utilización del embargo y de las rentas. Es verdad que la tierra de los campesinos era inalienable, pero las rentas de las fincas eran excesivamente altas y resultaba provechoso dejar a los campesinos en sus tierras.

Los prestamistas se asentaban en la tierra y recibían sus rentas, y esta «posesión» de tierras daba prestigio y a la vez beneficios. Sus hijos emparentaban con los samurai y se convertían en patricios.

Otra de las maneras tradicionales de atravesar la rígida muralla de las castas era la adopción. Ofrecía la posibilidad de comprar el estatus de samurai. Como los comerciantes se hacían ricos, a pesar de las restricciones de los Tokugawa, concertaban la adopción de sus hijos por una familia samurai. En el Japón casi nunca se adopta un hijo; se adopta un marido para la propia hija, al cual se le llama «marido adoptado», y se convierte en heredero de su suegro, pero paga un precio muy alto, porque su apellido es borrado de su propio registro familiar y entra en el de su mujer, cuyo nombre toma. Y además, ha de vivir en casa de su suegra. Pero si el precio es alto, las ventajas también son muy grandes, porque los descendientes del próspero comerciante se convierten en samurai y la familia empobrecida del samurai consigue aliarse con la riqueza. No se ha violentado el sistema de castas, que permanece igual que siempre, pero ha sido manipulado para proporcionar un estatus de clase alta a los ricos.

Como vemos, en el Japón no se exigía que los miembros de una casta se casaran únicamente entre sí. Existían disposiciones que permitían el matrimonio entre gente de distinto estatus. El resultado de la infiltración de los comerciantes ricos en la clase baja de los samurai jugó un importante papel al acentuar uno de los mayores contrastes entre la Europa occidental y el Japón. La caída del feudalismo en Europa se debió a la presión ejercida por una clase media en expansión, y cada vez más poderosa, que dominaría el moderno período industrial. En el Japón no hubo tal desarrollo de la clase media. Los comerciantes y los prestamistas «compraron» un estatus superior mediante métodos aprobados, convirtiéndose de este modo en los aliados de los samurai más modestos. Es curioso y sorprendente señalar que, durante el tiempo en que el feudalismo estaba en trance de muerte en ambas civilizaciones, en el Japón se admitía la movilidad de clases con más facilidad que en la Europa continental, y la prueba más evidente de esta afirmación es la ausencia de cualquier indicio de guerra de clases entre la aristocracia y la burguesía. Sería muy fácil alegar que estas circunstancias se dieron en el Japón porque el convenio era ventajoso para las dos clases que lo establecieron, pero también hubiera podido serlo en Francia. En aquellas aisladas ocasiones en que se produjo en Europa occidental, resultó igualmente ventajoso. Pero en Europa había barreras muy rígidas entre las clases, y esto provocó conflictos que en Francia llevaron a la expropiación de la aristocracia.

En el Japón, los dos grupos se unieron, y esta alianza entre comerciantes-financieros y los samurai fue precisamente lo que derribó al decadente Shogunado. En la época moderna, el Japón conservó el sistema aristocrático, lo que difícilmente hubiera ocurrido sin las reconocidas técnicas japonesas de movilidad social.

Si los japoneses amaban y confiaban en su esquema de conducta, meticulosamente explícito, estaban hasta cierto punto justificados, pues constituía una garantía de seguridad mientras se aplicaran las reglas; permitía protestas contra las transgresiones no autorizadas y podía ser manipulado en provecho propio. Requería el cumplimiento de obligaciones recíprocas. Cuando el régimen Tokugawa se derrumbó, en la primera mitad del siglo XIX, ningún grupo de la nación estaba dispuesto a romper el esquema. No hubo ninguna Revolución Francesa. No hubo ni siquiera un 1848. Sin embargo, corrían tiempos difíciles. Todos, tanto el pueblo llano como los Shogunados, andaban endeudados con los prestamistas y los comerciantes. El elevado número de clases no productivas y los grandes dispendios oficiales habían llegado a ser insoportables. Cuando la garra de la pobreza atenazó a los daimios, no pudieron pagar los estipendios fijos a sus servidores samurai, y toda la red de lazos feudales se convirtió en un engaño. Intentaron mantenerse a flote aumentando los ya elevados impuestos de los campesinos. Se les cobraban con muchos años de adelanto, y los agricultores se vieron reducidos a una extrema necesidad. El Shogunado también estaba en bancarrota, y poco podía hacer para mantener el *statu quo*.

El Japón había llegado al límite cuando en 1853 llegó el almirante Perry con sus buques de guerra. A esta entrada forzada le siguió un tratado comercial con Estados Unidos que el Japón no podía rechazar.

El grito que surgió del Japón, sin embargo, fue *Isshin*: volvamos al pasado, recobremos lo perdido. Era lo opuesto a una actitud revolucionaria. Ni siquiera era progresiva. Unido al grito de «Restauremos al emperador», surgió el de «Arrojemos a los bárbaros», igualmente popular. La nación apoyaba el programa de volver a la edad dorada del aislamiento, y los pocos dirigentes que vieron cuán imposible era seguir semejante camino fueron asesinados por sus esfuerzos de renovación. Parecía no existir ni la más mínima probabilidad de que un país no revolucionario, como el Japón, cambiara de rumbo para adaptarse a un patrón occidental, y todavía menos de que al cabo de cincuenta años estaría compitiendo con las naciones occidentales en el propio terreno de éstas. Sin embarco, eso fue lo que ocurrió. El Japón empleó todas sus fuerzas, que no se parecían en absoluto a las fuerzas de los occidentales, en alcanzar una meta que ningún grupo de poder altamente situado ni tampoco la opinión

popular habían exigido. Si un occidental de la década de 1860 hubiera visto el futuro en una bola de cristal, no lo habría creído.

No parecía existir en el horizonte ni el más ligero indicio de la gran actividad que iba a desarrollar el Japón en las décadas siguientes. Sin embargo, lo que parecía imposible se hizo realidad. Aquel pueblo atrasado y sometido a un sistema de jerarquías emprendió un nuevo camino y se mantuvo en él.

4. La reforma Meiji

El grito de guerra que anunció en el Japón la era moderna fue *Sonno joi*, 'Restauraremos al emperador y expulsemos a los bárbaros'. Era una consigna que intentaba mantener al Japón incontaminado del mundo exterior y restaurar la edad de oro del siglo X, antes de que existiera el «poder dual» del emperador y el Shogun. La corte imperial de Kioto era extremadamente reaccionaria. La victoria del partido del emperador significaba, para sus seguidores, la humillación y expulsión de los extranjeros. Significaba reinstaurar los modos tradicionales de vida en el Japón, y también que los «reformadores» no tendrían ni voz ni voto en los asuntos públicos. Los Grandes Señores Excluidos, los daimios de los más poderosos feudos del Japón, que fueron la punta de lanza en el derrocamiento del Shogunado, pensaban en la Restauración como medio para hacerse con el gobierno del Japón y derrocar a los Tokugawa. Querían un simple cambio de personal. Los campesinos deseaban retener una mayor cantidad del arroz que ellos mismos cultivaban, pero odiaban las «reformas». Los samurai querían conservar las pensiones y seguir usando espadas para su mayor gloria. Los comerciantes, que financiaron las fuerzas de la Restauración, querían expandir el mercantilismo, pero nunca denunciaron el sistema feudal.

Cuando triunfaron las fuerzas anti-Tokugawa y el «poder dual» finalizó en 1868 mediante la Restauración del emperador, los vencedores se entregaron a una política, según el punto de vista occidental, rígidamente conservadora y aislacionista; y, sin embargo, desde el principio el régimen siguió el camino opuesto. Llevaba en el poder apenas un año cuando abolió los derechos de los daimios a gravar impuestos en todos los feudos. Reunió a los registradores de la propiedad y se apropió del impuesto del «40 por ciento para el daimio» que pagaban los campesinos. Esta expropiación se hizo no sin compensación. El Gobierno dio a cada daimio el equivalente a la mitad de su renta normal. Al

mismo tiempo, liberó a los daimios del sostenimiento de sus servidores samurai y de los gastos de obras públicas. Los servidores samurai, como los daimios, recibieron pensiones del Gobierno. En los cinco años siguientes, toda desigualdad legal entre las clases fue sumariamente abolida. Las insignias y las ropas distintivas de casta o clase fueron proscritas —incluso se prohibió llevar coleta—, los parias fueron emancipados, las leyes contra la enajenación de la tierra se abolieron, las barreras que separaban a un feudo de otro fueron eliminadas y el budismo quedó separado del Estado. En 1876, las pensiones de los daimios y samurai fueron conmutadas por una cantidad global pagadera en un plazo de cinco a quince años. Estas pensiones eran grandes o pequeñas según los ingresos fijos que cada cual hubiera recibido durante los días de los Tokugawa, y el dinero les permitió para emprender negocios en una nueva economía no feudal. «Fue la etapa final que selló aquella unión peculiar de comerciantes y príncipes financieros con príncipes feudales o terratenientes, que ya se estaba consolidando durante el período Tokugawa»⁷.

Estas notables reformas a principios del régimen Meiji no fueron populares. Hubo mucho más entusiasmo general a favor de una invasión de Corea, desde 1871 a 1873, que por cualquiera de estas medidas. El Gobierno Meiji no sólo persistió en su enérgico empeño de reforma, sino que eliminó el proyecto de invasión. Su programa era tan firmemente opuesto a los deseos de la gran mayoría que había luchado por establecerlo, que en 1877 Saigo, el principal dirigente, organizó una sublevación en gran escala contra el Gobierno. Su ejército representaba todos los anhelos profeudales de quienes apoyaban al Imperio, que desde el primer año de la Restauración habían sido traicionados por el régimen Meiji. El Gobierno formó un ejército voluntario y derrotó a los samurai de Saigo. Pero la rebelión señaló hasta qué punto se había extendido el descontento en el Japón a causa del nuevo régimen. La insatisfacción de los campesinos fue igualmente notable. Hubo, por lo menos, 190 revueltas agrarias entre 1868 y 1878, la primera década Meiji. En 1877, el nuevo Gobierno llevó a cabo los primeros, aunque tardíos, esfuerzos por reducir la gran carga de impuestos que pesaban sobre los campesinos, y éstos llevaban toda la razón al creer que el régimen les había fallado. Los campesinos se oponían, además, al establecimiento de escuelas, a la conscripción, a la medición de las tierras, a tener que cortarse sus coletas, a la igualdad legal de los parias, a las duras restricciones impuestas al budismo oficial, a las reformas del calendario y a muchas otras medidas que afectaban su forma tradicional de vida.

⁷ Norman, *op. cit.*, p. 96.

¿Quién era, pues, este «Gobierno» que emprendió reformas tan enérgicas e impopulares? Era aquella «unión peculiar» de los samurai modestos y la clase mercantil que determinadas instituciones del país habían fomentado — incluso en los tiempos feudales —. Eran los servidores samurai que habían aprendido el arte de gobernar como chambelanes y administradores de los daimios, y dirigido los monopolios feudales de las minas, los textiles, los cartones y otros similares. Eran los comerciantes que habían comprado el estatus de samurai y extendido sus conocimientos de las técnicas productivas a esta clase. De la alianza de comerciantes y samurai pronto salieron unos administradores capaces y llenos de confianza en sí mismos que trazaron la política Meiji y planearon su ejecución. La cuestión, sin embargo, no es averiguar la clase de la cual procedían, sino cómo llegaron a ser tan capaces y realistas. Japón, que acababa de emerger del medievalismo en la segunda mitad del siglo XIX y era entonces tan débil como lo es hoy Siam, produjo dirigentes capaces de concebir y llevar a cabo una de las tareas de mayor destreza política y mayor éxito jamás abordadas por nación alguna. La fuerza, y también la debilidad, de estos dirigentes tenía sus raíces en el carácter tradicional japonés, y el objeto principal de este libro es describir cómo era y cómo es ese carácter. Aquí sólo podemos mostrar la forma en que los estadistas Meiji cumplieron su cometido.

Pero no lo concebían como una revolución ideológica, sino como una tarea. Su meta, tal y como ellos la veían, era hacer del Japón un país que ejerciera influencia en el marco político mundial. No eran iconoclastas. No querían ultrajar ni empobrecer a la clase feudal; al contrario, la tentaron con pensiones lo bastante grandes como para inclinarla a favor del régimen. Finalmente, mejoraron las condiciones de los campesinos, y el hecho de que tardaran diez años en hacerlo parece que se debió a la lastimosa condición del tesoro en los primeros tiempos del régimen Meiji más que a un rechazo clasista de las reclamaciones de los campesinos.

Los enérgicos e ingeniosos estadistas que dirigían el Gobierno Meiji rechazaron, sin embargo, toda idea de terminar con las jerarquías en el Japón. La Restauración había simplificado el orden jerárquico al colocar al emperador en la cima y eliminar el Shogunado. Por otra parte, los estadistas de la post-Restauración eliminaron el conflicto entre la lealtad a determinado señor y la lealtad al Estado cuando abolieron los feudos. Estos cambios no anularon los hábitos jerárquicos, simplemente les dieron otra orientación. «Sus Excelencias», los nuevos dirigentes del Japón, incluso fortalecieron el poder centralizador para imponer al pueblo sus elaborados programas. Alternaron las órdenes con las gratificaciones, y de este modo lograron sobrevivir. Pero no se les ocurrió que fuese necesario complacer a la opinión pública, que quizá desaprobaba la

reforma del calendario, el establecimiento de escuelas públicas o la prohibición de todo acto discriminatorio contra los parias.

Una de estas gratificaciones dadas por el Gobierno fue la Constitución del Japón, entregada por el emperador al pueblo en 1889. Mediante ella se le concedía a este último su propio lugar dentro del Estado y se establecía la Dieta. Fue redactada cuidadosamente por «Sus Excelencias», tras un estudio crítico de las distintas Constituciones del mundo occidental. Los redactores, sin embargo, tomaron «todas las precauciones posibles para evitar la interferencia popular y la invasión de la opinión pública»⁸. La misma comisión que la redactó pertenecía al Departamento de la Casa Imperial y, por tanto, era sacrosanta.

Los estadistas Meiji tenían perfectamente delimitados sus objetivos. Durante la década de los ochenta, el príncipe Ito, uno de los que redactaron la Constitución, envió a Inglaterra al marqués Kido para que consultase con Herbert Spencer sobre los problemas que le aguardaban al Japón, y después de largas conversaciones Spencer escribió a Ito sus opiniones. Refiriéndose a la jerarquía, Spencer afirmó que el Japón tenía en sus disposiciones tradicionales una base incomparable para el bienestar nacional, que debía conservar y fomentar. Las obligaciones tradicionales hacia los superiores, dijo, y sobre todo hacia el emperador, eran la gran oportunidad para el Japón; bajo las órdenes de sus «superiores», el Japón avanzaría con paso firme, evitándose, además, las dificultades que inevitablemente amenazan a naciones más individualistas. Los grandes estadistas Meiji quedaron muy satisfechos con esta confirmación de sus propias convicciones. Querían conservar en el mundo moderno las ventajas de «el lugar correspondiente». No tenían intención alguna de socavar la estructura jerárquica.

En cada campo de actividad, ya fuese político, religioso o económico, los estadistas Meiji asignaron al Estado y al pueblo sus deberes mutuos. El conjunto del esquema era tan extraño a las disposiciones establecidas en Inglaterra o Estados Unidos que a menudo se nos escapan sus puntos básicos. Había, desde luego, un Gobierno autoritario que no estaba obligado a seguir la pauta marcada por la opinión pública. Este gobierno era administrado por una alta jerarquía a la cual no podrían pertenecer nunca personas elegidas por el pueblo. A este nivel, el pueblo no tenía voz ni voto. En 1940, la cima de la jerarquía del Gobierno estaba compuesta por aquellos que tenían «acceso» al emperador; es decir, sus consejeros inmediatos y aquellos cuyos nombramientos llevaban el sello privado. En este último grupo se incluían los ministros del Gabinete, los

⁸ Citamos aquí las palabras de una autoridad japonesa que basa sus comentarios sobre unas declaraciones del barón Kaneko, uno de los redactores. Véase Norman, *ibid.*, p. 88.

gobernadores de prefecturas, los jueces, los jefes de departamentos nacionales y otros funcionarios responsables.

Ningún funcionario elegido tenía un estatus semejante en la jerarquía, y era totalmente inadmisibles el que los miembros electos de la Dieta, por ejemplo, interviniesen a la hora de elegir o aprobar el nombramiento de un ministro del Gabinete o del jefe del departamento de Finanzas o de Transportes.

La Cámara Baja electa de la Dieta era la voz del pueblo y tenía el considerable privilegio de interrogar y criticar a los altos funcionarios, pero, en realidad, no tenía voz en los nombramientos, en las decisiones ni en asuntos presupuestarios, y tampoco podía legislar por iniciación propia. Además, la Cámara Baja podía ser restringida por la Cámara Alta, la mitad de cuyos miembros –ninguno de ellos era elegido– pertenecía a la nobleza y otra cuarta parte se hallaba en ella por nombramiento imperial. Como su poder para aprobar la legislación era, más o menos, igual al de la Cámara Baja, también se encontraba restringida por la estructura jerárquica.

El Japón se aseguró de que aquellos que ocupaban puestos altos en el Gobierno siguieran siendo «Sus Excelencias», pero esto no quiere decir que no existiera autogobierno, si bien limitado a su «lugar correspondiente». En todas las naciones asiáticas, cualquiera que sea el régimen de gobierno, ocurre siempre que el poder ejercido desde arriba se encuentra, en un punto medio de su trayectoria descendente, con gobiernos locales autónomos. Las diferencias al respecto entre los diversos países se basan en el alcance de esa responsabilidad democrática, si ésta es amplia o reducida y si el liderazgo local se mantiene abierto a los deseos de toda la comunidad o es monopolio de los magnates locales en detrimento del pueblo. En el Japón de los Tokugawa había, como en la China, pequeñas unidades de cinco a diez familias, llamadas en tiempos recientes los *tonari gumi*, que eran las unidades responsables más pequeñas de la población. El jefe de este grupo de familias vecinas asumía la dirección de los asuntos de la comunidad, era responsable de su buen comportamiento, tenía que informar sobre cualquier acto dudoso y entregar a cualquier individuo buscado por el Gobierno. Al principio, los estadistas Meiji abolieron estas unidades, pero más tarde fueron restauradas y llamadas *tonari gumi*. En las villas y ciudades, el Gobierno las ha fomentado activamente en ocasiones, pero hoy apenas funcionan. Las unidades de aldea (*buraku*) son más importantes. Los *buraku* no fueron abolidos ni tampoco incorporados como unidades del Gobierno. Eran zonas en las que la influencia del Estado no se sentía. Estos villorrios de unas quince casas están organizados, incluso hoy, en torno a jefes que se turnan anualmente para

cuidar de la propiedad del villorrio, supervisar la ayuda que la comunidad debe dar a cada familia en caso de muerte o incendio, decidir los días en que debe realizarse el trabajo cooperativo en el campo, en la construcción de casas o reparación de caminos, y anunciar, por medio del toque de la campana o golpeando dos tablas con determinado ritmo, las fiestas locales y los días de descanso⁹.

Estos jefes no son responsables, como en algunos países asiáticos, de recoger los impuestos estatales en su comunidad, librándose así de una desagradable tarea. Su posición no es nada ambivalente; se mueven en una zona de responsabilidad democrática.

El Gobierno civil moderno del Japón reconoce oficialmente la administración local de ciudades, villas y pueblos.

Los ancianos elegidos se reúnen para nombrar un jefe responsable que sirva como representante de la comunidad en todos los trámites con el Estado, representado a su vez por los gobiernos prefectuales y nacionales. En los pueblos, el jefe es un antiguo residente, miembro de una familia de campesinos que posee tierras. El servicio le hace perder dinero, pero su prestigio es considerable. Él y los ancianos son los responsables de las finanzas del pueblo, la sanidad pública, el mantenimiento de las escuelas y, sobre todo, del registro de la propiedad y los expedientes individuales. La oficina del pueblo es un lugar de mucha actividad; tiene a su cargo la asignación del Estado para la educación primaria de todos los niños, así como la recaudación y gastos de la parte, muy superior, que le corresponde en la subvención de las escuelas locales, y también el mantenimiento y alquiler de las propiedades del pueblo, el mejoramiento de la tierra, la repoblación forestal y el registro de todas las transacciones de propiedad, que sólo son legales cuando están debidamente registradas en esta oficina.

También ha de mantener al día un registro donde consten el domicilio, el estado civil, el nacimiento de hijos, las adopciones, cualquier tropiezo con la ley u otros datos sobre todo individuo que tenga residencia oficial en la comunidad, además de un registro familiar que reúna datos similares de la familia de cada uno. Toda información pertinente es enviada desde cualquier parte del Japón a la oficina del pueblo donde uno está inscrito y pasa a engrosar su expediente. Cuando alguien solicita un empleo, o tiene que comparecer ante un juez, o por cualquier razón ha de mostrar los documentos que le identifican,

⁹ Embree, John F.: *The Japanese Nation*, p. 88.

esa persona puede escribir a la oficina de su comunidad o acudir a ella, y obtener una copia para enviar a la persona interesada. Por ello, no es cosa de tomar a broma la posibilidad de tener al informe desfavorable en el expediente personal o familiar.

La ciudad, el pueblo y la aldea tienen, pues, una responsabilidad considerable. Pero es una responsabilidad que atañe a la comunidad entera. Incluso en los años veinte de este siglo, cuando el Japón tenía partidos políticos nacionales, lo que en cualquier país significa que los cargos políticos pasan alternativamente de un grupo a otro, la administración local, generalmente, no era modificada por los acontecimientos y continuaba dirigida por los ancianos que actuaban en nombre de toda la comunidad. En tres aspectos, sin embargo, la administración local no tiene autonomía: todo juez es nombrado a nivel nacional, todo policía y todo maestro son empleados del Estado. Como la mayoría de los casos civiles en el Japón son resueltos mediante arbitraje o por un mediador, los juzgados tienen escasa importancia en la administración local. La policía, por el contrario, desempeña un papel fundamental.

Ha de estar presente en las reuniones públicas, pero estos deberes le ocupan poco tiempo, y la mayor parte de él lo dedica a llevar los registros personales y de propiedad. El Estado puede trasladar frecuentemente a los policías de un puesto a otro para que no se creen lazos entre ellos y las comunidades locales, como hace también con los maestros. El Estado regula todo el funcionamiento de las escuelas, y, al igual que en Francia, en todas las escuelas del país se estudia el mismo día la misma lección del mismo libro de texto. Todas las escuelas practican la misma educación física con la misma emisión radiofónica a idéntica hora de la mañana. La comunidad, pues, no tiene autonomía local en lo referente a las escuelas, la policía y los juzgados. El Gobierno japonés es, en todos los aspectos, muy diferente del norteamericano, donde son elegidas las personas que han de desempeñar los más altos cargos ejecutivos y legislativos y donde el control de un área es ejercido por la dirección de policía y los tribunales locales. Sin embargo, no se diferencia formalmente del aparato gubernamental de algunas naciones totalmente occidentales, como Holanda o Bélgica.

En Holanda, por ejemplo, el Ministerio Real redacta todas las leyes propuestas, pues, como ocurre en el Japón, en la práctica, la Dieta no inicia la legislación. La Corona holandesa nombra legalmente incluso a los alcaldes de los pueblos y ciudades, lo que indica que su derecho formal llega más allá, en los asuntos locales, que el japonés antes de 1940; y no invalida esta afirmación el hecho de que, en la práctica, la Corona holandesa suele aprobar nombramientos locales. También en Holanda la policía y los juzgados locales son responsables

directamente ante la Corona. Y si bien en Holanda cualquier grupo o secta es libre para fundar una escuela, el sistema escolar japonés encuentra su equivalente en otro país occidental —Francia—. La responsabilidad local en lo que se refiere a los canales, *polders* y mejoras locales es también un deber de toda la comunidad en Holanda, y no sólo de un alcalde o unos funcionarios elegidos por votación popular.

La verdadera diferencia entre la forma japonesa de gobierno y los casos similares en Europa occidental no reside en la forma, sino en el funcionamiento. Los japoneses se apoyan sobre viejos hábitos de sometimiento creados por su experiencia pasada y formalizados en su sistema de ética y sus conceptos de urbanidad. El Estado puede estar seguro de que, cuando «Sus Excelencias» actúan según lo ordena su «lugar correspondiente», sus prerrogativas serán respetadas, no porque se apruebe su política, sino porque en el Japón se considera incorrecto rebasar los límites entre prerrogativas. En el más alto nivel de la política, la «opinión popular» es algo fuera de lugar. El Gobierno sólo pide «apoyo popular».

Cuando la jurisdicción estatal interfiere en asuntos locales, también es aceptada dócilmente. Al Estado, en lo que respecta a sus funciones domésticas, no se le considera un mal necesario, como generalmente ocurre en Estados Unidos. En opinión de los japoneses, es casi el bien supremo.

El Estado, además, reconoce meticulosamente «el lugar correspondiente» que ha de ocupar la voluntad del pueblo. En sectores de legítima jurisdicción popular no es exagerado decir que el Estado japonés ha tenido que «seducir» al pueblo incluso cuando se trataba del propio bien de éste. El agente estatal de la extensión agraria actúa de una forma tan poco autoritaria, a la hora de introducir nuevos métodos para mejorar la agricultura, como su colega de Idaho. El funcionario estatal que quiere imponer cooperativas de crédito para campesinos, garantizadas por el Estado, o cooperativas de compra y venta para los agricultores, tiene que mantener largas y aburridas mesas redondas con los notables locales y luego atenerse a su decisión. Los asuntos locales requieren gestión local. La forma de vida japonesa asigna la autoridad debida y define su esfera adecuada. Tributa mayor deferencia —y les da, por tanto, más libertad de acción— a los «superiores» que las culturas occidentales, pero ellos también tienen que mantenerse en el puesto que les corresponde. El lema del Japón es «cada cosa en su lugar».

En el campo de la religión, los estadistas Meiji introdujeron cambios formales mucho más extraños que en el gobierno. Sin embargo, estaban aplicando el mismo lema japonés. El Estado hizo suyo un culto que apoya de forma explícita los símbolos de unidad y superioridad nacional, dejando al

individuo en libertad, en todo lo demás, para decidir sobre asuntos religiosos. Esta zona de jurisdicción nacional era el sintoísmo estatal. Dado su interés por enseñar el respeto debido a los símbolos nacionales, como ocurre en Estados Unidos con el saludo a la bandera, el sintoísmo estatal, según decían, «no era una religión». El Estado japonés, pues, podía imponerlo a todos los ciudadanos sin violar la norma occidental de libertad religiosa, de la misma manera que no se viola en Estados Unidos por el hecho de exigir el saludo a las Barras y Estrellas. Era, simplemente, un signo de homenaje. Como «no era una religión», el Japón podía enseñarlo en sus escuelas, sin riesgo de ser criticado por Occidente. En las escuelas, el sintoísmo estatal se convirtió en la historia del Japón desde la era de los dioses y la veneración del emperador, «gobernante desde edades eternas». Estaba apoyado y regulado por el Estado. Todos los otros aspectos religiosos, incluso el culto sintoísta, por no hablar de las sectas budistas y cristianas, se dejaban a la iniciativa individual, al igual que en Estados Unidos. Las dos zonas estaban separadas en lo administrativo y lo financiero; el sintoísmo estatal tenía a su cargo su propio departamento en el Ministerio de Gobernación, y los sacerdotes, ceremonias y santuarios recibían el apoyo del Estado. El culto sintoísta, las sectas budistas y las cristianas estaban a cargo de una sección religiosa en el Departamento de Educación y se sostenían con las contribuciones voluntarias de sus miembros.

Debido a la posición oficial japonesa respecto a este asunto, no se puede hablar del sintoísmo oficial como de una vasta Iglesia establecida, pero sí de un vasto sistema establecido. Había más de 110.000 santuarios, desde el gran santuario de Ise, templo de la diosa del sol, hasta los pequeños santuarios locales, que el sacerdote que oficiaba se encargaba de limpiar para las ceremonias especiales. La jerarquía nacional de los sacerdotes era paralela a la existente en la política, y los rangos de autoridad ascendían desde el sacerdote de posición más baja, pasando por los sacerdotes de distrito y prefectura, hasta Sus Excelencias en la cima. Celebraban ceremonias para el pueblo, pero sin la intervención activa de éste, y no había en el sintoísmo estatal nada que se pareciera a nuestra costumbre de asistir periódicamente a una iglesia. Los sacerdotes del sintoísmo oficial tenían prohibido por ley enseñar cualquier dogma – puesto que no era una religión –, y no existían servicios de culto tal y como los entendemos los occidentales. En las numerosas ocasiones en que se celebraban las ceremonias, acudían los representantes oficiales de la comunidad y se colocaban ante el sacerdote, mientras él los purificaba moviendo ante ellos una vara con unas cintas ondulantes de cáñamo y papel. Abría la puerta del santuario interior y, con un grito estridente, rogaba a los dioses que descendieran para participar en la comida ceremonial. El sacerdote rezaba, y

cada participante, por orden de rango, presentaba con profundo respeto ese objeto omnipresente tanto en el antiguo como en el nuevo Japón: una ramita de su árbol sagrado del que penden tiras de papel blanco. A continuación, el sacerdote despedía a los dioses con otro grito y cerraba las puertas del santuario interior. En los días festivos del sintoísmo estatal, el emperador a su vez celebraba ritos para el pueblo, y las oficinas del Gobierno cerraban. Pero estas celebraciones no eran fiestas populares e importantes como lo eran las ceremonias en honor de los santuarios locales o incluso los días festivos de los budistas. Ambos tipos de celebraciones se situaban en la zona «libre», fuera del sintoísmo estatal.

El pueblo japonés celebra aquellas fiestas importantes, sean de la secta que sean, que están más cerca de su corazón. El budismo continúa siendo la religión de la mayor parte del pueblo, y las diversas sectas, con sus diferentes maestros y profetas fundadores, son dinámicas y omnipresentes. Incluso el sintoísmo tiene grandes cultos que se hallan fuera del sintoísmo oficial. Algunos de éstos eran baluartes del más puro nacionalismo ya antes de que el Gobierno adoptara esta posición en los años treinta; otros practican la curación por la fe y, a veces, se les ha comparado a la ciencia cristiana; los hay que se basan en dogmas confucianos, y otros que se han especializado en estados de trance y en peregrinaciones a los santuarios de las montañas sagradas. La mayoría de los días de fiestas populares también han quedado fuera del marco del sintoísmo estatal. En estos días acuden grandes multitudes a los santuarios. Cada persona se purifica a sí misma enjuagándose la boca e invocando a los dioses a que descendan, tirando de la cuerda de una campana o dando palmadas; después de inclinarse con veneración, despide a los dioses de igual manera que los llamó y se marcha a atender los negocios más importantes del día, como son comprar golosinas y baratijas en los puestos instalados por los vendedores, presenciar los combates de lucha libre, los exorcismos o danzas *kagura*, espléndidamente animadas por payasos, y, en general, disfrutar del bullicio de la muchedumbre. Cierta inglés que vivió en el Japón citaba unos versos de William Blake que siempre le venían a la memoria en los días de fiesta japoneses:

*If at the church they would give us some ale,
And a pleasant fire our souls to regale,
We'd sing and we'd pray all the livelong day,
Nor ever once wish from the church to stray*.*

* Si en la Iglesia dieran cerveza / y un fuego acogedor que deleitara el alma, / cantaríamos y rezaríamos todo el santo día, / y nadie jamás de allí saldría. (N. del T.)

En el Japón, la religión no tiene un carácter austero, excepto para quienes han ingresado en la vida religiosa. Los japoneses son también muy aficionados a las romerías, festividades que cuentan asimismo con gran popularidad.

Los estadistas Meiji, pues, deslindaron cuidadosamente las zonas de intervención estatal en el gobierno y las del sintoísmo estatal en el campo de la religión. Dejaban otras zonas al pueblo, pero se aseguraban a sí mismos, como funcionarios en la cima de la nueva jerarquía, el dominio en asuntos que, a sus ojos, concernían directamente al Estado. Al establecer las Fuerzas Armadas, tuvieron un problema similar. Rechazaron, como en otros campos, el viejo sistema de castas, pero en el Ejército fueron más lejos que en la vida civil: prohibieron incluso el lenguaje de respeto, aunque en la práctica, por supuesto, persiste el viejo uso.

Otro cambio fue que el ascenso al rango de oficial se basaría en el mérito personal, y no en el prestigio de la familia, algo que se logró hasta un grado difícilmente imaginable en otros campos de la vida japonesa. Por ello, la reputación de las Fuerzas Armadas es grande entre los japoneses, lo cual parece estar justificado, y ciertamente fue el mejor medio para captar el apoyo popular hacia el nuevo ejército. Las compañías y los pelotones los integraban vecinos de la misma región, y el servicio militar en tiempos de paz se hacía en puestos cercanos al lugar de residencia de cada cual. Gracias a esto no sólo se conservaban los lazos locales, sino que todos los hombres que hacían el servicio militar pasaban dos años durante los cuales las relaciones entre oficiales y soldados, entre los hombres del primer año y los del segundo, reemplazaban a las de samurai y campesinos, y a las de ricos y pobres. El Ejército funcionaba en muchos aspectos como un nivelador democrático, y en muchos otros como un verdadero ejército popular. Mientras que en la mayor parte de las naciones el Ejército es el brazo armado que defiende el estatus, en el Japón la simpatía del Ejército por el pequeño campesino le ha unido a él en diversas protestas contra los grandes financieros e industriales.

Quizá no les agradara a los estadistas japoneses todas las consecuencias de la creación de un ejército popular; sin embargo, no fue a este nivel donde juzgaron conveniente asegurar la supremacía del Ejército en la jerarquía. Esto lo consiguieron mediante acuerdos en las más altas esferas, pero acuerdos que no figuraron en la Constitución: la independencia del Alto Mando respecto al gobierno civil, reconocida ya desde antes, se convirtió en un procedimiento consuetudinario. Los ministros del Ejército y la Marina, en contraste, por ejemplo, con los de Asuntos Exteriores y del Interior, tenían acceso directo al propio emperador, y por eso podían emplear su nombre para reforzar sus

disposiciones. No tenían necesidad de informar ni de consultar a sus colegas civiles del Gabinete. Además, las Fuerzas Armadas tenían una especie de derecho de veto sobre el mismo. Podían impedir la formación de un Gabinete en el que no tuvieran confianza con sólo negarse a proporcionar los generales y el almirante que habían de ocupar las carteras militares en el Gobierno. Sin estos altos oficiales del servicio activo para cubrir los puestos de ministros del Ejército y Marina, que ni civiles ni oficiales retirados podían ocupar, no podía haber Gabinete. De la misma manera, si las Fuerzas Armadas se veían contrariadas por algún acto del Gobierno, podían provocar su disolución deponiendo a sus propios representantes en el Gabinete. A este nivel de alta política fue donde la máxima jerarquía militar tomó medidas para no tener que tolerar interferencias. Y por si hacía falta mayor garantía, la tenía en la Constitución: «Si la Dieta no aprueba el presupuesto formulado, el presupuesto del año anterior queda automáticamente a disposición del Gobierno para el año en curso». La hazaña del Ejército al ocupar Manchuria, después de que el Ministerio del Exterior hubiera prometido que el Ejército no daría este paso, fue solamente uno de los numerosos casos en los cuales la jerarquía apoyó con éxito las acciones de sus mandos, dada la ausencia en el Gabinete de una política concertada.

En el Ejército sucede como en otros campos: cuando se trata de privilegios jerárquicos, los japoneses tienden a aceptarlos con todas sus consecuencias, no porque exista un acuerdo sobre la política adoptada, sino porque no aprueban la supresión de los límites entre las prerrogativas.

En el campo del desarrollo industrial, el Japón siguió una carrera que no tiene paralelo en ninguna nación occidental. De nuevo fueron Sus Excelencias quienes dispusieron el juego y crearon sus reglas. No solamente planearon, sino que construyeron y financiaron con dinero del Gobierno las industrias que creyeron necesitar. Una burocracia estatal las organizó y dirigió. Se importaron técnicos de fuera, y los japoneses fueron enviados al extranjero para aprender. Más tarde, cuando, en su opinión, estas industrias estaban «bien organizadas y los negocios prosperaban», el gobierno las cedía a firmas privadas. Fueron vendidas, sucesivamente, a «precios ridículamente bajos»¹⁰, a una oligarquía financiera elegida por él, la famosa Zaibatsu, que incluía principalmente a las familias Mitsui y Mitsubishi. Los estadistas juzgaron que el desarrollo industrial le era demasiado importante al Japón como para dejarlo en manos de la ley de la oferta y la demanda o de la libre empresa. Pero esta política no se basaba de

¹⁰ Norman, *op. cit.*, p. 131. Esta descripción se basa en el análisis esclarecedor realizado por Norman.

ninguna manera en el dogma socialista; fueron precisamente los Zaibatsu quienes cosecharon las ventajas. El Japón consiguió que, con un mínimo de gasto y estorbos, se establecieran las industrias que consideraba necesarias.

De este modo logró modificar «el orden moral del punto de partida y las etapas sucesivas de la producción capitalista»¹¹. En lugar de empezar con la producción de bienes de consumo y de industria ligera, el Japón se ocupó primero de las industrias pesadas fundamentales. Los arsenales, astilleros, las industrias siderúrgicas y la construcción de ferrocarriles tuvieron prioridad y llegaron rápidamente a una etapa de gran desarrollo técnico. No todas fueron cedidas a empresas privadas; grandes industrias militares quedaron bajo la burocracia estatal y eran financiadas mediante presupuestos especiales del Gobierno.

En todo este campo de la industria, a la que el Gobierno dio prioridad, no había «lugar correspondiente» para el pequeño comerciante o el empresario independiente. Estaba reservado para el Estado y para aquellas empresas financieras políticamente favorecidas, en las que el Estado había depositado su confianza. Pero como en otros aspectos de la vida japonesa, también había en la industria una zona libre, formada por las industrias «sobrantes», que operaban con un mínimo de capitalización y un máximo de utilización de mano de obra barata. Estas industrias ligeras podían existir sin una tecnología moderna, y de hecho así ocurre. Funcionan mediante lo que nosotros llamábamos antes en Estados Unidos *sweat-shops* caseras*. Un fabricante de poca envergadura compra materias primas, las «alquila» a una familia o a un taller pequeño con cuatro o cinco obreros, las recoge otra vez, entregándolas de nuevo en otro tallercito para dar un paso nuevo en el proceso de fabricación, y al final vende el producto a un comerciante o exportador. En los años treinta de este siglo, por lo menos el 53 por ciento de las personas empleadas en la industria del Japón trabajaban de esta manera, en talleres y casas que tenían menos de cinco obreros¹². Muchos de estos trabajadores están protegidos por las viejas costumbres paternalistas de aprendizaje, y muchos de ellos son madres que, en las grandes ciudades japonesas, se quedan en sus propias casas haciendo un trabajo a destajo, con los bebés atados a la espalda. Esta dualidad de la industria es tan importante en la manera de vivir japonesa como la dualidad en el terreno

¹¹ *Ibid.*, p. 125.

* Literalmente, “tiendas de sudor”. Nombre por el que se conocía en EE.UU. el trabajo a destajo que se realizaba en las casas particulares para las grandes empresas. Estaba muy mal pagado y este nombre ha quedado como sinónimo de trabajo superexplotado. (*N. del T.*)

¹² Profesor Uyeda, citado por Miriam S. Farley en *Pigmy Factories*, *Far Eastern Survey*, VI (1937), p. 2.

del gobierno o de la religión. Es como si los estadistas japoneses, al decidir que necesitaban una aristocracia financiera correspondiente a las jerarquías en otros campos, hubiesen creado para ella las industrias estratégicas, seleccionando las compañías comerciales, políticamente favorecidas, situándolas en su «lugar correspondiente» junto a las otras jerarquías. No entraba en sus planes que el gobierno se desligase de estas grandes empresas financieras, por lo cual los Zaibatsu se beneficiaron de una especie de paternalismo que les proporcionó no sólo ganancias, sino también un lugar descollante. Era inevitable, debido a las actitudes tradicionales japonesas hacia el beneficio y el dinero, que una aristocracia financiera cayera bajo los ataques del pueblo, pero el Gobierno hizo lo que pudo para estructurarla de acuerdo con las ideas de jerarquía aceptadas. No tuvo un éxito total, pues los Zaibatsu han sido atacados por los llamados grupos de Oficiales Jóvenes del Ejército y por gentes de las zonas rurales. Pero sigue siendo cierto que la mayor acrimonia de la opinión pública japonesa no se dirige contra los Zaibatsu, sino contra los *narikin*. *Narikin* se traduce a menudo por «nouveau riche», pero esto no hace justicia a los sentimientos japoneses. En Estados Unidos, «nouveau riche» se refiere estrictamente a los «advenedizos»; son ridículos porque son torpes en el trato social y no han tenido tiempo de pulirse debidamente. Esta desventaja, sin embargo, está equilibrada por la ventaja reconfortante que supone haber ascendido desde la cabaña de troncos, o del carro de mulas, al control de millones en petróleo. Pero en el Japón un *narikin* es un término tomado del ajedrez japonés y significa ‘un peón que asciende a reina’. Es un peón que se lanza sobre el tablero actuando como si se creyera un «tipo» importante, aunque no tiene ningún derecho jerárquico a hacerlo. La gente piensa que el *narikin* ha obtenido su riqueza engañando o explotando a otros, y el resentimiento que provoca está muy lejos de parecerse a la actitud que se manifiesta en Estados Unidos hacia el «muchacho del pueblo que llega a triunfar en la vida». El Japón destinó un lugar en su jerarquía a las grandes fortunas y mantuvo una alianza con ellas, pero, cuando la riqueza se ha conseguido fuera de la jerarquía, la opinión pública japonesa se muestra muy mordaz.

Los japoneses, como hemos visto, ordenan su mundo refiriéndolo constantemente a la jerarquía. En la familia y en las relaciones personales, la edad, la generación, el sexo y la clase dictan el comportamiento correcto. En el Gobierno, la religión, el Ejército y la industria, las zonas están cuidadosamente separadas en jerarquías, donde ni el más alto ni el más bajo pueden traspasar impunemente sus prerrogativas. Mientras cada cual se mantiene en el «lugar correspondiente», los japoneses se conducen sin protestar. Se sienten a salvo. Por supuesto, en ocasiones no están «seguros» en el sentido de que su bien más

preciado esté protegido, pero están «seguros» porque han aceptado la jerarquía como algo legítimo. Es tan característico de su interpretación de la vida como la fe en la igualdad y en la libre empresa lo es de la norteamericana.

Némesis cayó sobre el Japón cuando éste trató de exportar su fórmula de «seguridad». En su propio país, la jerarquía encajaba en la imaginación popular porque ella misma había moldeado aquélla. Las únicas ambiciones permisibles eran las que podían existir dentro de este esquema. Pero era un artículo fatal para la exportación. Las otras naciones estaban resentidas por las pretensiones grandilocuentes del Japón, que consideraban una impertinencia, o algo peor. Sin embargo, los oficiales y las tropas japonesas se asombraban de que los habitantes de los países que ocupaban no les dieran la bienvenida. ¿No estaban ofreciéndoles un lugar, por muy bajo que fuera, en una jerarquía, y no era la jerarquía deseable incluso para aquellos que estaban en los peldaños más bajos? Sus Servicios de Guerra continuaron produciendo una serie de películas en las que figuraba el «amor» de la China hacia el Japón bajo la imagen de unas muchachas chinas desesperadas y descentradas que encontraban la felicidad al enamorarse de un soldado o de un ingeniero japonés. Era algo muy lejano de la versión nazi de la conquista, pero a la larga fracasaría igualmente. No podían imponer a otras naciones lo que se habían impuesto a sí mismos, y erraron al creer que sería posible. No comprendieron que el sistema moral que les había enseñado a «aceptar el lugar correspondiente» era algo que no podía cuajar en otros sitios; era un sistema ajeno a las demás naciones, un producto genuino del Japón. Para los escritores japoneses, este sistema ético es tan natural que les pasa inadvertido y no lo describen en sus obras, pero su estudio es necesario para comprender a los japoneses.

5. Deudor de las edades y del mundo

En inglés solíamos aplicarnos la frase *heirs of the ages**. Dos guerras y una gran crisis económica disminuyeron un tanto la confianza en nosotros mismos implicada en esta frase, pero el cambio, por otra parte, no ha aumentado nuestro sentimiento de deuda hacia el pasado. Las naciones orientales le dan la vuelta a la moneda: se consideran deudoras del pasado. Mucho de lo que los occidentales llaman veneración de los antepasados, en realidad, no es veneración, ni se dirige exclusivamente a los antepasados; es una manifestación ritual de la gran deuda del hombre hacia todo lo que existió anteriormente. Pero no está en deuda únicamente con el pasado, ya que el contacto diario con los demás aumenta aquélla. En esta deuda han de basarse las decisiones y acciones diarias; es el punto fundamental. Como los occidentales prestan tan escasa atención a su deuda con el mundo por lo que éste les ha dado en cuidados, educación y bienestar, o por el mero hecho de haber nacido, los japoneses sienten que nuestras motivaciones son inadecuadas. Los hombres virtuosos no proclaman, como lo hacen en Norteamérica, que no deben nada a ningún hombre. No se olvidan del pasado. La rectitud en el Japón depende del reconocimiento del lugar que cada uno ocupa en la gran red de obligaciones mutuas que abraza juntamente a los antepasados y a los contemporáneos.

Es fácil expresar con palabras este contraste entre Oriente y Occidente, pero difícil apreciar la diferencia que supone en el modo de entender la vida. Hasta que lo comprendamos no podremos llegar a las causas por las cuales el japonés es capaz de sacrificarse a sí mismo hasta los extremos que pudimos comprobar durante la guerra y capaz de sentir un profundo resentimiento en

* "Herederos de las edades". (N. del T.)

situaciones donde un occidental no lo concibe. Ser deudor puede hacer a un hombre extremadamente susceptible a las ofensas, y el japonés es prueba de ello. También carga sobre él una gran responsabilidad.

Tanto los chinos como los japoneses tienen muchas palabras que significan «obligaciones». Estas palabras no son sinónimas, y su significado específico no tiene traducción literal en inglés porque las ideas que expresan nos son extrañas. La palabra para «obligaciones» que abarca la deuda de una persona, desde la mayor hasta la menor, es *on*. Su sentido se traduce al inglés mediante una larga serie de palabras que van desde «obligations» ('obligaciones') y «loyalty» ('lealtad') hasta «kindness» ('bondad') y «love» ('amor'), pero estas palabras desfiguran su significado. Si realmente fuera amor, o incluso obligación, los japoneses podrían hablar del *on* que sienten hacia sus hijos, pero es imposible usar la palabra en este sentido. Tampoco significa lealtad, pues este concepto se expresa en japonés con otras palabras que de ninguna manera son sinónimas de *on*. *On* significa un peso, una deuda, una carga que uno lleva lo mejor que puede. Un hombre recibe *on* de un superior, pero el hecho de aceptar un *on* de cualquier hombre que no sea su superior, o por lo menos su igual, le crea una sensación incómoda de inferioridad. Cuando ellos dicen: «Llevo un *on* hacia él», están diciendo: «tengo una carga de obligaciones hacia él», y a este acreedor, a este benefactor, le llaman su «hombre *on*».

«Acordarse del *on* de uno» puede significar una inmensa devoción recíproca. Un cuentecillo japonés incluido en un libro de lectura del segundo año escolar y titulado «No olvides el *on*» emplea la palabra en este sentido. Es un cuento para los niños pequeños, usado en las clases de ética.

Hachi es un perro gracioso. Tan pronto como nació se lo llevó un extraño, quien lo trató como a uno de sus hijos. Por esta razón, incluso su débil cuerpo se hizo sano, y cuando su amo se iba al trabajo todas las mañanas, *Hachi* le acompañaba a la estación de tranvías, y por la tarde, cuando se aproximaba el momento en que él (su amo) volvía a casa, regresaba de nuevo a la estación para esperarle.

Con el tiempo, el amo murió. *Hachi* —no sabemos si ignoraba o no lo ocurrido— seguía yendo a buscar a su amo todos los días. Iba como siempre a la estación a ver si su amo estaba entre la multitud que salía del tranvía. De esta manera se sucedieron los días y los meses. Pasó un año, pasaron dos, tres años, incluso cuando ya habían pasado diez años, la vieja figura de *Hachi* se podía ver todos los días en la estación, todavía buscando a su amo.

La moral de este cuentecillo es la lealtad, que no es sino otro nombre del amor. Un hijo que quiere profundamente a su madre hablará de no olvidar el *on* que ha recibido de ella, con lo cual está expresando la misma devoción absoluta que *Hachi* tenía por su amo. El término, sin embargo, no se refiere específicamente al amor del hijo, sino a todo lo que su madre hizo por él cuando era un niño, sus sacrificios durante la adolescencia de éste y todo lo que ella hizo en pro de sus intereses al hacerse hombre, todo cuanto le debe a ella por su sola presencia. Implica devolver, al menos en parte, lo que se debe, y por esto significa amor. Pero su significado principal es 'deuda', mientras que nosotros pensamos en el amor como algo que se da libremente, sin la servidumbre de la obligación.

On se usa siempre en el sentido de devoción sin límites cuando se refiere a la primera y más grande deuda de uno, su *on* imperial. Es ésta la deuda de cada cual hacia el emperador, que se debe recibir con gratitud indeleble. Sería imposible, piensan ellos, sentirse satisfecho del propio país, de la vida y de los intereses personales, grandes o pequeños, sin pensar al mismo tiempo que estos beneficios le han sido otorgados a uno. En toda la historia del Japón, la persona con quien uno estaba endeudado en última instancia era el superior más alto dentro de su propia esfera. Según la época, esta persona era el señor local, el señor feudal o el Shogun. Hoy es el emperador. Quienquiera que fuera el superior, lo realmente importante es la primacía en que se ha mantenido durante siglos el hábito japonés de «acordarse del *on*». En el Japón moderno se han empleado todos los medios para centrar ese sentimiento sobre el emperador. Por cada satisfacción que un hombre tenga en su vida aumentará su *on* imperial; cada cigarrillo distribuido durante la guerra a los hombres del frente en nombre del emperador subrayaba el *on* que cada soldado tenía hacia él; cada sorbo de *sake* distribuido en pequeñas porciones antes de entrar en combate incrementaba el *on* imperial. Los pilotos kamikaze de los aviones suicidas estaban pagando, según decían, su *on* imperial; todas las tropas que, como ellos afirmaban, dieron hasta su último hombre defendiendo alguna isla en el Pacífico estaban devolviendo su *on* sin límites al emperador.

Un hombre también tiene su *on* hacia personas de menos categoría que el emperador. Existe, por supuesto, el *on* que uno ha recibido de sus padres. Es la base de la célebre piedad filial de los orientales, que coloca a los padres en una posición de autoridad tan estratégica sobre sus hijos. Se expresa como la deuda que sus hijos les deben y desean pagar. Por eso son los hijos los que han de esforzarse por cumplir con la obediencia debida a los padres, en contraste con Alemania, otra nación en la que los padres tienen gran autoridad sobre los hijos

y, sin embargo, son aquéllos quienes han de exigir y obligar a esa obediencia. Los japoneses siguen una versión muy realista de la piedad filial oriental, y tienen un refrán sobre el *on* que reciben de sus padres y que se puede traducir libremente de este modo: «Sólo cuando una persona se convierte en padre o madre se da cuenta exacta de la deuda que tiene contraída con sus propios progenitores». Es decir, el *on* paterno no es más que el cuidado y los problemas a los que los padres y las madres han de atender a diario. A esto se debe el que los japoneses limiten la veneración a los antepasados a aquellos que aún recuerdan. Ponen el énfasis en la dependencia real que existe durante la niñez, pues huelga decir que toda persona fue una vez un niño indefenso que no habría sobrevivido de no ser por los desvelos de sus padres, quienes le proveyeron de alimento, ropa y un hogar hasta llegar a adulto. Los japoneses se escandalizan porque piensan que los norteamericanos minimizan todo esto y que, como dice un escritor: «En Estados Unidos, recordar el *on* hacia los padres no significa apenas más que ser bueno hacia el padre y la madre». Ninguna persona puede dejar *on* a sus hijos, por supuesto, pero el devoto cuidado de los propios hijos es una devolución de la deuda a los padres adquirida cuando uno estaba desamparado. El *on* hacia los padres se paga, en parte, al dar una buena, o mejor, educación a los propios hijos. Las obligaciones que uno tiene hacia sus hijos son meramente subsumidas en «el *on* debido a los propios padres».

Asimismo, cada cual tiene un *on* particular hacia su profesor y hacia su patrón (*nushi*). Ambos le han ayudado a encaminarse en la vida, y el *on* que se tiene hacia ellos quizá obligue en el futuro a acceder a una petición suya cuando tengan alguna dificultad, o a prestar especial ayuda a algún joven pariente suyo, pongamos por caso, tras la muerte de aquéllos. Cada uno tiene que hacer lo posible para pagar la obligación, y el tiempo no disminuye la deuda. Por el contrario, aumenta con los años, pues se acumula como una especie de interés. Un *on* hacia alguien es un asunto muy serio, y como dice el refrán japonés: «Nunca se devuelve ni la diezmilésima parte de un *on*». Es una carga pesada, pero se considera que «el poder del *on*» debe estar siempre por encima de las meras preferencias personales.

El buen funcionamiento de esta ética de la deuda depende de que cada hombre se pueda considerar un gran deudor sin sentir demasiado resentimiento al desempeñar las obligaciones bajo las cuales se encuentra. Ya hemos visto hasta qué extremos llega la organización jerárquica en el Japón. Y gracias a las costumbres concomitantes debidamente acatadas le es posible al japonés pagar su deuda moral hasta un punto que un occidental nunca llegaría a imaginar. Es mucho más fácil de cumplir si a los superiores se les considera bienquerientes. El lenguaje japonés aporta evidencia de que a los superiores se

les atribuía verdaderamente la cualidad de portarse afectuosamente con sus subordinados. *Ai* significa 'amor', y los misioneros del siglo pasado consideraban que ésta era la única palabra japonesa que se podía utilizar para traducir el concepto cristiano de «amor». La usaron al traducir la Biblia para significar el amor de Dios hacia el hombre y el amor del hombre a Dios. Pero *ai* significa específicamente el amor de un superior hacia los que de él dependen. Un occidental puede que lo interprete como «paternalismo», pero su uso en el japonés significa mucho más que eso. Era una palabra que significaba 'afecto', y en el Japón contemporáneo *ai* se usa todavía en este sentido estricto del amor de un superior hacia un subordinado, pero, debido quizá en parte a su uso cristiano, y sin duda como resultado de los esfuerzos oficiales por romper las distinciones de casta, hoy se puede emplear también en el sentido de amor entre iguales.

A pesar de todas las mitigaciones culturales que puedan existir, «llevar» un *on* sin sentirse ofendido es, no obstante, una circunstancia afortunada en el Japón. A la gente no le gusta cargar casualmente con la deuda de gratitud que el *on* implica. Hablan siempre de «obligar a una persona a llevar un *on*», y a menudo la traducción más cercana es *imposing upon another*^{*}, aunque en Estados Unidos *imposing* significa exigir algo de alguien, y en el Japón la frase expresa la idea de dar algo o hacer un favor. Los favores ocasionales otorgados por personas relativamente desconocidas son los que causan mayor resentimiento, pues respecto a los vecinos y a las relaciones jerárquicas antiguamente establecidas un hombre ya conoce, y ha aceptado, las complicaciones del *on*. Pero resulta enojoso en el caso de simples conocidos, o de personas que pertenecen, más o menos, al mismo nivel. Prefieren evitar las engorrosas complicaciones que lleva consigo el *on*. La pasividad que muestra en el Japón una multitud callejera cuando ocurre un accidente no es solamente falta de iniciativa. Es que saben que cualquier interferencia no oficial haría que el receptor llevara un *on*. Una de las leyes más conocidas de la época pre-Meiji era: «Si se entabla una riña o disputa, uno no debe intervenir innecesariamente en ella», y en el Japón se piensa que una persona que ayuda a otra en tales situaciones, sin una justificación clara, se aprovecha indebidamente de otra. El hecho de que quien recibe la ayuda queda muy endeudado no incita a las personas a aprovecharse de esta ventaja, sino que las inclina a ser muy cautelosas a la hora de prestar ayuda. Es en situaciones no formalizadas, sobre todo, cuando los japoneses se muestran extremadamente cautelosos para evitar

* Significa, más o menos, aprovecharse de alguien, convirtiéndose en una carga fastidiosa. (N. del T.)

caer en las redes del *on*. Incluso la oferta de un cigarrillo por parte de una persona con quien no se ha tenido previamente relación alguna le hace a uno sentirse incómodo, y la manera cortés para dar las gracias es decir: «¡Oh, esta incómoda sensación (*kino doku*)!». «Es más fácil de soportar –me dijo un japonés– si se admite claramente lo mal que se siente uno. Como nunca habías pensado en hacerle un favor, te resulta bochornoso recibir el *on*.» *Kino doku*, por tanto, se traduce a veces como «Gracias» (por los cigarrillos); otras como «Lo siento» (por la deuda); y aun otras como «Me siento terriblemente avergonzado» (porque usted se me adelantó en este acto de generosidad). Significa todas estas cosas y ninguna.

Los japoneses tienen muchas formas de decir «Gracias» que expresan esta misma inquietud al recibir un *on*. La menos ambivalente, la frase que ha sido adoptada en los grandes almacenes de las ciudades modernas, significa: «Oh, esta cosa es difícil» (*arigato*). Los japoneses, generalmente, afirman que esta «cosa difícil» es el beneficio grande y raro que el cliente está otorgando a la tienda al comprar. Es un cumplido. También se emplea cuando uno recibe un regalo y en muchas otras ocasiones. Otras palabras igual de corrientes para dar las gracias, como *kino doku*, se refieren a la dificultad de recibir. Tenderos al frente de sus propias tiendas suelen decir, literalmente: «Oh, esto no termina aquí» (*sumimasen*), es decir, «Yo he recibido *on* de usted, pero por culpa de las disposiciones económicas modernas, nunca podré corresponderle; siento hallarme en semejante situación». *Sumimasen* se traduce por «Gracias», «Se lo agradezco», o «Lo siento», «Discúlpeme». Se emplea esta palabra con preferencia a cualquier otra forma de dar las gracias si alguien, por ejemplo, corre tras el sombrero que usted ha perdido en un día de viento. Cuando se lo devuelve, la cortesía exige que usted reconozca su propia incomodidad interna al recibirlo. «Él me está ofreciendo un *on*, y yo nunca le había visto antes. Nunca tuve la oportunidad de ofrecerle el primer *on*. Me siento culpable de ello, pero quedaré algo más tranquilo si le pido disculpas. *Sumimasen* es quizá la palabra más corriente para decir gracias en todo el Japón. Le digo que reconozco que he recibido un *on* de él y que esto no termina con el acto de aceptar mi sombrero. Pero ¿qué puedo hacer yo? Somos dos desconocidos.»

La misma actitud ante la deuda se expresa incluso más agudamente, desde el punto de vista japonés, mediante otra palabra utilizada para dar las gracias, *katajikenai*, que está escrita con el signo utilizado para expresar «insulto» o «desprestigio». Significa, a la vez, ‘me siento insultado’ y ‘estoy agradecido’. El diccionario japonés dice que con este término se expresa lo avergonzado e insultado que uno se siente por recibir un beneficio extraordinario y, en su opinión, no merecido. Se reconoce explícitamente la

vergüenza que causa recibir un *on*, y la vergüenza – *haji* – es en el Japón, como veremos, fuente de gran amargura. *Katajikenai* – ‘me siento insultado’ – sigue siendo utilizado por los tenderos conservadores al dar las gracias a sus clientes, y los clientes lo emplean cuando piden que carguen a sus cuentas las compras efectuadas. Es una palabra hallada continuamente en los romances pre-Meiji. Una muchacha hermosa de la clase baja que sirve en la corte y que es elegida como amante por el amo le dice *Katajikenai*, es decir: «Estoy avergonzada de aceptar sin merecerlo este *on*; me siento aturdida por su bondad». De igual forma se expresaría un samurai sorprendido por las autoridades en una riña y luego puesto en libertad. Al decirles *Katajikenai* querría dar a entender que «Me deshonra aceptar este *on*; no es correcto colocarme en una posición tan humilde; lo siento; doy humildemente las gracias».

Estas frases expresan, mejor que cualquier generalización, el «poder del *on*». Uno lo lleva constantemente y con ambivalencia. En relaciones estructuralizadas aceptadas, la gran deuda que ello implica a menudo estimula a un hombre a ofrecerse enteramente a sí mismo en compensación. Pero es difícil ser un deudor, y los resentimientos surgen fácilmente. La famosa novela *Botchan*, de uno de los novelistas más conocidos del Japón, Soseki Natsume, describe esto último con todo detalle. *Botchan*, el héroe, es un muchacho de Tokio que se inicia como maestro de escuela en un pueblecillo de provincias. Pronto empieza a sentir odio hacia la mayoría de sus compañeros, con los cuales no se lleva bien. Pero hay un maestro joven con quien hace amistad, y un día que salen juntos, su nuevo amigo, a quien él llama Erizo, le invita a un vaso de agua helada. Paga un sen y medio por ello, algo así como la quinta parte de un centavo.

No mucho después, otro maestro cuenta a *Botchan* que Erizo ha hablado mal de él. *Botchan* se cree lo que el chismoso le ha contado y al instante comienza a preocuparle el *on* que ha recibido de Erizo.

Llevar un *on* de semejante compañero, incluso si procede de una cosa tan trivial como un vaso de agua helada, afecta a mi honor. Sea un sen o medio sen, no moriré en paz si llevo sobre mí este *on* [...] El hecho de haber recibido el *on* de alguien sin protestar fue un acto de buena voluntad por el cual demostré tomar al otro a simple vista como una persona decente. En lugar de insistir en pagar mi agua helada, acepté el *on* y expresé mi gratitud. Ése es un reconocimiento que no se puede comprar con dinero. No tengo título ni posición oficial, pero soy un hombre independiente, y que un hombre independiente acepte el *on* supone mucho más que si devolviera un millón de yen. Dejé que Erizo tirara un

sen y medio, y yo le di mi agradecimiento, que es más valioso que un millón de yen.

Al día siguiente arroja un sen y medio sobre el escritorio de Erizo, porque solamente después de dejar de llevar el *on* por el vaso de agua helada puede empezar a ajustar la cuenta pendiente entre ellos: el comentario insultante de que le habían hablado. Quizá signifique intercambiar golpes con él; pero primero ha de borrar el *on* porque ya no es un *on* entre amigos.

En Estados Unidos, esta misma hipersensibilidad respecto a cosas triviales, esta dolorosa vulnerabilidad, la encontráis en los expedientes sobre bandas de adolescentes y en los historiales clínicos de neuróticos. En el Japón, sin embargo, se considera una virtud. En opinión de los propios japoneses, serían pocas las personas que llevarían el asunto hasta ese extremo, ya que la mayoría es poco exigente. Los comentaristas japoneses que escriben sobre Botchan se refieren a él como «un temperamento ardiente, puro como el cristal, un campeón del deber». El autor también se identifica con Botchan, y, de hecho, los críticos han visto siempre en este personaje el autorretrato de aquél. El relato es un ejemplo de virtud moral, ya que la persona que recibe el *on* sólo puede despojarse de su condición de deudor si tiene la convicción de que su gratitud vale «un millón de yen» y actúa consecuentemente. Sólo lo puede recibir de una «persona decente». En el momento de ira de Botchan, el autor compara el *on* hacia Erizo con el *on* que había recibido, hace mucho tiempo, de su vieja aya. Ésta sentía una gran debilidad por él y pensaba que nadie en la familia lo apreciaba debidamente. Solía traerle pequeños regalos a escondidas: dulces o lápices de colores, y una vez le dio tres yen. «Su constante atención me estremecía hasta la médula.» Pero, aunque se sentía «insultado» por la oferta de los tres yen, los aceptó como un préstamo, aunque jamás los devolvió. Sin embargo, el no devolverlos, se dice a sí mismo, al comparar aquello con el efecto que le ha causado su *on* hacia Erizo, se debió a que «*Yo la considero a ella como una parte de mí mismo*». Ésta es la clave de las reacciones del japonés respecto al *on*. Se puede soportar, aunque vaya acompañado de muy diversos sentimientos, con tal de que el «hombre *on*» sea en realidad uno mismo; es decir, cuando se trata de alguien que ocupa un lugar en «mi» esquema jerárquico, o que hace algo que muy bien podría hacer yo para otra persona, como devolverme el sombrero en un día de viento, o que me admira. Si no se ajusta a estas categorías, el *on* se convierte en una herida cada vez más irritante. Por muy trivial que sea la deuda contraída, es una virtud resentirse de ella.

Todos los japoneses saben que si el *on* es demasiado pesado, sean cuales sean las circunstancias, uno se encontrará con muchas dificultades. Un buen

ejemplo procede de la «Sección de consultas» de una revista actual. Esta sección es una especie de «Consultorio sentimental» y aparece en el *Tokyo Psychoanalytic Journal*. El consejo ofrecido es muy poco freudiano, pero completamente japonés. Un anciano escribe pidiendo consejo:

Soy padre de tres hijos varones y una hija. Mi mujer murió hace dieciséis años. Debido a que sentía pena por mis hijos no volví a casarme, y mis hijos consideraban este hecho como una virtud mía. Ahora todos mis hijos se han casado. Hace ocho años, cuando mi hijo contrajo matrimonio, me retiré a una casa unas cuantas manzanas más lejos. Es vergonzoso confesarlo, pero durante tres años he estado jugando con una muchacha en la oscuridad [una prostituta contratada en una casa pública]. Me contó su situación y sentí lástima de ella. Compré su libertad por una pequeña cantidad, la llevé a mi casa, le enseñé a comportarse correctamente y la mantuve como criada. Tiene gran sentido de la responsabilidad y es admirablemente ahorradora. Sin embargo, mis hijos, mi nuera, y mi hija y su marido me miran por ello con cierto desdén y me tratan como a un desconocido. Pero no se lo reprocho; la culpa es mía.

Los padres de la muchacha no parecieron comprender la situación, y como está en edad de matrimonio me escribieron para que la devolviera a su casa. He conocido a los padres y les he explicado las circunstancias. Ellos son muy pobres, pero no buscan mi dinero. Han prometido considerarla como muerta y permitir que la muchacha continúe en la misma situación. Ella misma quiere quedarse a mi lado mientras yo viva. Pero nuestra diferencia de edades es como la de un padre y una hija, y por eso, a veces, considero que debo mandarla a su casa. Mis hijos creen que ella quiere heredar mis pertenencias.

Tengo una enfermedad crónica y creo que me quedan sólo uno o dos años de vida. Agradecería que ustedes me mostraran el camino que debo tomar. Permítanme decirles que aunque la muchacha fue una vez una «chica en la oscuridad», ello se debió a las circunstancias. Su carácter es bueno y sus padres no son rapaces.

Para el psicólogo japonés, el problema estaba claro: el anciano había obligado a sus hijos a cargar con un *on* demasiado pesado. Le contestó:

Nos ha descrito usted un caso que se da todos los días [...]

Déjeme iniciar mis consejos diciéndole que, según me da a entender su carta, me está pidiendo la contestación que *usted* desea oír y ello me

predispone hasta cierto punto contra usted. Por supuesto, me doy cuenta de lo difíciles que serían sus largos años de viudez, pero usted ha utilizado esto para hacer que sus hijos lleven el *on* y también para justificar su comportamiento actual ante sí mismo. Esto no me gusta. No creo que actúe usted de mala fe; lo que ocurre es que su personalidad es muy débil. Hubiera sido mejor explicar a sus hijos que tenía que vivir con una mujer –si no podía pasar sin ello– y no hacerles llevar el *on* (por no haberse vuelto a casar). Es natural que sus hijos estén contra usted, ya que ha subrayado excesivamente este *on*. Después de todo, los seres humanos no pierden sus deseos sexuales y es natural que los sientan. Pero uno procura superar el deseo. Sus hijos pensaban que así haría usted, pues esperaban que viviera conforme al ideal que de usted se habían formado. Por el contrario, se han sentido traicionados y comprendo lo duro que es para ellos, aunque sea una actitud egoísta por su parte. Ellos están casados y satisfechos sexualmente, pero, de modo egoísta, le niegan lo mismo a su padre. Usted piensa de una manera y sus hijos de otra (como acabamos de ver). Son dos puntos de vista muy distintos.

Dice que la muchacha y sus padres son buena gente. Esto es lo que usted quiere pensar. Todos sabemos que la bondad y la maldad de las gentes dependen de las circunstancias, de la situación del momento, y por el hecho de que en un momento determinado no intenten buscar ventajas no se puede afirmar rotundamente que son «buena gente». Creo que los padres de la muchacha se comportan tontamente al permitirle ser la concubina de un hombre al borde de la muerte. Si contemplan la posibilidad de que su hija se convierta en concubina, lo lógico es que intenten sacar ventaja o provecho de ello. Es solamente su fantasía la que le hace verlo de otra manera.

No me sorprende que sus hijos estén preocupados pensando que los padres de la muchacha buscan algo de usted; yo pienso lo mismo. La muchacha es joven y quizá no se le haya ocurrido esto, pero lo más probable es que a sus padres sí.

Hay dos caminos abiertos para usted:

- 1) Como «hombre completo» (uno tan cabal que nada le es imposible), cortar con la chica y llegar a un acuerdo con ella. Pero no creo que usted pueda hacerlo; sus sentimientos humanos no lo permitirían.

2) «Volver a ser un hombre corriente» (abandonar sus pretensiones) y destruir la imagen de hombre ideal que sus hijos se han hecho de usted.

Con respecto a sus propiedades, haga testamento inmediatamente y declare cuáles son las partes que corresponden a la muchacha y cuáles a sus hijos.

Para acabar, recuerde que es usted un hombre viejo y se está volviendo un poco infantil, según me demuestra su letra. Su pensamiento es más emocional que racional. Usted quiere a esa chica como sustitutivo de una madre, aunque se exprese como si quisiera salvarla del arroyo. A mi parecer, un niño no puede vivir si su madre lo abandona, y por eso le aconsejo que tome el segundo camino.

Esta carta dice muchas cosas sobre el *on*. Si una persona hace que otra lleve un *on* desmesuradamente pesado, aunque se trate de sus propios hijos, sólo bajo su propio riesgo podrá cambiar su línea de conducta. Debe saber que sufrirá por ello. Además, por muy caro que a él le resultase el *on* contraído por sus hijos, no puede utilizarlo como mérito para luego sacar ventaja de ello; no está bien usarlo «para justificar su comportamiento actual». Es «natural» que sus hijos estén resentidos, y como su padre emprendió algo que no pudo llevar a cabo, se sienten «traicionados». Es una tontería por parte del padre imaginar que tan sólo porque él se entregó enteramente a ellos cuando necesitaban su cuidado, los hijos van a mostrarse ahora especialmente solícitos con él. Por el contrario, recuerdan únicamente el *on* que sobre ellos ha caído y «es natural que [...] estén contra usted».

Los norteamericanos no juzgan una situación semejante bajo esta luz. Nosotros pensamos que un padre que se ha dedicado a sus hijos, huérfanos de madre, merece un lugar muy especial en sus corazones, y no hay razón para estar «contra él». Para comprender la actitud japonesa, sin embargo, hemos de considerarlo como una transacción financiera, ya que en esta esfera sí tenemos actitudes comparables. Sería perfectamente comprensible para nosotros que un hijo estuviese «en contra» de su padre si éste, tras prestarle dinero en una transacción formal, le exigiera su devolución con intereses. También en estos términos podemos entender por qué una persona que ha aceptado un cigarrillo habla de su «vergüenza», en vez de decir directamente «Gracias». Podemos comprender el resentimiento con que hablan de una persona que obliga a otra a llevar un *on*, y entrever las razones por las cuales Botchan da tan exagerada importancia a la deuda del vaso de agua helada. Sin embargo, los

norteamericanos no están acostumbrados a aplicar estos criterios financieros a una invitación casual en la barra de una cafetería, ni a la larga devoción de un padre hacia sus hijos, ni a la devoción de un perro fiel como *Hachi*. El japonés, sí. El amor, la bondad, la generosidad, que nosotros valoramos exactamente en la proporción en que son dados sin exigir nada a cambio, en el Japón implican obligación por parte de quien los recibe. Y cada ocasión en que se ofrecen le convierte a uno en deudor. Como dice un refrán popular: «Se requiere (un grado inverosímil de) generosidad innata para recibir un *on*».

6. La devolución de una diezmilésima parte

El *on* es una deuda y debe ser pagada, pero en el Japón toda devolución cae en una categoría totalmente aparte. Los japoneses encuentran nuestra moral –en cuya ética y en cuyos vocablos ambiguos, como obligación y deber, se confunden las dos categorías– tan extraña como nos parecerían a nosotros los acuerdos financieros de una tribu cuyo idioma no hiciera distinción entre «deudor» y «acreedor» en transacciones monetarias. Para ellos, la deuda primaria y siempre presente llamada *on* se sitúa en un plano que nada tiene que ver con el tipo de devolución activa y tensa expresada a través de toda una serie de conceptos distintos. Estar en deuda (*on*) no es una virtud, pero sí lo es el hecho de pagarla. La virtud comienza cuando el individuo se dedica a la tarea de expresar de modo activo su agradecimiento.

CUADRO ESQUEMÁTICO DE LAS OBLIGACIONES JAPONESAS Y SUS RECÍPROCOS

I. *On*: obligaciones contraídas pasivamente.-Uno «recibe un *on*»; uno «lleva un *on*»; es decir, *on* son las obligaciones desde el punto de vista del receptor pasivo.

ko-on.-*On* recibido del emperador.

oya on.-*On* recibido de los padres.

nushi on.-*On* recibido del amo de uno.

shi no on.-*On* recibido del profesor de uno.

on recibido en todas las relaciones entabladas en el curso de la vida de cada cual.

Nota: Todas estas personas de quienes uno recibe un *on* se convierten en *on jin* de uno, 'el hombre *on*'.

II. Recíprocos del *on*.-Uno «paga» estas deudas, «devuelve estas obligaciones» al hombre *on*; es decir, estas obligaciones son consideradas desde el punto de vista de la devolución activa.

A. *Gimu*.-La devolución de estas obligaciones todavía no es más que parcial y no hay límite de tiempo.

chu.-Deber hacia el emperador, la ley, el Japón.

ka.-Deber hacia los padres y los antepasados (por implicación, hacia los descendientes).

nimmu.-Deber hacia el trabajo propio.

B. *Giri*.-Se considera que estas deudas deben ser pagadas con equivalencia matemática al favor recibido y tienen un límite de tiempo.

1. *Giri*-hacia-el-mundo.

Deberes hacia el señor feudal.

Deberes hacia la familia del cónyuge.

Deberes hacia personas con las que no hay lazos de parentesco como consecuencia del *on* contraído, p. ej., tras recibir un regalo en dinero, un favor, una ayuda en el trabajo (como un «trabajo conjunto»).

Deberes hacia personas con las que existe una relación de parentesco (tías, tíos, sobrinos, sobrinas), por el *on* recibido, no directamente de ellas, sino de antepasados comunes.

2. *Giri*-hacia-el-nombre-de-uno.-Ésta es la versión japonesa de *die Ehre*⁽¹⁾.

El deber de «limpiar» la reputación personal de un insulto o una imputación de fracaso, es decir, el deber de atenerse a una enemistad o una *vendetta* heredada por vinculaciones familiares (N. B. A este tipo de venganza no se la considera una agresión).

El deber hacia uno mismo, que obliga a no admitir el fracaso (profesional) o la ignorancia.

El deber de cumplir los cánones sociales japoneses, p. ej., observar el comportamiento respetuoso requerido, no vivir por encima del nivel que le corresponde a cada cual, reprimir toda demostración emotiva en ocasiones inapropiadas, etc.

* *Die Ehre*, 'el honor' en alemán. (N. del T.)

Los norteamericanos comprenderán mejor la idea que los japoneses tienen de la virtud si recuerdan la analogía establecida con las transacciones financieras, pues entonces cabe hablar de la existencia de «sanciones» similares a las que se han establecido en Estados Unidos contra las faltas de pago de las transacciones de propiedad. En estos casos, un hombre no puede eludir su obligación. No existen circunstancias atenuantes cuando una persona se apropia de algo que no es suyo. Es inconcebible la idea de que pagar o dejar de pagar una deuda a un banco se deba simplemente a un impulso. Por otra parte, el deudor es tan responsable de los intereses acumulados como del dinero que en un principio pidió prestado. Para nosotros, sin embargo, el patriotismo y el amor a nuestra familia son algo bien distinto a todo esto. El amor es un asunto del corazón y es mejor cuando se da libremente. El patriotismo, en el sentido de poner los intereses de nuestro país por encima de cualquier otra cosa, lo consideramos como algo bastante quijotesco o, incluso, incompatible con nuestra naturaleza humana falible, a menos que el país se vea atacado por las fuerzas armadas de algún enemigo. Si bien carecemos del postulado básico japonés acerca de la gran deuda contraída automáticamente por todo hombre y mujer al nacer, creemos que un hombre debe sentir compasión y ayudar a sus padres necesitados, que no debe pegar a su mujer, y que ha de mantener a sus hijos. Pero estas cosas no son consideradas cuantitativamente, como si se tratase de una deuda de dinero, y nadie espera recibir recompensa alguna. En el Japón, sin embargo, tienen el mismo carácter que tiene la solvencia financiera en Estados Unidos, y las sanciones que conllevan son tan fuertes como las que existen en Estados Unidos para el pago de deudas o de los intereses de una hipoteca. Éstos no son asuntos a los que se deba atender solamente en momentos críticos —por ejemplo, en caso de guerra o de la grave enfermedad de un padre—; son la sombra constante de cada uno, igual que lo son la hipoteca que pesa sobre un pequeño granjero de Nueva York o la preocupación que siente un financiero de Wall Street al ver que sube la bolsa tras haber vendido a la baja.

Los japoneses dividen en categorías específicas, y con reglas propias, aquellas devoluciones del *on* ilimitadas tanto en la cantidad como en el tiempo, y aquellas que tienen una equivalencia cuantitativa y han de pagarse en ocasiones especiales. Las devoluciones sin límites de la deuda se llaman *gimu* y de ellas dicen: «Uno nunca devuelve ni la diezmilésima parte de (este) *on*». El *gimu* de uno reúne dos tipos distintos de obligaciones: la devolución del *on* de cada cual a sus padres, que es *ko*, y la devolución del *on* al emperador, que es *chu*. Ambas obligaciones son ineludibles, forman parte del destino universal que le ha tocado al hombre; de hecho, a la escolaridad elemental en el Japón se

la llama «educación *gimu*», porque ninguna otra palabra expresa tan adecuadamente el sentido de obligatoriedad. Los percances de la vida pueden modificar los detalles del *gimu* de cada cual, pero el *gimu* incumbe automáticamente a todos los hombres y está por encima de toda circunstancia fortuita.

Ambas formas de *gimu* son incondicionales. Al hacer de estas virtudes algo absoluto, el Japón se aleja de los conceptos chinos acerca del deber hacia el Estado y de la piedad filial. El sistema ético chino ha sido repetidamente adoptado en el Japón desde el siglo XVII, y *chu* y *ko* son palabras chinas; sin embargo, los chinos no hicieron de estas virtudes algo incondicional. China postula una virtud que destaca sobre las demás y que implica a la vez compasión y lealtad. Normalmente se traduce por «benevolencia» (*jen*), pero incluye casi todo lo que los occidentales entienden por buenas relaciones interpersonales. Un padre debe tener *jen*, y si un gobernante no lo tiene, está justificado que su pueblo se subleve contra él. Esta virtud es condición previa al ofrecimiento de la lealtad personal. El ejercicio del cargo del emperador y el de sus funcionarios depende de que ellos actúen con *jen*. La ética china aplica esta fórmula a todas las relaciones humanas.

Este postulado ético chino nunca fue aceptado en el Japón. El gran erudito japonés Kanichi Asakawa, hablando de este contraste en los tiempos medievales, dice: «En el Japón, semejantes ideas eran claramente incompatibles con su soberanía imperial, y por eso nunca fueron aceptadas por completo, ni siquiera como teorías»¹³. De hecho, el *jen* se convirtió en el Japón en una virtud fuera de la ley y se vio enteramente degradada de la alta posición que ocupaba en la ética china. En el Japón se pronuncia *jin* (se escribe con el mismo signo que usan los chinos), y «hacer *jin*», o su variante «hacer *jingi*», está muy lejos de ser una virtud exigida incluso en las esferas más altas. Su exclusión del sistema ético ha sido tan rotunda que significa algo hecho al margen de la ley. Puede ser, en realidad, un acto laudable, como firmar una lista de suscripción destinada a la caridad pública u otorgar gracia a un criminal. Pero se recalca que es algo que rebasa los límites normales de lo que se le pide a una persona. Es un acto que no se le exigía.

«Hacer *jingi*» se usa también en otro sentido de «fuera de la ley», pues se emplea para designar la virtud entre «gángsteres». El honor entre los ladrones del período Tokugawa, espadachines especializados en asaltos por sorpresa — eran hombres que portaban una sola espada, en contraste con los samurai, que llevaban dos espadas—, consistía en «hacer *jingi*». Cuando uno de estos

¹³ *Documents of Iriki*, 1929, p. 380, n. 19.

forajidos pedía refugio a otro que le era desconocido, éste, para no acarrearle la venganza de la banda a la que pertenecía el malhechor en apuros, se le otorgaba, y así «hacía *jingi*». En el uso moderno, «hacer *jingi*» ha caído todavía más bajo. Aparece con frecuencia en discusiones sobre actos punibles: «Los obreros —afirman los periódicos— todavía hacen *jingi* y han de ser castigados. La policía debe de acabar con el *jingi* en todos los rincones y escondrijos del Japón donde florece». Se refieren, por supuesto, al «honor entre ladrones» que florece entre los extorsionistas y gánsteres. Es al contratista, en especial, al que se le acusa de hacer *jingi* cuando, como el «padrone» italiano en los puertos norteamericanos a principio de siglo, entra en relaciones ilegales con obreros inexpertos y se enriquece «arrendándolos»*.

La degradación del concepto chino de *jen* apenas podía caer más bajo¹⁴. Los japoneses han reinterpretado y degradado la virtud crucial del sistema chino sin sustituirla por algo que condicione al *gimu*; por ello, la piedad filial en el Japón se convirtió en un deber que había que cumplir, aunque ello significara transigir con los vicios o las injusticias de un padre. Solamente puede abolirse si entra en conflicto con la obligación de cada uno hacia el emperador, pero, desde luego, no porque el padre de uno sea indigno o porque destruya la propia felicidad.

En una película reciente, una madre encuentra cierta cantidad de dinero que su hijo casado, un maestro rural, ha reunido en una colecta entre los aldeanos para redimir a una colegiala que va a ser vendida a una casa de prostitución por sus padres, pues debido a la gran carestía que padece la región están a punto de perecer de hambre. La madre del maestro roba el dinero, a pesar de no necesitarlo, ya que es propietaria de un restaurante. Su hijo sabe que ella lo ha cogido, pero es él quien debe cargar con la culpa. Su esposa descubre la verdad, deja una nota responsabilizándose de la pérdida del dinero y se suicida ahogándose junto con su hijo. El asunto se hace público, pero el papel desempeñado por la madre en la tragedia no suscita comentario alguno. El hijo, que ha cumplido con la ley de la piedad filial, se marcha solo a Hokkaido para fortalecer su carácter y poder enfrentarse con pruebas

* Todo este párrafo tiene escaso sentido para el lector si no se explican determinadas condiciones laborales prevaecientes en el Japón, que es uno de los países del mundo con un nivel más bajo de sindicación y donde proliferan las bandas de obreros no especializados que son explotados por individuos sin escrúpulos (los llamados «prestamistas» en España), que los «alquilan» a las grandes empresas y cobran un elevado porcentaje del salario recibido. (*N. del T.*)

¹⁴ Cuando los japoneses emplean la frase «saber *jin*», se acercan algo más al concepto chino. Los budistas exhortan a la gente a «saber *jin*» y ello significa ser compasivo y benevolente. Pero, como dice el diccionario japonés, «saber *jin* se refiere al hombre ideal, no a actos aislados».

semejantes que le aguarden en el futuro. Es un héroe virtuoso. Mi compañero japonés protestó enérgicamente contra mi veredicto, inconfundiblemente americano, según el cual la persona responsable de la tragedia era la madre por haber robado. Afirmó que la piedad filial, a menudo, entra en conflicto con otras virtudes. Sin embargo, si el héroe hubiera sido más inteligente, quizá habría encontrado la manera de reconciliarlas sin perjudicar su dignidad personal. Ahora bien, de haber acusado a su madre, aunque sólo fuese ante sí mismo, habría perdido el honor.

Tanto la novela como la vida real están llenas de los pesados deberes que la piedad filial impone al joven casado. Excepto en los círculos «modan»*, se da por descontado que en las familias respetables los padres eligen las esposas de sus hijos, normalmente a través de los buenos oficios de algún mediador. Es la familia, y no el hijo, quien se preocupa más por hacer una buena elección, no solamente por las transacciones económicas implicadas en el asunto, sino porque la mujer elegida entrará en la genealogía familiar y perpetuará la línea mediante sus hijos. Es costumbre de los mediadores preparar un encuentro que parezca fortuito entre los dos jóvenes, en presencia de sus padres, sin que ellos se hablen. Ocurre a veces que los padres de un joven deciden prepararle un matrimonio de conveniencia; en tal caso, el padre de la muchacha se beneficiará económicamente, mientras que a los padres del hijo les supondrá una gran ventaja el hecho de unirse con una familia de buena posición. Algunas veces deciden elegir a una muchacha simplemente por sus buenas cualidades personales. Sea como sea, la deuda que un hijo contrae por el *on* paterno no le permite discutir la decisión de los padres, y aun después de estar casado la devolución continúa. Si el hijo es el heredero de la familia, seguramente vivirá con sus padres, y es proverbial que la suegra no vea con buenos ojos a la nuera. Encuentra en ella toda clase de defectos; puede incluso echarla y romper el matrimonio, aunque el joven marido sea feliz con su esposa y no pida más que vivir a su lado. Las novelas, y la vida misma, destacan tanto el sufrimiento del marido como el de la mujer. El marido, por supuesto, cumple con el *ko* al someterse a la ruptura de su matrimonio.

Una japonesa «modan», que ahora está en Estados Unidos, acogió en su casa de Tokio a una joven esposa embarazada cuya suegra la había obligado a dejar a su afligido marido. La muchacha estaba enferma y desilusionada, aunque no culpaba a su marido. Gradualmente, empezó a demostrar interés hacia el niño que iba a tener. Pero cuando nació éste se presentó la suegra, acompañada de su silencioso y sumiso hijo, a reclamarlo. Éste, por supuesto,

* «Modan» es la pronunciación japonesa de la palabra inglesa «modern», 'moderno'. (N. del T.)

pertenecía a la familia del marido, y la suegra se lo llevó, si bien se deshizo inmediatamente del pequeño, dejándole al cuidado de otros.

Esto es un ejemplo de lo que en ocasiones puede exigir la piedad filial, y es el pago que se les debe a los padres. En Estados Unidos, un caso como el que acabamos de narrar sería considerado como muestra de interferencias ajenas en la felicidad legítima del individuo. Pero el japonés no puede pensar en ello como algo «ajeno» debido al postulado de la deuda y la obligación. Estos casos, comparables a nuestras historias de hombres honrados que han pagado a sus acreedores mediante esfuerzos personales increíbles, nos hablan de personas verdaderamente íntegras que han ganado el derecho a respetarse a sí mismos, que se han demostrado a sí mismos ser lo suficientemente fuertes como para aceptar frustraciones personales. Tales frustraciones, por muy nobles que sean, pueden dejar un rastro de resentimiento, sin embargo, y vale la pena señalar que el proverbio asiático acerca de las «cosas odiosas», que en Birmania, por ejemplo, incluye «el fuego, el agua, los ladrones, los gobernadores y hombres malvados», en el Japón comprende a «los terremotos, el trueno y el Viejo (el cabeza de familia, el padre)».

La piedad filial no abarca, como en China, la línea de antepasados que viene de siglos atrás, ni tampoco a todos los descendientes contemporáneos de aquellos antepasados que forman el vasto y proliferante clan. Los japoneses veneran solamente a los antepasados más recientes. Tienen que renovar las letras de las lápidas sepulcrales anualmente para mantener su identidad, pero dejan de hacerlo cuando ya no se acuerdan de aquella persona, y tampoco guardan tablillas de ella en el santuario familiar. Los japoneses concentran su veneración en los que han conocido personalmente, pues lo que a ellos les preocupa es el «aquí» y el «ahora». Muchos escritores han comentado su falta de interés en especulaciones sobre lo intangible y en la reproducción de imágenes de objetos no presentes, y su versión de la piedad filial contribuye a reforzar esta afirmación, cuando se la contrasta con la de China. La importancia de su sistema reside en que limita las obligaciones del *ko* a los parientes vivos.

Pero la piedad filial, tanto en China como en el Japón, es mucho más que deferencia y obediencia a los padres y a los antepasados. El cuidado de un niño, que los occidentales consideran parte del instinto maternal y de la responsabilidad paterna, lo consideran ellos parte de la piedad a los antepasados. Los japoneses son muy explícitos en esta cuestión: uno paga sus deudas a los antepasados al transmitir a los hijos propios el cuidado que uno mismo recibió antes. No existe una palabra para expresar el concepto «obligación de un padre hacia sus hijos»; semejantes deberes se enmarcan en el *ko* a los padres y a los padres de éstos. Dentro de la piedad filial se incluye el

cúmulo de responsabilidades que recaen sobre el cabeza de familia: mantener a su familia, educar a los hijos y hermanos menores, administrar las propiedades, dar asilo a parientes que lo necesiten y mil deberes cotidianos semejantes. En el Japón, la limitación drástica de la familia institucionalizada reduce grandemente el número de personas hacia quienes se tiene este *gimu*. Si muere un hijo, la piedad filial le obliga a uno a mantener a la viuda y a los hijos. También es obligación dar asilo en determinados casos a una hija que ha enviudado. Pero no es *gimu* acoger a una sobrina viuda; si uno lo hace, está cumpliendo una obligación muy diferente. Es *gimu* criar y educar a los hijos propios, y si alguien decide hacerse cargo de la educación de un sobrino, la costumbre es adoptarlo legalmente como hijo; sin embargo, si el muchacho retiene el estatus de sobrino, no es *gimu*.

La piedad filial no requiere que la ayuda sea prestada con deferencia y bondad cariñosa, ni siquiera cuando se trata de los más cercanos de la generación descendiente. A las viudas jóvenes se las llama «parientes de arroz frío», lo cual significa que cuando ellas comen el arroz ya se ha enfriado, y que han de estar a la completa disposición de todos los miembros de la familia y aceptar con profunda obediencia cualquier decisión sobre sus asuntos personales. Ellas y sus hijos son los parientes pobres, y cuando, en algunos casos particulares, viven en mejores condiciones, no es porque el *gimu* obligue al cabeza de familia a darles un tratamiento especial. Un *gimu* entre hermanos tampoco implica que las obligaciones mutuas deban cumplirse con cariño: con frecuencia se elogia a un hombre por haber cumplido sus obligaciones hacia un hermano menor, aun cuando es sabido que se odian a muerte.

El mayor antagonismo se da entre la suegra y la nuera. La nuera entra en el hogar como una extraña. Es su deber enterarse de cómo le gusta a su suegra que se hagan las cosas y luego aprender ella misma a hacerlas. En muchos casos, la suegra da a entender de forma explícita que la muchacha no es lo bastante buena para su hijo, y en otros se muestra bastante celosa. Pero, como dice el refrán japonés, «la nuera odiada sigue trayendo al mundo nietos queridos»; por eso el *ko* siempre está presente. La joven nuera es, en apariencia, infinitamente sumisa, pero, generación tras generación, estas suaves y amables criaturas se convierten, a su vez, en suegras tan exigentes y criticonas como sus suegras lo fueron antes con ellas. Mientras son esposas jóvenes no pueden expresar su agresividad, pero no se convierten por ello en seres humanos auténticamente apacibles. En años posteriores descargan contra sus propias nueras el resentimiento acumulado. Las muchachas japonesas de hoy hablan abiertamente de las ventajas de casarse con un muchacho que no sea el heredero de la familia, por no tener que vivir con una suegra dominante.

«Trabajar para el *ko*» no significa necesariamente conseguir un clima de ternura en la familia. En ciertas culturas, éste es el objeto que persigue la ley moral entre los miembros de la familia, pero en el Japón no es así. Como dice un escritor japonés: «Precisamente porque estiman en alto grado la institución familiar, los japoneses no dan mucha importancia a los miembros individuales o a los lazos familiares que los unen entre sí»¹⁵. Esto no siempre es verdad, por supuesto, pero sirve como imagen del conjunto. Lo más importante son las obligaciones y la devolución de la deuda, por lo cual los mayores cargan con grandes responsabilidades, mas una de ellas es asegurarse de que quienes están bajo su tutela realicen los sacrificios requeridos. Si los jóvenes se resienten de ello, poco importa. Deben obedecer a sus mayores o habrán fracasado en el *gimu*.

Este marcado resentimiento entre los miembros de la familia, tan típico de las relaciones filiales en el Japón, no se da en la otra gran obligación que, como la piedad filial, es también *gimu*: la fidelidad al emperador. Los estadistas japoneses hicieron un buen trabajo al aislar al emperador como jefe sagrado y apartarlo del tumulto de la vida; sólo de esta forma pudo unir a todo el pueblo para servir sin ambivalencias al Estado. No era suficiente hacerle un padre de su pueblo, porque el padre, a pesar de todas las obligaciones que se le deben, es una figura por la que posiblemente se siente «cualquier cosa menos una gran estimación». El emperador tenía que ser un «padre sagrado», apartado de toda consideración secular. La fidelidad de un hombre al emperador – *chu*, la virtud suprema – debe convertirse en una contemplación extática de un mítico «padre bueno» no contaminado por contactos con el mundo. Los primeros estadistas Meiji escribieron, tras haber visitado las naciones de Occidente, que en todos estos países la historia nacía de los conflictos entre el gobernante y el pueblo, y que esto era indigno del «espíritu» del Japón. Volvieron y escribieron en la Constitución que el gobernante tenía que «ser sagrado e inviolable», y que no se le podía responsabilizar por la actuación de sus ministros. Tenía que servir como símbolo supremo de la unidad japonesa, no como un jefe de Estado al que se le pueden exigir responsabilidades. Puesto que el emperador no había sido un gobernante ejecutivo durante unos siete siglos, fue fácil perpetuar su papel secundario. Los estadistas Meiji necesitaban únicamente inculcar en el espíritu de los japoneses esa altísima virtud incondicional, el *chu*. En el Japón feudal, *chu* era la obligación hacia el jefe secular – el Shogun –, y su larga historia enseñó a los estadistas Meiji qué medidas debían adoptar para conseguir su objetivo, la unificación espiritual del Japón. En aquellos siglos, el Shogun había sido el

¹⁵ Nohara, Komakichi: *The True Face of Japan*, Londres, 1936, p. 45.

generalísimo y el gobernante principal, pero, a pesar del *chu* que se le debía, hubo frecuentes conspiraciones contra su supremacía y contra su vida. La fidelidad hacia él entraba a menudo en conflicto con las obligaciones hacia el señor feudal de cada uno, de manera que la fidelidad suprema era en ocasiones menos sentida que la situada a un nivel más bajo. Después de todo, la fidelidad al propio señor feudal estaba basada en lazos visibles y la fidelidad al Shogun podía parecer fría en comparación con ella. En épocas turbulentas, los mercenarios lucharon también para derribar al Shogun y establecer en su lugar al propio señor feudal. Los profetas y dirigentes de la Restauración Meiji habían luchado durante un siglo contra el Shogun Tokugawa bajo el lema de que el *chu* se le debía al emperador, recluido en un oscuro segundo plano –un personaje cuyos rasgos cada persona podía dibujar por sí misma, según sus propios deseos—. La Restauración Meiji fue la victoria de este partido, y precisamente esa transferencia del *chu* del Shogun al simbólico emperador fue lo que justificó el uso del término «restauración» en el año 1868. El emperador continuó en su reclusión. Investía a Sus Excelencias con su autoridad, pero él no dirigía el Gobierno ni el Ejército, ni dictaba personalmente la política a seguir. El mismo tipo de consejeros, aunque elegidos con más cuidado, seguían controlando el Gobierno. La verdadera conmoción se produjo en el plano espiritual, pues el *chu* se convirtió en la devolución de la deuda que todo hombre tiene con el «jefe sagrado» –sumo sacerdote y símbolo de la unidad y perpetuidad del Japón.

La facilidad con que el *chu* fue transferido al emperador se debió en gran parte a la creencia tradicional de que la Casa Imperial descendía de la diosa del Sol, aunque esta atribución de divinidad no era tan importante como pensaban los occidentales. Sin embargo, incluso los intelectuales japoneses que rechazaban totalmente esta creencia no se oponían al *chu* hacia el emperador, e incluso para la masa popular que aceptaba la idea del origen divino de aquél esta idea no significaba lo mismo que para los occidentales. *Kami*, la palabra que se traduce como «dios», significa literalmente ‘cabeza’; es decir, pináculo de la jerarquía. Los japoneses no hacen una separación tan radical entre lo humano y lo divino como los occidentales, y cualquier japonés se convierte en *kami* después de morir. El *chu* en los tiempos feudales se les debía a los jefes supremos de la jerarquía, a quienes no se les atribuía ninguna divinidad. Mucho más importante para la transformación del *chu* del emperador fue la existencia de una sola dinastía imperial en toda la historia del Japón. Es inútil que los occidentales protesten de que esta continuidad fuera una mixtificación porque las reglas de sucesión no encajaban con las de Inglaterra o Alemania. Las reglas eran reglas japonesas, y según ellas, la sucesión no se había roto «desde las edades eternas». El Japón no tuvo, como China, treinta y seis

distintas dinastías en su trayectoria histórica. El Japón era un país que, a pesar de todos los cambios, no había destruido jamás su armonía social; el modelo había sido siempre el mismo. Fue este argumento, y no el del parentesco divino, el que explotaron las fuerzas anti-Tokugawa durante los cien años anteriores a la Restauración. Mantenían que el *chu* se le debía a quien estuviera en la cima de la jerarquía; es decir, solamente al emperador. Hicieron de él el sumo sacerdote de la nación, y ese papel no implica necesariamente la divinidad. Pero era más importante que descender de una diosa.

En el Japón moderno se han hecho toda clase de esfuerzos para personalizar el *chu* y dirigirlo específicamente a la figura del emperador. El primer emperador después de la Restauración fue una persona merecedora de todo respeto, y durante su largo reinado se convirtió fácilmente en un símbolo para sus súbditos. Sus escasas apariciones en público fueron escenificadas con todos los atributos de la veneración. Ni un solo murmullo salía de la muchedumbre al prosternarse ante él. No alzaban sus ojos para mirarle. Todas las ventanas de las casas, por encima de la planta baja, permanecían cerradas, porque ninguna persona podía mirar desde arriba al emperador. Sus contactos con los altos consejeros se atenían a un protocolo jerárquico similar. El emperador no «convocaba» a sus administradores —la manera de referirse a este hecho era decir que unas cuantas Excelencias, especialmente privilegiadas, «tenían acceso» a él—. Sus edictos no aludían a asuntos políticos controvertidos, se referían a asuntos de ética, de austeridad, o bien estaban encaminados a poner punto final a un problema y así tranquilizar a su pueblo. Cuando se hallaba en el lecho de muerte, todo el Japón se transformó en un templo donde los fieles no hacían otra cosa que rogar por él.

El emperador se convirtió de este modo en un símbolo situado fuera del alcance de las controversias internas. De la misma manera que la lealtad a las «Barras y Estrellas» está en Estados Unidos por encima y más allá de los partidos políticos, así el emperador era «inviolable». El comportamiento del norteamericano ante la bandera está rodeado de un ritual que consideraríamos inapropiado para cualquier ser humano. Los japoneses, sin embargo, daban la mayor importancia a la humanidad de su símbolo supremo —podían quererle y ser correspondidos—. Se extasiaban cuando él «dirigía sus pensamientos hacia ellos». Dedicaban sus días a «aliviar su corazón». En una cultura basada tan plenamente en los lazos personales como ha sido la japonesa, el emperador era un símbolo de lealtad mucho más importante que una bandera. Los estudiantes de magisterio eran suspendidos si afirmaban que el deber más importante del hombre es el amor a la patria; tenían que decir que lo más importante era la devolución de la deuda hacia la persona del emperador.

El *chu* crea un sistema doble de relación súbdito-emperador. El súbdito se relaciona directamente con el emperador sin intermediarios; él, personalmente, «alivia su corazón» mediante sus acciones. Las órdenes del emperador, sin embargo, las recibe a través de todos los intermediarios que existen entre ambos. La frase «habla en nombre del emperador» invoca el *chu* y es quizá una razón más poderosa que la que pueda invocar cualquier otro Estado moderno. Lory describe un incidente ocurrido durante las maniobras del Ejército en tiempo de paz, cuando un oficial salió con su regimiento, dando órdenes de que nadie bebiera de su cantimplora sin mandarlo él —en el entrenamiento del Ejército japonés se da gran importancia a la capacidad de marchar durante cincuenta o sesenta millas sin interrupción, bajo condiciones difíciles—. Ese día, veinte hombres cayeron de sed y agotamiento durante la marcha, y cinco de ellos murieron. Cuando examinaron sus cantimploras se comprobó que no las habían tocado. «El oficial había dado la orden. Él había hablado en nombre del emperador»¹⁶.

En la administración civil el *chu* lo justifica todo, desde la muerte hasta los impuestos. El recaudador de impuestos, el policía, los funcionarios locales de alistamiento, son instrumentos mediante los cuales el súbdito puede hacer entrega de su *chu*. El punto de vista de los japoneses es que obedecer la ley es una devolución de su deuda más elevada, el *ko-on*. El contraste con las costumbres tradicionales de Estados Unidos no podía ser mayor. A los norteamericanos, cualquier ley nueva, desde la luz roja del semáforo que prohíbe avanzar hasta los impuestos sobre la renta, les parece una injerencia en la libertad del individuo y en los asuntos de cada cual. Las leyes federales son doblemente sospechosas porque interfieren también en la libertad de cada Estado para hacer sus propias leyes. Los norteamericanos consideran que estas leyes son impuestas por los burócratas de Washington, y muchos ciudadanos opinan que protestar con fuerza contra ellas es lo menos que pueden hacer para conservar el respeto a sí mismos. Por eso los japoneses creen que somos un pueblo sin ley. Nosotros pensamos que ellos son un pueblo sumiso sin idea alguna de lo que es la democracia. Sería más cierto decir que la dignidad de los ciudadanos, en los dos países, va unida a distintas actitudes; en nuestro país depende de que cada cual maneje sus propios asuntos, y en el Japón depende de que el ciudadano pague lo que debe a sus benefactores acreditados. Ambas soluciones tienen sus inconvenientes: en nuestro caso, la dificultad de conseguir que se acepten las regulaciones del Estado, incluso cuando van en beneficio de todo el país, y en el suyo, la dificultad de vivir tan endeudado que toda la

¹⁶ Lory, Hillis: *Japan's Military Masters*, 1943, p. 40.

existencia de una persona se ve ensombrecida por ello. Probablemente, todo japonés, en algún momento de su vida, ha imaginado maneras de vivir dentro de la ley y con todo evitar lo que se pide de él. También ellos admiran ciertas formas de violencia, acción directa y venganza privada que a los norteamericanos no les gustan. Pero estas reservas —o cualquier otra que pueda aducirse— no ponen en entredicho la fuerza que tiene el *chu* sobre los japoneses.

Cuando el Japón capituló el 14 de agosto de 1945, el mundo tuvo una demostración casi increíble de su naturaleza. Muchos occidentales familiarizados con el Japón habían mantenido que jamás se rendiría; sería ingenuo, insistían, imaginar que sus ejércitos dispersados por Asia y las islas del Pacífico iban a entregar pacíficamente sus armas. Gran parte de las fuerzas armadas japonesas no habían sufrido ninguna derrota local y estaban convencidas de la rectitud de su causa. Las propias islas japonesas también estaban llenas de irreconciliables, y un ejército de ocupación, cuya vanguardia tendría que ser necesariamente pequeña, corría el riesgo de sufrir una matanza cuando avanzara más allá del alcance de su artillería naval. Durante la guerra, los japoneses no se habían detenido ante nada; son un pueblo guerrero. Estos analistas norteamericanos no habían tenido en cuenta el *chu*. En cuanto el emperador les habló cesó la guerra. Antes de que su voz se escuchara por la radio, los que no querían rendirse habían puesto un cordón de hombres alrededor del palacio e intentaron evitar la proclamación. Pero una vez leída la aceptaron todos. Ningún comandante estacionado en Manchuria o Java, ningún Tojo en el Japón se opuso. Nuestras tropas desembarcaron en los aeródromos y fueron recibidas con cortesía. Los corresponsales extranjeros, como escribiría uno de ellos, quizá desembarcaron por la mañana acariciando sus pistolas, pero al mediodía las habían dejado a un lado y por la tarde ya estaban comprando chucherías. Los japoneses se dedicaban a «aliviar el corazón del emperador» siguiendo los caminos de la paz; una semana antes lo habían hecho rechazando al bárbaro incluso con lanzas de bambú.

No había ningún misterio en esto, excepto para aquellos occidentales que no podían reconocer la gran variedad de emociones que influyen en la conducta del hombre. Algunos habían declarado que la única alternativa era el exterminio total. Otros dijeron que el Japón solamente podía salvarse si los liberales se hacían con el poder y derribaban el Gobierno. Cualquiera de estos análisis tendría sentido tratándose de una nación occidental que lucha en una guerra total y cuenta con el apoyo del pueblo. Sin embargo, se equivocaron en cuanto al Japón por atribuirle modos de acción que eran esencialmente occidentales. Algunos de estos profetas todavía pensaban, tras meses de

ocupación pacífica, que todo estaba perdido porque no se había producido ninguna revolución de tipo occidental o porque «los japoneses no sabían que estaban derrotados». Ésta es una buena filosofía social, pero estrictamente occidental, basada en reglas occidentales acerca de lo que es justo y apropiado. El Japón, sin embargo, no es Occidente. No utilizó ese último recurso de las naciones occidentales: la revolución. Tampoco utilizó el hosco sabotaje contra el ejército enemigo de ocupación. Utilizó su propia fuerza: su capacidad para responder al *chu* pagando el enorme precio de la rendición incondicional antes de perder por completo sus fuerzas. Sin embargo, con este enorme pago adquirió algo que valoraba por encima de todo: el derecho a decir que fue el emperador quien había dado la orden, aunque esa orden fuese la de capitular. Incluso en la derrota, la ley más alta seguía siendo el *chu*.

7. La devolución «más difícil de soportar»

El *giri*, según el refrán japonés, «es lo más difícil de soportar».

Todo el mundo está obligado a devolver el *giri*, igual que ocurre con el *gimu*, pero aquél implica una serie de deberes distintos. No hay en inglés ningún equivalente; y de todas las extrañas categorías de obligaciones morales que han encontrado los antropólogos en las diversas culturas del mundo, ésta es una de las más curiosas. Es específicamente japonesa. El *chu* y el *ko* son comunes al Japón y a la China; y a pesar de los cambios que el Japón ha realizado en estos conceptos, tienen cierto parecido con los imperativos morales de otras naciones orientales. Pero el *giri* no procede ni del confucianismo chino ni del budismo oriental. Es una categoría japonesa, y no es posible comprender la línea de conducta por la que se decide un japonés sin tenerlo en cuenta. Ningún japonés puede hablar de motivaciones personales, de la buena reputación, de los dilemas con que se enfrentan los hombres y las mujeres de su país sin referirse continuamente al *giri*.

Para el occidental, el *giri* incluye una lista muy heterogénea de obligaciones (véase el cuadro del capítulo 6), que oscilan desde el agradecimiento por un acto bondadoso ocurrido en el pasado hasta el deber de tomar venganza. No es sorprendente que los japoneses no hayan intentado explicar el *giri* a los occidentales; sus propios diccionarios apenas pueden definirlo. Uno de ellos lo explica así —traduzco—: «el camino recto; el camino que los seres humanos deben seguir; algo que uno hace involuntariamente para evitar tener que disculparse ante el mundo». Esto no aclara mucho el concepto para un occidental, pero la palabra «involuntariamente» señala un contraste con el *gimu*. Éste puede exigir cosas muy difíciles de una persona, pero por lo menos representa un grupo de obligaciones limitado al círculo familiar íntimo y al emperador, símbolo del país, de su modo de entender la vida y de su

patriotismo. Se les debe a personas con las que se está estrechamente ligado desde el mismo instante de nacer. Por muy involuntarios que sean los actos específicos de obediencia, el *gimu* nunca es definido como «involuntario». En cambio, «devolver el *giri*» es algo que produce desazón. El ser deudor en el «círculo del *giri*» encierra las mayores dificultades.

El *giri* supone dos tipos de obligaciones bastante diferentes. Lo que yo llamaré «*giri* hacia el mundo» —literalmente, «devolver el *giri*»— es la obligación de devolver *on* a los iguales, y lo que llamaré «*giri* al propio nombre» es el deber de mantener el nombre y la reputación propios limpios de cualquier mancha, algo parecido a la idea alemana del honor. El *giri* hacia el mundo se puede describir toscamente como el cumplimiento de relaciones contractuales, en contraste con el *gimu*, que es considerado como el cumplimiento de unas obligaciones íntimas con las cuales uno nace. Así, el *giri* incluye todos los deberes hacia la familia política, el *gimu* hacia la familia natural. El término para suegro* es padre-en-*giri*; para suegra es madre-en-*giri*, y para designar a los cuñados se dice hermano o hermana-en-*giri*. Esta terminología se usa tanto para los parientes del cónyuge como para el cónyuge de un pariente. El matrimonio en el Japón es, por supuesto, un contrato entre familias; «trabajar por el *giri*» significa cargar con estas obligaciones contractuales hacia la familia política durante toda la vida. Es una deuda especialmente pesada para la generación que estipuló el contrato —los padres—, pero la peor parte la lleva la joven esposa, a causa de la suegra, porque, como dicen los japoneses, la novia se ha ido a vivir a una casa en donde no nació. Las obligaciones del marido hacia sus suegros son diferentes, pero también son de temer, porque quizá se vea obligado a prestarles dinero si tienen problemas y, además, ha de cumplir otros deberes contractuales. Como dijo un japonés: «Si un hijo ya mayor hace algo por su madre, es porque la quiere, y, por tanto, eso no se puede llamar *giri*. Cuando algo se hace con el corazón, no se trabaja por el *giri*». Sin embargo, uno cumplirá cuidadosamente los deberes hacia sus suegros porque debe evitar a toda costa que le apliquen la temida censura de ser «un hombre que no sabe lo que es el *giri*».

En el caso del «marido adoptado», el hombre que se casa a la manera de una mujer, se puede apreciar vívidamente la fuerza moral de este deber hacia la familia política. Cuando una familia no tiene hijos varones, los padres eligen un marido para una de las hijas con el fin de mantener vivo el apellido familiar. El marido pierde su apellido, que es borrado del registro de su familia, y toma el

* En inglés, *father-in-law*. (N. del T.)

de su suegro. Al incorporarse al hogar de su mujer está sujeto «en *giri*» a su padre y madre políticos, y cuando muere es enterrado en el cementerio de la familia política. En todo esto se sigue el mismo patrón estipulado para la mujer en el matrimonio corriente. Las razones para adoptar al marido de una hija pueden no deberse simplemente a la ausencia de un hijo; a menudo es un convenio del cual esperan sacar ventaja las dos partes. Estos matrimonios reciben el nombre de «matrimonios políticos». La familia de la muchacha quizá sea pobre, pero de buena estirpe, y el joven tal vez aporte un capital importante y, en compensación, se vea ascendido en la escala social. Puede ocurrir que la familia de la muchacha sea rica y esté dispuesta a costear la educación del marido, quien, a cambio de este beneficio, se desliga de su propia familia. O tal vez el padre de la muchacha pueda de esta manera conseguir un socio para su negocio. En cualquier caso, el *giri* de un marido adoptado como hijo es especialmente pesado, y es lógico, porque cambiar de apellido e inscribirse en otra familia es algo muy duro de aceptar. En el Japón feudal, el marido adoptado tenía que demostrar su lealtad a su nueva familia combatiendo al lado del padre adoptivo, aunque ello significara matar a su verdadero padre. En el Japón moderno, «los matrimonios políticos» que llevan consigo la adopción del marido implican un *giri* fortísimo que liga al joven a los negocios de su suegro o a la fortuna de la familia con la cadena más pesada que los japoneses hayan podido concebir. En la época Meiji, a veces resultaba ventajoso para ambas partes, pero, generalmente, el marido adoptado se resiente mucho, y como dice un conocido refrán japonés: «Si tienes tres *go* de arroz (alrededor de una pinta), nunca te conviertas en un marido adoptado». Los japoneses dicen que ese resentimiento «es debido al *giri*». No dicen, como probablemente diríamos los norteamericanos si tuviéramos una costumbre semejante, que es «porque no lleva él los pantalones». El *giri* es bastante difícil y, de cualquier manera, bastante «involuntario»; así que decir «debido al *giri*» expresa para el japonés unas relaciones muy incómodas.

No sólo los deberes hacia los suegros son *giri*, sino también los deberes hacia tíos y tías, sobrinos y sobrinas carnales. El hecho de que en el Japón las obligaciones hacia parientes tan relativamente cercanos no entren en la categoría de la piedad filial (*ko*) es una de las grandes diferencias en las relaciones familiares entre el Japón y China. En China, estos parientes, así como otros muchos más lejanos, compartirían los recursos comunes, pero en el Japón son parientes *giri* o «contractuales». Si uno de ellos, afirman los japoneses, pide un favor a un familiar que no está en deuda con él, lo cual ocurre con frecuencia, al ayudarlo se está devolviendo el *on* a los antepasados comunes. Esta idea se aplica también al cuidado de los propios hijos —que es, por

supuesto, *gimu* –, pero, aunque la idea es la misma, se diferencia de la obligación de ayudar a los parientes distantes en que esta última entra en la categoría de *giri*. Cuando uno tiene que ayudar a los suegros, dice: «Estoy enredado en el *giri*».

Tradicionalmente, la relación *giri* más común, la que primero viene a la mente del japonés, es la del guerrero con el señor feudal y con los compañeros de armas. Es la lealtad que un hombre de honor debe a su superior y a los de su propia clase. En la extensa literatura nacional japonesa se ensalza el cumplimiento de las obligaciones del *giri* y se define como la virtud del samurai. En el Japón antiguo, antes de la unificación del país realizada por los Tokugawa, el *giri* era generalmente considerado una virtud más grande y entrañable incluso que el *chu*, que entonces era la obligación de lealtad al Shogun. Cuando en el siglo XII un Shogun de la casa Minamoto exigió a un daimio que le entregara a cierto señor enemigo refugiado en su casa, el daimio le escribió una carta, que todavía se conserva, en la cual manifestaba su resentimiento ante esta afrenta a su *giri*, que se negaba a traicionar aunque fuese en nombre del *chu*. «Los asuntos públicos –contestó– son una cosa sobre la cual tengo poco control personal, pero el *giri* entre hombres de honor es una verdad eterna» que trascendía la autoridad del Shogun. Se negó «a cometer un acto de infidelidad contra los amigos que honra»¹⁷. Esta trascendente virtud samurai del antiguo Japón ha inspirado gran número de relatos históricos que hoy son conocidos en todo el Japón y que se representan en los dramas *noh*, en el teatro *kabuki* y en las danzas *kagura*.

Uno de los más conocidos de estos relatos se refiere a un *ronin* (samurai sin amo que vive de su propio ingenio), el gigante invencible Benkei, héroe del siglo XII. Enteramente desprovisto de recursos, pero dotado de una fuerza prodigiosa, aterrorizaba a los monjes cuando se refugiaba en los monasterios y mataba a todos los samurai que le salían al paso para apoderarse de sus sables y con ellos comprarse un equipo a la moda feudal. Un día reta a un noble de aspecto endeble y afectado, un joven como otro cualquiera, en opinión del propio Benkei. Pero encuentra en este contrincante a un igual y, además, descubre que el joven es el vástago de los Minamoto que está tratando de recobrar el Shogunado para su familia. Se trata, en realidad, del héroe japonés más querido, Yoshitsune Minamoto. Benkei le ofrece apasionadamente su *giri* y emprende cien hazañas por su causa. Finalmente se ven obligados a escapar, junto con sus seguidores, de una fuerza enemiga abrumadora. Disfrazados de monjes peregrinos, viajan por el Japón fingiendo reunir suscripciones para un

¹⁷ Citado por Kanichi Asakawa, *Documents of Ikiri*, 1929.

templo, y, para evitar ser reconocidos, Yoshitsune se viste como uno más del grupo, mientras que Benkei asume el mando. Se encuentran con la guardia que el enemigo ha apostado a lo largo de su camino, y Benkei se inventa una larga lista de «suscriptores» que finge leerles de unos rollos. El enemigo casi los deja pasar, pero, en el último instante, el aire aristocrático de Yoshitsune, que ni siquiera bajo su disfraz plebeyo logra ocultar, despierta sospechas, y los guardias llaman al grupo para que vuelva. Benkei inmediatamente toma una decisión que deja fuera de sospecha a Yoshitsune: le riñe por una cuestión trivial y le da una bofetada. Los enemigos quedan convencidos; no es posible que si este peregrino es Yoshitsune, uno de sus sirvientes levante la mano contra él. Sería una ruptura inimaginable del *giri*. El acto impío de Benkei salva las vidas de la pequeña banda. En cuanto llegan a territorio seguro, Benkei se arroja a los pies de Yoshitsune y le pide que le mate, pero su señor, magnánimamente, le perdona.

Estos viejos relatos de los tiempos en que el *giri* procedía del corazón y no estaba teñido de resentimiento son, para el Japón moderno, el sueño de una edad de oro. En aquellos días, dicen los relatos, el *giri* no era «involuntario». Si había conflictos con el *chu*, un hombre podía honorablemente tomar partido por el *giri*. El *giri* era entonces una relación cargada de afecto sincero, aderezada con todos los ingredientes de la época feudal. «Saber lo que es el *giri*» significaba ser leal durante toda la vida al amo, quien, en compensación, cuidaba de sus servidores. «Devolver el *giri*» significaba entonces ofrecer hasta la propia vida a un amo a quien se le debía todo.

Esto es, por supuesto, una fantasía. La historia del Japón feudal está llena de historias de servidores cuya lealtad la compraban los daimios enemigos del señor. Todavía más importante, como veremos en el próximo capítulo, es que, si el señor ofendía de alguna manera a un servidor, éste tenía pleno derecho —y en ello le apoyaba la tradición— a dejar su servicio e incluso entrar en negociaciones con el enemigo. El Japón celebra el tema de la venganza con tanto entusiasmo como el de la lealtad hasta la muerte, pues ambas eran obligaciones incluidas en el *giri*. La lealtad era *giri* hacia el señor, y la venganza de una ofensa era *giri* al nombre de uno, es decir, dos caras de una misma moneda.

Sin embargo, los antiguos relatos de lealtad le parecen sueños fantásticos al japonés de hoy porque «devolver el *giri*» ya no significa lealtad al jefe legítimo de uno, sino cumplir toda clase de obligaciones hacia toda clase de personas. Las frases que hoy en día se usan continuamente están llenas de resentimiento, resaltando la presión de la opinión pública que obliga a una persona a cumplir con el *giri* contra su voluntad. Dicen: «Estoy concertando este matrimonio sólo por el *giri*»; «solamente debido al *giri* me vi forzado a darle el

empleo»; «tengo que verle nada más que por el *giri*». Hablan constantemente de «estar enredados en el *giri*», frase que el diccionario traduce como «estoy obligado a hacerlo». Dicen: «Me forzó con el *giri*», «me acorraló con el *giri*», y éstos, como otros usos, significan que alguien ha persuadido a la persona que habla a realizar un acto que ni quiso ni pensó hacer, al insistir en el pago debido por algún *on*. En las aldeas rurales, en las transacciones de pequeños comerciantes, en los altos círculos de los *Zaibatsu* y en el Gabinete del Japón, la gente es «forzada con el *giri*» y «acorralada por el *giri*». Un pretendiente puede coaccionar a su futuro suegro esgrimiendo una antigua relación o transacción entre las dos familias; también puede utilizarse esta misma arma para apropiarse de las tierras de algún campesino. El hombre acorralado siente que su deber es cumplir y se dice a sí mismo: «Si no apoyo a mi hombre-*on* (el hombre de quien he recibido el *on*), mi *giri* adquirirá mala reputación». Todos estos usos implican un acto involuntario que se hace «simplemente por motivos de dignidad personal», según dice el diccionario japonés.

El reglamento del *giri* se ciñe estrictamente a la devolución; no es un conjunto de normas morales como los Diez Mandamientos. Cuando un hombre es forzado por el *giri*, se entiende que debe dejar a un lado su propio sentido de la justicia, y a menudo se oye decir: «No pude actuar correctamente (*gi* = 'lo correcto') debido al *giri*». Tampoco tienen nada que ver las reglas del *giri* con el amor hacia el prójimo; no dicen éstas que un hombre haya de comportarse generosamente por un impulso que le nace del corazón. Un hombre tiene que cumplir el *giri*, dicen los japoneses, porque «si no lo hace, la gente dirá de él que no sabe lo que es el *giri* y se avergonzará ante todo el mundo». Es la opinión ajena lo que hace al *giri* tan obligatorio. De hecho, «el *giri* hacia el mundo» aparece a menudo traducido como «someterse a la opinión pública», y el diccionario traduce: «No se puede hacer otra cosa porque es *giri* hacia el mundo», por la frase «La gente no aceptará otra forma de actuar».

La analogía establecida con las normas norteamericanas respecto a la obligación de devolver el dinero de un préstamo nos es especialmente útil para comprender mejor la actitud japonesa en lo que se refiere al «círculo del *giri*». Nosotros no creemos necesario que un hombre devuelva el favor de una carta recibida, de un regalo o de una palabra dicha oportunamente con el mismo rigor con que exigimos el pago de unos intereses o la devolución de un préstamo bancario. En los asuntos financieros, el fracaso se paga con la bancarrota, un duro castigo. Sin embargo, los japoneses consideran que un hombre está en bancarrota cuando no es capaz de devolver el *giri*, y en cualquier situación de la vida es fácil incurrir en *giri* de una manera u otra. Por ello, los japoneses miden muy bien palabras y actos triviales a los que un

norteamericano no daría la más mínima importancia, ya que no teme incurrir en idénticas obligaciones. Significa andar con precaución en un mundo complicado.

Existe otro paralelismo entre el concepto japonés del *giri* hacia el mundo y el norteamericano sobre la devolución de un dinero. La devolución del *giri* se considera como el pago de un equivalente exacto. En esto, el *giri* se diferencia bastante del *gimu*, que nunca se llega a pagar en su totalidad, ni siquiera aproximadamente, por más que uno haga. Pero el *giri* no es ilimitado. A los ojos de un norteamericano, la devolución es fantásticamente desproporcionada en relación con el favor original, pero los japoneses no lo ven así. Su costumbre de hacer regalos nos parece también desorbitada al comprobar que dos veces al año, en todos los hogares, se empaqueta ceremoniosamente alguna cosa para agradecer un regalo recibido seis meses antes y que la familia de una criada trae regalos a los señores de la casa año tras año para devolver el favor de haberle dado trabajo. Sin embargo, los japoneses consideran tabú agradecer un regalo devolviendo regalos mayores. No entra en el honor personal la obligación de devolver «oro puro». Una de las cosas más denigrantes que se pueden decir acerca de un regalo es que quien lo ha hecho «ha devuelto un pez grande a cambio de un pececillo». Igual ocurre con la devolución del *giri*.

Cuando es posible, se lleva un registro de toda la red de intercambios, ya sean de trabajos o de mercancías. En las aldeas, algunos de esos registros son custodiados por el jefe de la localidad, otros por un miembro perteneciente al grupo de trabajo, y aun otros se guardan en archivos familiares o personales. Es costumbre llevar «dinero para el incienso» a los funerales. A veces, los parientes llevan también telas de colores para los estandartes funerarios. Los vecinos acuden para prestar ayuda, las mujeres en la cocina y los hombres cavando la fosa y construyendo el féretro. En la aldea de Suye Mura, el jefe disponía de un libro en el que se anotaban todas estas cosas. Era un archivo valioso para las familias de los difuntos porque indicaba las aportaciones de los vecinos, y también era una lista de las personas a las cuales la familia debía una atención recíproca, que se cumpliría al producirse la defunción en alguna de las otras familias. Éstas son reciprocidades a largo plazo, pero también existen intercambios a corto plazo, no sólo con ocasión de un entierro, sino de cualquier celebración. A los que ayudan a hacer el féretro se les da de comer, y como pago parcial por ello traen una medida de arroz a la familia en duelo. Este pago lo anota también el jefe de la aldea en el archivo. En casi todas las fiestas, además, los invitados suelen traer un poco de licor de arroz para pagar, aunque sólo sea en parte, las bebidas de la fiesta. Tanto si se trata de un nacimiento como de una muerte, de la recolección del arroz, la construcción de una casa o una fiesta

social, los intercambios de *giri* son cuidadosamente anotados para su futura devolución.

Hay otro requisito del *giri* que se puede comparar a las formalidades occidentales sobre la devolución monetaria. Si dicha devolución se retrasa con respecto al término fijado, la deuda se incrementa como si acumulara intereses. A este respecto, el doctor Eckstein cuenta una anécdota ocurrida en sus tratos con el fabricante japonés que le financió su viaje al Japón en busca de datos destinados a una biografía de Noguchi. El doctor Eckstein regresó a Estados Unidos para escribir el libro y, transcurrido cierto tiempo, mandó el manuscrito al Japón; no recibió ningún acuse de recibo ni carta alguna.

Como es natural, empezó a temer que algo del libro hubiera ofendido al japonés, pero siguió sin recibir contestación a sus cartas. Algunos años más tarde, el fabricante le llamó por teléfono. Estaba en Estados Unidos y poco después se presentaba en casa del doctor Eckstein, al que le traía docenas de cerezos japoneses. El regalo era espléndido; tenía que serlo precisamente por haberle tenido tanto tiempo pendiente de su respuesta. «Sin duda —dijo su benefactor al doctor Eckstein—, usted no habría querido que le devolviera su atención *en seguida*.»

Un hombre que está «acorralado por el *giri*» se ve a menudo forzado a pagar deudas que han aumentado con el tiempo. Un individuo puede pedir ayuda a un pequeño comerciante por ser sobrino de un maestro que el comerciante tuvo cuando niño. De joven, el alumno no había podido devolver el *giri* al maestro, por lo cual la deuda se fue acumulando con los años, y ahora el comerciante se ve precisado a dar «involuntariamente, para justificarse ante el mundo».

8. La buena reputación

El *giri* hacia el propio nombre es el deber de mantener limpia de toda mácula la reputación personal. Incluye una serie de virtudes, algunas de las cuales parecen opuestas entre sí a los ojos de un occidental, y, sin embargo, para los japoneses, constituyen un conjunto bastante homogéneo, ya que no se trata de devoluciones de beneficios recibidos; están «fuera del círculo del *on*». Son aquellos actos que mantienen limpia la propia reputación sin ninguna referencia a deudas específicas previas contraídas con otras personas. Incluyen el mantenimiento de las diversas normas que exige el «lugar correspondiente», así como mostrar estoicismo ante el dolor y defender la propia reputación profesional. El *giri* hacia el propio nombre exige realizar los actos necesarios para eliminar una mancha o un insulto; la mancha oscurece el buen nombre de uno y hay que eliminarla. Puede que sea necesario tomar venganza de un detractor o quizá haya que suicidarse, aunque existe toda clase de caminos a elegir entre estos dos extremos. Lo cierto es, sin embargo, que resulta imposible desentenderse de algo tan comprometedor.

Los japoneses no tienen un término específico para lo que aquí llamo «*giri* hacia el propio nombre». Lo describen simplemente como el *giri* que está fuera del círculo del *on*. En esto se basa la clasificación, y no en el hecho de que el *giri* hacia el mundo sea la obligación de devolver un favor y que el *giri* hacia el propio nombre incluya en primer lugar tomar venganza. Para los japoneses, nada significa que las lenguas occidentales separen estos dos conceptos en categorías tan opuestas como gratitud y venganza. ¿Por qué no incluir en una misma virtud el comportamiento de un hombre cuando reacciona ante la benevolencia de otro y también cuando lo hace ante su desdén o malevolencia?

De hecho, esto es lo que hacen los japoneses. Un hombre honrado siente tan profundamente los insultos como los beneficios recibidos. En ambos casos

es una virtud devolverlos. No separa las dos cosas, como hacemos nosotros, llamando a una agresión y a la otra no agresión. Para él, la agresión sólo existe fuera del «círculo del *giri*»; cumplir el *giri* y limpiar su nombre de cualquier mancha no se consideran actos de agresión: es desquitarse de un agravio. «El mundo se desequilibra», dicen en tanto que un insulto, una mancha o una derrota no son correspondidos o eliminados. Un hombre bueno debe intentar equilibrar el mundo otra vez, lo cual es una virtud humana, no un vicio. *El giri* hacia el propio nombre, combinado incluso lingüísticamente con la gratitud y la lealtad, ha sido una virtud occidental en ciertos períodos de la historia europea. Floreció vigorosamente en el Renacimiento, especialmente en Italia, y tiene mucho en común con el «valor español»* de la España clásica y con *die Ehre* alemán. Algo muy parecido incitaba a los duelos en la Europa de hace cien años. Dondequiera que se haya impuesto la virtud de mantener libre de máculas el honor, ya sea en el Japón o en las naciones occidentales, su esencia ha consistido siempre en ser superior a cualquier ganancia material. Se era virtuoso en la medida en que uno se comprometía a «honrar» sus posesiones, la familia o la propia vida. Ésta es una parte de su verdadera definición y es la base de la afirmación que hacen estos países de que es un valor «espiritual». Ciertamente les acarrea grandes pérdidas materiales y no puede justificarse sobre una base de «pérdidas y ganancias». Aquí reside el gran contraste entre esta versión del honor y la competencia despiadada y la abierta hostilidad que aflora en la vida en Estados Unidos; en Norteamérica, todo está permitido cuando se trata de ciertos asuntos políticos y financieros, pero es una lucha que tiene como objetivo conseguir o mantener ventajas materiales. Solamente en casos excepcionales, como las enemistades entre familias que pueblan las montañas de Kentucky, prevalece un código del honor que entraría en la categoría del *giri* hacia el propio nombre.

El *giri* hacia el propio nombre, y toda la hostilidad y celos que lo acompañan en cualquier cultura, no es, sin embargo, una virtud característica del Asia continental. No es, por así decirlo, oriental. No la tienen los chinos, ni los siameses, ni los indios. Los chinos consideran que una sensibilización semejante hacia los insultos y las calumnias es un rasgo de gente «pequeña» — moralmente pequeña —. No forma parte de su ideal de nobleza, como en el Japón. La violencia, que en la ética china no es aceptable cuando se emplea sin motivo, no se convierte en virtud porque un hombre la use para contestar a un insulto. Los chinos piensan que es ridículo ser tan susceptible. Tampoco

* En español en el original. (N. del T.)

reaccionan ante la calumnia jurando demostrar por todo lo sagrado que tal difamación carece de base. Los siameses tampoco se muestran sensibles al insulto. Al igual que los chinos, prefieren poner en ridículo al detractor; y no piensan que su honor ha sido puesto en tela de juicio. «La mejor manera de demostrar que el oponente es un bruto – dicen – es ceder ante él.»

El significado completo del *giri* hacia el propio nombre no se puede comprender sin situar en el contexto todas las virtudes no agresivas que en el Japón se incluyen en el *giri*. La venganza es solamente una de las virtudes que el *giri* puede en ocasiones exigir, pero también implica muchas veces un comportamiento tranquilo y templado. El estoicismo, el dominio de sí mismo exigido a un japonés que se respete, es una parte del *giri* hacia su nombre. La mujer no debe gritar durante el parto, y el hombre debe sobreponerse al dolor y al peligro. Cuando las aguas inundan torrencialmente una aldea japonesa, toda persona que se respete a sí misma recoge las pertenencias que piensa llevar consigo y busca tierras más altas. No hay gritos, ni carreras alocadas, ni pánico. Cuando llegan los vientos y las lluvias equinocciales con fuerza huracanada, se observa un autocontrol similar. Tal comportamiento es parte del respeto que una persona tiene hacia sí misma en el Japón, aunque sepa que no va a sobrevivir. En su opinión, la dignidad personal no implica autocontrol. Este autocontrol japonés se identifica, en parte, con *noblesse oblige*, y en los tiempos feudales, por tanto, se exigía más del samurai que del pueblo llano; pero esta virtud, a pesar de ser menos exigente para unos, era una norma que debían acatar todas las clases. Si samurai había de hacer lo imposible para sobreponerse al dolor corporal, el pueblo tenía que soportar con idéntica serenidad las agresiones del samurai armado.

Son famosos los relatos acerca del estoicismo de los samurai. Les estaba prohibido ceder ante el hambre, pero esto era demasiado trivial como para mencionarlo. Aunque se estuvieran muriendo de hambre, estaban obligados a fingir que acababan de comer hurgándose los dientes con un palillo. «Los pajaritos – reza la máxima – pían cuando tienen hambre; en cambio, el samurai se mete un palillo entre los dientes.» En la guerra pasada, ésta se convirtió en una máxima para el soldado raso. Tampoco debían doblegarse ante el dolor. La actitud japonesa era parecida a la del joven soldado de Napoleón: «¿Herido?». «No, señor; estoy muerto.» Un samurai no debe dar señales de sufrimiento hasta caer muerto y debe aguantar el dolor sin siquiera pestañear. Se cuenta del conde Katsu, fallecido en 1899, que cuando era niño, un perro le desgarró los testículos. Era de una familia samurai reducida a la miseria. Mientras el médico le operaba, su padre le amenazaba con una espada contra la nariz. «Si sueltas un grito – le dijo –, morirás de una manera que al menos no será vergonzosa.»

El *giri* hacia el propio nombre también exige que cada cual viva según la situación que le corresponde. Si un hombre fracasa en este sentido, no tiene derecho a respetarse a sí mismo. En los tiempos Tokugawa significaba aceptar –como parte del respeto de cada individuo hacia sí mismo– el conjunto de leyes suntuarias que, de manera minuciosa, regulaban prácticamente todo cuanto llevara, tuviera o usara. Los norteamericanos se espantan ante leyes que definen estas cosas según la posición social heredada. En América, el respeto hacia uno mismo está ligado al mejoramiento del propio estatus, y unas leyes suntuarias inflexibles serían la negación de la base misma de nuestra sociedad. Nos horrorizan las leyes Tokugawa según las cuales un granjero de determinada clase podía comprar tal o cual muñeca para su hija, mientras que el de otra clase debía comprar una muñeca distinta. En Norteamérica, sin embargo, conseguimos los mismos resultados invocando una regla diferente. Aceptamos sin ninguna crítica que el hijo de un fabricante tenga un juego de trenes eléctricos y que el hijo de un aparcerero tenga que contentarse con una muñeca hecha de una mazorca. Aceptamos las diferencias en las rentas y las justificamos. Ganar un buen sueldo es parte de nuestro sistema del respeto a uno mismo. El hecho de que la categoría de los juguetes esté regulada por la renta no infringe nuestras ideas morales. La persona que se ha enriquecido compra juguetes mejores para sus hijos. En el Japón hacerse rico es algo sospechoso, pero mantenerse en el lugar correspondiente no lo es. Incluso hoy día, tanto los pobres como los ricos aplican su sentido del respeto hacia sí mismos al cumplimiento de las reglas de la jerarquía. Ésta es una virtud extraña a Norteamérica, y el francés De Tocqueville lo señaló en la década de 1830 en su libro ya citado. Nacido en la Francia del siglo XVIII, conocía y amaba la forma de vivir de la aristocracia, a pesar de sus generosos comentarios sobre los igualitarios Estados Unidos. A Norteamérica, decía, le faltaba verdadera dignidad, no obstante sus muchas virtudes. «La auténtica dignidad consiste en ocupar siempre el lugar que le corresponde a uno mismo, ni demasiado alto ni demasiado bajo. Y esto está tan al alcance de un campesino como de un príncipe.» De Tocqueville habría comprendido la concepción japonesa según la cual las diferencias de clase no son en sí mismas humillantes.

Ahora que se estudian las culturas objetivamente, se reconoce que «la verdadera dignidad» es algo que cada pueblo define a su manera, así como define a su manera lo que es humillante. Los norteamericanos que insisten hoy en que el Japón no recobrará su orgullo hasta que le impongamos nuestro igualitarismo son culpables de etnocentrismo. Si los norteamericanos quieren, como dicen, un Japón que se respete a sí mismo, tendrán que admitir las bases japonesas de ese respeto. Como De Tocqueville, nos damos cuenta de que esta

«verdadera dignidad» aristocrática está desapareciendo del mundo moderno y de que ha venido a reemplazarla otra distinta y, creemos, más noble. Sin ninguna duda, lo mismo ocurrirá en el Japón, pero, entre tanto, tendrá que reconstruir hoy su dignidad sobre sus propias bases, no sobre las nuestras, y habrá de purificarla a su manera.

El *giri* hacia el propio nombre significa también vivir en conformidad con muchas clases de compromisos, aparte de los que se contraen por la posición que uno ocupa. Un prestatario puede comprometer el *giri* hacia su nombre cuando pide un préstamo; hace una generación era corriente sellar este tipo de operaciones con la frase «Estoy conforme en ser objeto del escarnio público si no devuelvo esta cantidad». De no devolver el dinero, no se convertía automáticamente en el hazmerreír de todos, ya que no existen picotas públicas en el Japón; pero cuando llegaba el Año Nuevo, fecha en la cual las deudas deben ser saldadas, el deudor insolvente quizá se suicidara para «limpiar su nombre». La víspera del Año Nuevo sigue cosechando cierto número de suicidios, debido al deseo de redimir la reputación.

Gran cantidad de compromisos profesionales implican *giri* hacia el propio nombre. A veces, si por determinadas circunstancias una persona se ve expuesta a la atención pública y corre el riesgo de ser censurada, las exigencias del *giri* son tremendas. Por ejemplo, existe una lista larga de directores de escuelas que se suicidaron por haberse producido incendios en sus instituciones — de los que no eran responsables — que amenazaban con destruir el retrato del emperador que preside todas ellas. Ha habido profesores que han perecido abrasados al penetrar en las escuelas en llamas para rescatar alguno de estos retratos. Mediante su muerte demostraron lo importante que para ellos era el *giri* hacia su nombre y el *chu* al emperador. También se cuentan los casos de ciertas personas que se equivocaron al leer en una ceremonia pública el rescripto imperial, ya fuera el referente a la educación o el que iba dirigido a los soldados y marinos, y limpiaron su nombre suicidándose. Durante el reinado del emperador actual, un hombre que inadvertidamente le dio el nombre de Hirohito a su hijo — el nombre del emperador jamás se pronunciaba — se mató a sí mismo y a su hijo.

En el Japón, el *giri* hacia el propio nombre exige mucho en el ámbito profesional, pero para cumplir con él no es necesario aquello que los norteamericanos entienden por un fuerte sentido de responsabilidad profesional. Cuando el maestro de escuela dice: «No puedo, por el *giri* hacia mi madre, reconocer que ignoro esto», quiere decir que, a pesar de no saber a qué especie pertenece cierta rana, debe fingir que sí lo sabe. Si, por ejemplo, enseña inglés, no puede admitir que nadie le corrija, aunque su conocimiento del

idioma se limite a unos pocos años de instrucción escolar. Es a esta forma de defensa a lo que en concreto se refiere «el *giri* hacia el propio nombre como maestro». Tampoco el hombre de negocios –debido al *giri* hacia su nombre como tal– puede permitir que nadie se entere de si sus activos están agotados o de si los planes que ha montado para su organización han fracasado. A su vez, el *giri* de un diplomático prohíbe a éste reconocer el fracaso de su política. En todas estas formas del *giri* existe una extrema identificación del hombre con su obra, y cualquier crítica de los actos o de la competencia personales se convierte en una crítica a la persona misma.

Estas reacciones japonesas ante las imputaciones de fracaso o incompetencia encuentran también su equivalente en Estados Unidos. Todos hemos conocido a personas que se enfurecen ante un menosprecio, pero pocas veces adoptamos una actitud tan a la defensiva como los japoneses. Si un profesor no sabe a qué especie pertenece una rana, piensa que la mejor manera de comportarse es admitirlo en vez de fingir que lo sabe, aunque puede que sucumba a la tentación de esconder su ignorancia. Si un hombre de negocios está insatisfecho con los asuntos que ha promovido, piensa que puede tomar otra dirección distinta. No cree que el respeto a sí mismo le obligue a insistir en lo acertado de sus decisiones, o a dimitir o retirarse si llegara a confesar que se equivocó. En el Japón, sin embargo, esta actitud defensiva está profundamente arraigada, y la prudencia –así como la cortesía– exige no decir a una persona en su cara que ha cometido un error de tipo profesional. Esta sensibilidad es especialmente visible en situaciones en las que una persona se ha visto obligada a ceder ante otra. Puede ser solamente que hayan preferido a otro para un trabajo, o que la persona en cuestión haya fallado en una oposición. El vencido «se llena de vergüenza» por fracasos semejantes, y aunque en algunas ocasiones puede ser un gran incentivo para esfuerzos mayores, en muchas otras es un depresor peligroso. La persona pierde confianza y se vuelve melancólica o colérica, o ambas cosas a la vez. Sus esfuerzos se frustran. Es especialmente importante que los norteamericanos se den cuenta de que en el Japón los efectos de la competencia no son tan ventajosos para la sociedad como lo son en nuestro esquema de vida. Nosotros nos aferramos a la competencia, considerándola como «una cosa buena». De hecho, las pruebas psicológicas demuestran que nos sirve de estímulo para dar mayor rendimiento. Trabajamos mejor bajo este estímulo; cuando nos dan algo para hacer a solas, no rendimos cuanto podríamos; en cambio, nos superamos cuando existen competidores. En el Japón, sin embargo, las pruebas demuestran justamente lo contrario. Esta diferencia es mucho más notoria después de la niñez, porque mientras son niños, la competencia forma parte de sus juegos y no se muestran tan

preocupados por ella. No obstante, al convertirse en adolescentes y adultos, su rendimiento empeora cuando existen rivales. Individuos que habían logrado considerables progresos, reduciendo sus errores y ganando en rapidez al trabajar solos, empezaron a cometer equivocaciones y acortaron su ritmo de trabajo en presencia de un competidor. Alcanzaban un nivel óptimo al comparar sus adelantos con su propio historial, no al competir con otros. Los investigadores japoneses analizaron con acierto la causa de esta disminución del rendimiento en situaciones competitivas. Afirmaron que cuando un individuo se veía enfrentado a un competidor, fijaba su atención principalmente en el temor a la derrota, en detrimento de su trabajo. Estaban obsesionados por tener que competir como si fuera una afrenta, y desviaban su atención hacia el agresor en vez de concentrarla en el trabajo que estaban realizando¹⁸.

Los estudiantes sometidos a estas pruebas se dejaban influir más que nada por el miedo al posible fracaso. Como un profesor o un hombre de negocios que cumplen con el *giri* a sus nombres profesionales, a ellos les preocupaba el *giri* hacia su nombre como estudiantes. Asimismo, los equipos estudiantiles que sufrían derrotas en juegos competitivos se abandonaban de manera exagerada a la vergüenza del fracaso. Los tripulantes de botes se tiraban sobre el fondo de sus embarcaciones, sollozando y lamentándose. Algunos equipos de béisbol derrotados formaban un pelotón y lloraban en voz alta. En Estados Unidos veríamos en ello una prueba de no saber perder; nuestra educación nos exige decir que ha ganado el mejor, y lo correcto es que los vencidos den la mano a los vencedores. Por muy molestos que nos sintamos ante la derrota, despreciamos a quienes no saben aceptarla con dignidad.

Los japoneses han sido siempre muy ingeniosos a la hora de crear fórmulas para evitar la competencia directa. Sus escuelas primarias la minimizan hasta más allá de lo que un norteamericano consideraría posible. Los profesores son aleccionados para que enseñen a cada niño a mejorar su propio trabajo, sin darle la oportunidad de compararse con otros. En las escuelas primarias, nunca se retiene a un alumno para repetir curso, y así, todos los niños que inician su educación elemental juntos la terminan al mismo tiempo. Las calificaciones en las escuelas primarias se refieren a la conducta, no al trabajo escolar. De este modo, cuando se presenta una situación competitiva inevitable, como en los exámenes de ingreso en las escuelas de grado medio, la

¹⁸ Para un resumen de estas investigaciones véase *The Japanese: Character and Morale* (mimeografiado). Preparado por Ladislav Farago para el Committee for National Morale, 9 East 89th Street, Nueva York.

tensión es lógicamente tremenda —cualquier maestro puede contar casos de muchachos que se suicidaron al enterarse de su fracaso—. La preocupación por minimizar la competencia directa está presente a lo largo de toda la vida del japonés. Una ética basada en el *on* deja poco lugar para el enfrentamiento, mientras que el imperativo categórico norteamericano es vencer cuando se compite con otro. El conjunto del sistema jerárquico japonés, con toda su detallada regulación de clases, minimiza la competencia directa. Ocurre lo mismo con el sistema familiar, pues padre e hijo no están tradicionalmente en competencia como en Norteamérica —es posible que se rechacen mutuamente, pero no son rivales—. Los japoneses comentan con asombro el sistema familiar norteamericano, donde el padre y el hijo compiten tanto por el uso del coche como por la atención de la madre-esposa.

La utilización del mediador, institución omnipresente en la vida japonesa, es uno de los modos más característicos de evitar un enfrentamiento directo de dos personas que compiten una con otra. Es indispensable un intermediario en cualquier situación en que un hombre podría sentir vergüenza por no llegar a la altura exigida y, en consecuencia, se usan mediadores en numerosas ocasiones: en los contratos matrimoniales, para ofrecer los servicios de alguien que quiere conseguir un empleo, o para dejarlo, y para muchos otros asuntos cotidianos. Los intermediarios informan a las dos partes, o en el caso de un asunto importante, como, por ejemplo, un matrimonio, cada lado emplea su propio mediador y ambos negocian entre sí los detalles, antes de informar a sus respectivos representados. Al actuar de esta manera, los interesados se evitan oír las pretensiones y acusaciones que, de estar en comunicación directa, hubieran repercutido en el *giri* hacia sus nombres. A su vez, el mediador gana prestigio al actuar de esta forma oficial y consigue el respeto de la comunidad mediante el éxito de sus gestiones. Las probabilidades de un arreglo pacífico son grandes porque el intermediario se juega su amor propio y le interesa que las negociaciones se desarrollen suavemente. El intermediario actúa de la misma manera al tantear la posibilidad de un empleo para su cliente o al transmitir a un empresario la decisión de un empleado de dejar su puesto.

La etiqueta japonesa está llena de toda clase de fórmulas para evitar situaciones que puedan poner en tela de juicio el *giri* hacia el nombre. Las situaciones así minimizadas van mucho más allá de un enfrentamiento directo. El dueño de la casa, creen los japoneses, debe recibir a su invitado con determinado ritual de bienvenida y correctamente vestido. Por ello, si al llegar a la casa, el huésped encuentra al anfitrión con la ropa de faena aún puesta, quizá haya de esperar un poco. El dueño le ignora por completo hasta presentarse bien vestido y haber dispuesto los preparativos debidos. Ni siquiera importa el

hecho de que el anfitrión tenga que cambiarse de ropa en la misma habitación donde le espera el invitado. Es, sencillamente, como si el anfitrión no estuviera allí mientras no esté vestido con la ropa adecuada. En las zonas rurales, los muchachos pueden visitar a las chicas de noche, cuando la familia está ya durmiendo y la muchacha se ha acostado. Ella aceptará o rechazará sus requerimientos, pero, por si acaso le rechazara, el joven lleva el rostro cubierto por una toalla, para no sentirse avergonzado al día siguiente. El disfraz no tiene como objetivo evitar que la chica lo reconozca; es simplemente la técnica del avestruz, utilizada para no tener que admitir que fue humillado. La costumbre requiere también que se trate lo menos posible de cualquier proyecto mientras su éxito no esté asegurado. Parte de los deberes de los mediadores que están concertando un matrimonio es hacer que se reúnan los futuros novios antes de que el contrato esté terminado. Se hace todo lo posible para que éste sea un encuentro casual, porque si se admite claramente el propósito de presentación en esta etapa, la posible ruptura de las negociaciones podría amenazar el honor de una de las familias o de ambas. Como la joven pareja tiene que ir escoltada por el padre o la madre, y los intermediarios han de actuar como anfitriones, lo más correcto es llevarlo a cabo haciendo que «se encuentren» casualmente en la exhibición anual de crisantemos o durante una visita a los cerezos en flor, o bien en un parque o lugar de recreo muy popular.

De todas estas formas, y muchas más, evitan los japoneses ocasiones en las cuales el fracaso podría ser vergonzoso. Como dan tanta importancia al deber de limpiar el propio nombre de cualquier insulto, en la práctica tienen que preparar los acontecimientos para reducir al mínimo las posibilidades de sentirse ofendidos. Presenta un gran contraste con muchas tribus de las islas del Pacífico, donde limpiar el honor ocupa el mismo lugar preeminente que en el Japón.

Entre estos pueblos floricultores primitivos de Nueva Guinea y Melanesia, el móvil principal de la acción tribal o personal es el insulto del que forzosamente hay que resentirse. No pueden tener una fiesta tribal sin que uno de la aldea ponga en movimiento este mecanismo, diciendo que los de la aldea vecina son tan pobres que no pueden alimentar ni a diez individuos, tan avaros que esconden el *taro* y los cocos, y que sus jefes son tan estúpidos que son incapaces de organizar una fiesta. Luego el pueblo retado limpia su nombre abrumando a todos los visitantes con un generoso despliegue de lujo y hospitalidad. Los contratos matrimoniales y las transacciones financieras también empiezan así. Del mismo modo, cuando dos grupos se declaran la guerra, intercambian tremendos insultos antes de colocar las flechas en los arcos. Hasta el asunto más trivial lo tratan como si fuese motivo de una lucha a

muerte. Todo esto es un gran incentivo para la acción, y dichas tribus tienen a menudo una gran vitalidad. Pero nadie les ha calificado jamás de cortesés.

Los japoneses, por el contrario, son un dechado de cortesía, y esta preeminente cualidad sirve para indicar hasta qué punto han limitado las ocasiones en que es necesario salvar la reputación de uno. Conservan, como incomparable estímulo para la acción, el resentimiento ocasionado por un insulto, pero reducen las posibilidades de que tal cosa ocurra. Sucede solamente en ocasiones específicas o cuando los sistemas tradicionales para evitarlo se quiebran bajo presión. Es indiscutible que el uso de este estímulo en el Japón contribuyó a la posición dominante que logró alcanzar en el Extremo Oriente y a su política en la última guerra. Muchos de los debates occidentales sobre la sensibilidad japonesa ante la ofensa y su anhelo de venganza, sin embargo, serían más apropiados de referirse a las tribus de Nueva Guinea que emplean la técnica del insulto. Por otra parte, las predicciones de muchos occidentales sobre la reacción del Japón tras la derrota en la guerra no acertaron por no tener en cuenta las limitaciones especiales que los japoneses le han puesto al *giri* hacia el propio nombre.

La cortesía de los japoneses no debe llevar a los norteamericanos a minimizar su sensibilidad ante el menosprecio. Estos últimos son muy aficionados a los comentarios ligeros sobre las personas; es una especie de juego. Nos resulta difícil tener en cuenta la enorme seriedad con que se toman en el Japón. En su autobiografía, publicada en Norteamérica al poco de ser escrita en inglés, el artista japonés Yoshio Markino ha descrito vívidamente una reacción japonesa característica y, por otra parte, perfectamente correcta ante lo que él interpretó como una burla. Cuando escribió el libro, ya había pasado la mayor parte de su vida de adulto en Estados Unidos y Europa, pero se sentía igual que si aún estuviera viviendo en su pueblo natal de Aichi. Era el hijo más joven de un terrateniente de buena posición y había sido criado con el mayor cariño en un hogar muy agradable. Hacia el final de su niñez murió su madre y, no mucho después, su padre quebró y vendió todas las propiedades para pagar sus deudas. La familia se dispersó, y Markino no tenía ni un solo ser que le ayudara a realizar sus ambiciones. Una de éstas era aprender inglés. Entró a trabajar como portero en una escuela misionera cercana para aprender el idioma. A los dieciocho años, no conociendo aún más que unos cuantos pueblos de la provincia, ya había tomado la decisión de marchar a Norteamérica.

Fui a visitar a uno de los misioneros con quien tenía más confianza. Le hablé de mi intención de marcharme a Norteamérica con la esperanza de

que me diera alguna información útil. Con gran desilusión por mi parte exclamó: «¿Cómo? ¿Que *tú* tienes intención de marchar a Norteamérica?». ¡Él y su mujer, que estaba en la misma habitación, se rieron de mí! En aquel momento sentí como si toda la sangre me bajara de la cabeza a los pies. Permanecí en el mismo sitio durante unos segundos en silencio, luego me volví a mi habitación sin decir adiós. Me dije a mí mismo: «Todo ha terminado definitivamente».

A la mañana siguiente me escapé. Y ahora voy a explicar por qué. Siempre he creído que la *insinceridad* es el mayor crimen de este mundo y nada puede ser más insincero que el sarcasmo. Siempre perdono la cólera porque es parte de la naturaleza humana estar de mal humor. Generalmente perdono a alguien si me miente, porque la naturaleza humana es débil y a menudo no se puede tener el espíritu tan equilibrado como para enfrentarse con las dificultades y decir toda la verdad. También puedo perdonar que alguien difunda un rumor sin fundamento o un chisme sobre mí, porque es una tentación muy fácil dejarse persuadir por otros.

Incluso puede ser que perdone a un asesino, teniendo en cuenta la situación. Pero en lo referente al sarcasmo no hay ninguna excusa, porque hay que tener una falta de sinceridad, totalmente intencionada, para burlarse de personas inocentes.

Déjenme darles mi definición particular de dos palabras: asesino: el que asesina la *carne* humana. Burlón: el que asesina el *alma* y el *corazón* de otros.

El alma y el corazón son mucho más preciosos que el cuerpo; así que burlarse es el peor crimen. Y lo cierto es que aquel misionero y su mujer intentaron asesinar mi *alma* y mi *corazón*, y yo sentí un gran dolor en él; gritaba: «¿Por qué vosotros?»¹⁹.

A la mañana siguiente se marchó con todas sus pertenencias liadas en un pañuelo.

Había sido «asesinado», según lo sentía él, por la incredulidad del misionero ante las pretensiones de un muchacho provinciano sin dinero que quería ir a Estados Unidos para llegar a ser un artista. Su reputación seguiría manchada hasta llevar a cabo su propósito, y después de la «burla» del misionero no le quedaba otra alternativa sino marcharse del lugar y probar que era capaz de llegar a Norteamérica. En inglés nos extraña el uso de la palabra

¹⁹ Markino, Yoshio: *When I was a Child*, 1912, pp. 159-160. La cursiva figura en el original.

«insinceridad» para acusar al misionero; la exclamación del norteamericano nos parece bastante «sincera», según nuestro sentido de esta palabra. Pero él la usa en su sentido japonés, y los japoneses niegan la sinceridad a cualquiera que empequeñece a otra persona, sin llegar a provocar en ella la agresión. Un sarcasmo semejante es perverso y demuestra «insinceridad».

«Incluso puede ser que perdone a un asesino, teniendo en cuenta la situación. Pero en lo referente al sarcasmo no hay ninguna excusa.» Como no es correcto «que perdone», una reacción posible al menosprecio es la venganza. Markino limpió su nombre con sólo llegar a Norteamérica, pero la venganza tiene mucha importancia en la tradición japonesa y se considera «lo correcto» cuando viene provocada por el insulto o la derrota. Los japoneses que escriben para los lectores occidentales han empleado a veces vívidas imágenes para describir la actitud japonesa ante la venganza. Inazo Nitobe, uno de los hombres más benévolos del Japón, escribía en 1900: «En la venganza hay algo que satisface el sentido personal de la justicia. Nuestra idea de la venganza es tan exacta como nuestra facultad matemática, y en tanto que ambos términos de la ecuación no están resueltos, no podemos superar la sensación de que algo ha quedado sin hacer»²⁰.

Yoshisaburo Okakura, en un libro titulado *The Life and Thought of Japan*, emplea como analogía una costumbre muy japonesa:

Muchas de las supuestas peculiaridades mentales de los japoneses tienen su origen en el amor a la pureza y su odio complementario a la corrupción. Pero ¿cómo podría ser de otra forma si hemos sido educados para considerar el desaire infligido a nuestro honor familiar o a nuestro orgullo nacional como violaciones y heridas que no se limpian ni se curan a menos que se haga una limpieza completa mediante la venganza? Podéis considerar los casos de *vendetta* que se encuentran con tanta frecuencia en la vida pública y privada de los japoneses simplemente como una especie de baño matinal que toma un pueblo cuyo amor a la limpieza se ha convertido en una pasión²¹.

Y continúa diciendo que por ello los japoneses «viven vidas limpias e inmaculadas que parecen tan serenas y hermosas como un cerezo en flor». Este «baño matinal», en otras palabras, limpia la suciedad que otros le han echado

²⁰ Nitobe, Inazo: *Bushido, The Soul of Japan*, 1900, p. 83. [Trad. cast: *El bushido: el alma del Japón*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2002.]

²¹ Okakura, Yoshisaburo: *The Life and Thought of Japan*, Londres, 1913, p. 17.

encima, y no se puede ser virtuoso mientras a uno le quede una partícula de esa suciedad. La idea de que un hombre no puede ser insultado a menos que él así se sienta, y que solamente «lo que proviene de uno mismo» puede deshonrarle, no lo que se diga o haga contra él, está ausente de la ética japonesa.

La tradición japonesa mantiene constantemente ante el público este ideal del «baño matinal» de la *vendetta*. Todo japonés conoce incontables incidentes y relatos heroicos, de los cuales el más popular es el histórico relato de *Los cuarenta y siete ronin*. Se leen en libros de texto y se representan en el teatro, se han llevado al cine y editado en publicaciones populares. Son una parte de la cultura viva del Japón de hoy.

Muchos de estos cuentos se refieren a la susceptibilidad ante un fracaso casual. Uno de ellos, por ejemplo, trata de un daimio que llamó a tres de sus vasallos para que le dijeran el nombre del artífice de cierta espada muy bien hecha. Como no se ponían de acuerdo, llamaron a los expertos, y Nagoya Sanza resultó ser el único que pudo identificarla correctamente como una hoja Muramasa. Los otros, que se habían equivocado, se sintieron insultados y se dispusieron a matar a Sanza. Uno de ellos le encontró dormido y le acuchilló con su propia espada. Sanza, sin embargo, sobrevivió, por lo que su atacante siguió dedicado a la venganza. Al final consiguió matarle y dar satisfacción a su *giri*.

Otros relatos se refieren a la necesidad de vengarse del propio amo. En la ética japonesa, el *giri* significaba lealtad hasta la muerte por parte del vasallo hacia su señor y, al mismo tiempo, hostilidad exacerbada cuando se sentía ofendido. Un buen ejemplo procede de los relatos sobre Ieyasu, el primer Shogun de la casa Tokugawa. Le dijeron a uno de sus vasallos que Ieyasu había dicho de él: «Es la clase de hombre que acaba muriendo atragantado por una espina». La imputación de que moriría de una manera indigna era intolerable, y el vasallo juró que nunca, ni en esta vida ni en la otra, olvidaría tal injuria. Por aquel tiempo, Ieyasu estaba unificando el país desde la nueva capital, Yedo (Tokio), y aún no se encontraba a salvo de sus enemigos. El vasallo acudió a los nobles hostiles a su señor, proponiéndoles incendiar Yedo desde el interior y arrasarla. Así daría satisfacción a su *giri* y se vengaría de Ieyasu. La mayor parte de los debates occidentales sobre la lealtad japonesa son completamente irreales porque ignoran que el *giri* no significa solamente lealtad, es también una virtud que bajo ciertas circunstancias se alía con la traición. Como dicen ellos: «El hombre apaleado se convierte en un rebelde». Así lo hace también el que es insultado.

Estos dos temas de los relatos históricos —quien está en el error se venga del que tenía razón; un hombre se venga por una ofensa a pesar de ser el

ofensor su propio amo — son corrientes en la literatura japonesa más conocida y tienen muchas variantes. Al examinar historias de la vida real, las novelas y los acontecimientos contemporáneos está claro que, por mucho que los japoneses valoraran la venganza en su tradición, hoy los casos de venganza son tan infrecuentes como en las naciones occidentales o quizá más. Esto no significa que la obsesión por el honor individual haya disminuido, sino que la reacción ante los fracasos y calumnias va siendo cada vez más defensiva en lugar de ofensiva. Dan a la humillación la misma importancia que le dieron siempre, pero ésta tiende, cada vez más, a paralizar sus energías en vez de lanzarles a una pelea. El ataque vengativo directo era más fácil en los tiempos anárquicos de la época Meiji. En la era moderna, la ley, el orden y las dificultades que conlleva el manejo de una economía más interdependiente han hecho de la venganza una cosa soterrada, o bien algo dirigido contra uno mismo. Un hombre puede tomar venganza privada contra su enemigo por medio de un truco que nunca llega a admitir — algo parecido al viejo cuento del anfitrión que sirvió a su enemigo excremento mezclado con manjares deliciosos para que no lo pudiera detectar y que no pedía más satisfacción que saber lo que estaba haciendo—. El invitado nunca se enteró. Pero incluso este tipo de agresión soterrada es hoy menos frecuente que el hecho de volverla contra uno mismo. En esto existen dos alternativas: emplearla como estímulo para esforzarse en conseguir lo «imposible» o dejar que le carcoma a uno el corazón.

La vulnerabilidad de los japoneses ante fracasos, calumnias y rechazos hace que uno recurra antes al castigo de sí mismo que al de los demás. En las novelas se describe una y otra vez el callejón sin salida de la melancolía, alternando con estallidos de cólera, por el cual se han dejado arrastrar tan a menudo los japoneses cultos en las últimas décadas. Los protagonistas de dichas historias están aburridos —aburridos de la monotonía de la vida, aburridos de sus familias, de la ciudad y del país—. Pero no es éste el aburrimiento que nace de querer lo inalcanzable y sentir que todo esfuerzo es nimio comparado con la gran meta dibujada en la mente. No es el aburrimiento nacido del contraste entre la realidad y el ideal. Cuando el japonés descubre una gran misión se olvida del aburrimiento de forma total y absoluta, por muy lejana que esté la meta. Su tipo particular de hastío es la enfermedad de un pueblo demasiado vulnerable. El miedo al rechazo se convierte en un desasosiego no exteriorizado que frustra a uno. La imagen del aburrimiento en una novela japonesa es un estado de espíritu bastante diferente al que conocemos a través de la novela rusa, donde la base del tedio que experimentan los protagonistas está en el contraste entre el mundo ideal y el real. Sir George Sansom ha dicho que los japoneses no sienten este contraste entre lo real y lo

ideal. No se refiere a que éste sea el motivo de su aburrimiento, sino al modo en que formulan su filosofía y su actitud general ante la vida. Ciertamente, el contraste con los conceptos occidentales básicos es mucho más complejo que el caso particular señalado aquí, pero éste tiene importancia especial en sus frecuentes depresiones.

El Japón está al mismo nivel que Rusia en cuanto a la frecuencia con que aparece el aburrimiento como tema de novela, y en esto la diferencia con Estados Unidos es notable. Las novelas norteamericanas no se ocupan mucho de dicho tema. Nuestros novelistas explican la miseria de sus personajes por una deficiencia de carácter o por los golpes de un mundo cruel; rara vez describen el hastío puro y simple. La inadaptación debe tener una causa, un desarrollo; se mueve al lector a condenar moralmente algún defecto del héroe o la heroína, o algún mal en el orden social. El Japón tiene también sus novelas de proletarios, donde se protesta contra las desesperantes condiciones económicas en las ciudades y los terribles acontecimientos en los barcos de pesca, pero las novelas de personajes descubren un mundo donde las emociones casi siempre les llegan a las personas, como dice un autor, flotando como el cloro. Ni el personaje ni el autor consideran necesario analizar las circunstancias o contar la historia de la vida del héroe para explicar su mala suerte. Ésta va y viene. La gente es vulnerable. Han introvertido la agresividad que sus antiguos héroes solían exteriorizar contra los enemigos, y su depresión se les aparece como algo sin causas explícitas. Tal vez tomen algún incidente como base, pero éste deja la curiosa impresión de ser apenas más que un símbolo.

La acción agresiva máxima que el japonés de hoy realiza contra sí mismo es el suicidio. De acuerdo con sus principios, el suicidio, debidamente llevado a cabo, limpiará su nombre y perpetuará su memoria. En Norteamérica se condena el suicidio porque se considera que la autodestrucción es simplemente claudicar ante la desesperación, pero el respeto que los japoneses le conceden permite convertirlo en un acto honorable y útil. En ciertas situaciones es el medio más digno de satisfacer el *giri* hacia el propio nombre. El deudor que no puede pagar y se da muerte el día de Año Nuevo, el oficial que se quita la vida para indicar que él asume la responsabilidad de algún acontecimiento desafortunado, los amantes que sellan su amor sin esperanza en un doble suicidio, el patriota que protesta por la decisión del Gobierno de no lanzarse por el momento a una guerra con China —todos ellos, como el muchacho que fracasa en un examen o el soldado que evita ser capturado, están dirigiendo contra sí mismos la máxima y definitiva agresión posible—. Algunas autoridades japonesas dicen que esta tendencia al suicidio es nueva en el Japón. No es fácil comprobarlo, y las estadísticas demuestran que en los últimos años

los observadores han sobrestimado a menudo su frecuencia. Proporcionalmente hubo más suicidios en Dinamarca en el último siglo, así como en la Alemania pre-nazi, que en cualquier época de la historia del Japón. Pero una cosa es cierta: los japoneses adoran el tema. Celebran el suicidio, de igual manera que los norteamericanos celebran el crimen, y les causa el mismo placer malévolo; la diferencia es que los unos se interesan por la destrucción de uno mismo y los otros por la de los demás. Hacen de ello, en frase de Bacon, su «caso notorio» favorito, con el que llenan una necesidad que no se puede satisfacer ocupándose de otros temas.

Además, el suicidio tiene un carácter más masoquista en el Japón moderno que en los relatos históricos de los tiempos feudales, según parece. En aquellos relatos, un samurai se daba muerte por su propia mano cumpliendo órdenes del Gobierno para salvarse de una ejecución deshonrosa, de la misma forma que un soldado enemigo occidental sería fusilado en lugar de ahorcado, o bien lo hacía para salvarse de la tortura que le aguardaba si caía en manos del enemigo. A un guerrero le era permitido el *harakiri* de la misma manera que a un oficial prusiano caído en desgracia le estaba permitido pegarse un tiro. Los que tenían autoridad sobre él dejaban una botella de whisky y una pistola sobre la mesa de su habitación cuando él ya sabía que no le quedaba ninguna otra forma de salvar su honor. Para el samurai japonés matarse a sí mismo en circunstancias semejantes suponía tan sólo elegir el modo de hacerlo, la muerte era ya un hecho ineludible. En los tiempos modernos, el suicidio significa rechazar la vida y elegir la muerte. Muchas veces, una persona vuelve la violencia contra sí en lugar de asesinar a otra. El acto del suicidio, que en los tiempos feudales era la afirmación final del valor y la resolución de un hombre, hoy se ha convertido en una autodestrucción deliberada. Durante las dos últimas generaciones, cuando los japoneses han sentido que «el mundo se desequilibra», que «los dos términos de la ecuación» no son equivalentes, que necesitan un «baño matinal» para limpiarse de las deshonras, los casos de violencia dirigida hacia uno mismo superan cada vez más a los casos de violencia contra los demás.

Incluso el suicidio como argumento final para lograr la victoria — aunque ocurría tanto en los tiempos feudales como en los modernos — ha cambiado en ese mismo sentido. Un famoso relato de la época Tokugawa nos habla de un anciano tutor, con un alto puesto en el Shogunado, que se desnudó y colocó la espada para hacerse el *harakiri* allí mismo, en presencia de todo el consejo y del regente del Shogunado. La amenaza de suicidio tuvo éxito y gracias a ella consiguió que su candidato ascendiera a la posición de Shogun; obtuvo lo que quería y no hubo suicidio. Usando la terminología occidental, diríamos que el

tutor chantajeó a la oposición. En los tiempos modernos, sin embargo, un suicidio «protesta» es propio del mártir, no del negociador. Se lleva a cabo después de haber fracasado o de haberse declarado en contra de algún acuerdo ya firmado, como el «Naval Parity Act»*. Se realiza de tal modo que sólo el acto consumado, y no la amenaza de suicidio, influye en la opinión pública.

La creciente tendencia de dirigir la agresividad contra uno mismo cuando el *giri* al nombre se ve amenazado no implica necesariamente tomar una medida tan extrema como el suicidio. La violencia interiorizada tal vez sólo produzca depresión y desidia, así como ese aburrimiento tan típicamente japonés y tan frecuente entre los miembros de la clase culta. Existen buenas razones sociológicas que explican la difusión de esta forma de sentir, especialmente entre dicha clase, pues la *intelligentsia* era demasiado numerosa y no tenía un lugar seguro en la jerarquía; solamente unos pocos de ellos podían satisfacer sus ambiciones. En los años treinta, los intelectuales eran, además, doblemente desgraciados porque las autoridades temían que se dejasen llevar por «pensamientos peligrosos» y se les consideraba sospechosos. Los intelectuales japoneses suelen achacar su frustración a la confusión que ha producido la llegada de la cultura occidental, pero esta explicación no es del todo satisfactoria. El estado de ánimo del japonés típico oscila de la dedicación intensa al aburrimiento intenso, y el naufragio psíquico que sufrieron muchos intelectuales estaba en la línea del comportamiento tradicional japonés. Muchos de ellos se salvaron de él hacia la mitad de los años treinta y también de una forma tradicional: abrazaron la causa nacionalista y volvieron su agresividad hacia el exterior, lejos de sus propios cuerpos. En una agresión totalitaria contra naciones extranjeras «podían encontrarse a sí mismos» de nuevo. Se salvaron de la depresión y sintieron una gran fuerza nueva dentro de sí. Lo que no podían conseguir mediante las relaciones personales creyeron poder lograrlo como miembro de una nación conquistadora.

Ahora que el resultado de la guerra ha probado que esta confianza era equivocada, la desidia vuelve a ser una gran amenaza psíquica en el Japón. No pueden enfrentarse fácilmente con ella, sean cuales sean sus intenciones; les afecta profundamente. «Se acabaron los bombardeos —dijo un japonés en Tokio—; el alivio es maravilloso. Pero ya no luchamos y no tenemos ningún objetivo. Todo el mundo está aturdido, y nadie pone interés en lo que hace. Nos

* La autora se refiere al acuerdo firmado en Washington (1921-1922) por los representantes de Estados Unidos, Inglaterra, Japón, Francia e Italia mediante el cual los signatarios se comprometían a la limitación de su armamento marítimo. Este tratado fue un intento de fijar el *statu quo* en el Pacífico y fue considerado lesivo por el ala más intransigente del nacionalismo japonés. (N. del T.)

ocurre a mi mujer y a mí, y a todo el personal del hospital. Somos lentos en todo lo que hacemos, confusos. La gente se queja ahora de que el Gobierno está tardando en la reconstrucción y en el socorro a los necesitados, pero yo creo que la razón es que todos los funcionarios gubernamentales sienten lo mismo que nosotros.» Esta indiferencia es tan peligrosa como la que surgió en Francia tras la liberación. En Alemania, durante los primeros seis u ocho meses tras la capitulación, no se presentó este problema, pero en el Japón, sí. Los norteamericanos podemos comprender esta reacción, aunque nos parece casi increíble que vaya acompañada de tanta amabilidad hacia el conquistador. Casi inmediatamente quedó claro que el pueblo japonés aceptaba la derrota y todas sus consecuencias con extrema buena voluntad: los norteamericanos fueron recibidos con reverencias y sonrisas, con saludos y gritos amistosos; la gente no se mostraba hosca ni colérica. Según la frase del emperador al anunciar la capitulación, habían «aceptado lo imposible». ¿Por qué, entonces, no ponían en orden la nación? Se les daba la oportunidad de hacerlo bajo los términos de la ocupación; los extranjeros no ocuparon el país pueblo por pueblo, y la administración de los asuntos públicos estaba en sus manos. La nación entera parecía más dispuesta a sonreír y saludar que a arreglar sus asuntos. Pero ésta era la misma nación que había logrado milagros de rehabilitación en los primeros tiempos de la era Meiji, que había preparado la conquista militar con tanta energía en los años treinta y cuyos soldados habían luchado con tanta entrega, isla por isla, en el Pacífico.

Se trata, en efecto, del mismo pueblo, y su reacción es muy característica. La oscilación de humor natural en ellos va de un esfuerzo intenso a una desidia que es puro hacer tiempo. Los japoneses en el momento actual son sumamente conscientes de estar defendiendo su buen nombre en la derrota y creen que pueden hacerlo mostrándose amables. Muchos creen que el modo más seguro de hacerlo es colocándose en una situación de dependencia, y de aquí a pensar que el esfuerzo podría resultar sospechoso y que es mejor hacer tiempo sólo hay un paso. De este modo, el inmovilismo se extiende.

Pero a los japoneses no les atrae el hastío. «Reaccionar contra la lasitud» es en el Japón un llamamiento constante a una vida mejor, y a menudo se oía en boca de los locutores de radio, incluso durante la guerra. Hacen, a su manera, campañas contra la pasividad. Los periódicos, en la primavera de 1946, seguían hablando de la mancha que suponía para el honor del Japón el hecho de que, «con los ojos de todo el mundo fijos en nosotros», no se hubieran barrido los escombros ni se hubieran puesto en marcha ciertos servicios públicos. Se quejaban de la despreocupación de las familias sin hogar que se reunían por la noche para dormir en las estaciones de ferrocarril, donde los norteamericanos

les veían en plena miseria. Los japoneses se hacen eco de tales llamamientos a respetar su buen nombre y esperan que, como nación, puedan nuevamente en el futuro poner en juego todo el esfuerzo del que son capaces para conseguir un lugar respetado en la Organización de las Naciones Unidas. Significaría luchar otra vez por el honor, pero en una nueva dirección. Si en el futuro hay paz entre las grandes potencias, el Japón podría tomar este camino para recuperar el respeto hacia sí mismo.

Porque en el Japón el honor es la meta constante. Le es necesario imponer respeto. Los medios que se usan para ese fin son como herramientas que uno coge y luego deja a un lado, según dicten las circunstancias. Cuando la situación cambia, los japoneses saben cambiar su orientación y tomar un rumbo nuevo. Cambiar no supone para ellos una cuestión moral, como lo es para los occidentales. Nosotros creemos en «principios», en convicciones ideológicas. Cuando perdemos, seguimos pensando de la misma manera. En todas partes, los europeos derrotados se unían para formar movimientos clandestinos. En cambio, los japoneses, con la excepción de unos cuantos indomables, no necesitan organizar movimientos de resistencia y oposición clandestina a las fuerzas ocupantes del Ejército norteamericano, ya que no sienten ninguna necesidad moral de mantener la antigua línea de conducta. Desde los primeros meses, cualquier norteamericano podía viajar solo con seguridad, en trenes llenos hasta los topes, por los rincones más remotos del país y era saludado con cortesía por antiguos oficiales nacionalistas. No ha habido ninguna *vendetta*. Cuando los *jeeps* americanos atravesaban los pueblos, a lo largo de las carreteras había filas de niños que gritaban «hola» y «adiós», y madres que agitaban las manos de sus bebés cuando éstos eran aún demasiado pequeños para hacerlo.

Este cambio de los japoneses en la derrota es algo que a los norteamericanos les resulta difícil de aceptar sin más explicaciones —nosotros no podríamos actuar así—. Incluso nos resulta más difícil comprender esto que el cambio de actitud de los prisioneros de guerra en nuestros campos de internamiento, porque los prisioneros se consideraban a sí mismos muertos en cuanto al Japón se refería y pensábamos que adivinar lo que un «muerto» sería capaz de hacer es algo imposible. Muy pocos de los occidentales que conocían el Japón predijeron que todo el país iba a cambiar tan radicalmente como lo hicieron los prisioneros de guerra. La mayoría de ellos creía que el Japón «conocía solamente la victoria o la derrota», y que la derrota sería ante sus ojos una humillación que debería ser vengada mediante la violencia continua y desesperada. Algunos creían que las características nacionales de los japoneses les prohibirían aceptar cualquier término de paz. Estos investigadores no habían comprendido el *giri*. De entre los muchos procedimientos para salvar la

reputación de uno se fijaron tan sólo en la técnica tradicional más conspicua, la de la venganza y la agresión. No tuvieron en cuenta la costumbre japonesa de cambiar de dirección, y además confundían la ética japonesa de agresión con las formas europeas según las cuales cualquier persona o nación que lucha tiene primeramente que estar convencida de la eterna razón de su causa y ha de extraer sus fuerzas de las reservas de odio y de indignación moral.

Los japoneses orientan su agresión de manera distinta. Necesitan por encima de todo sentirse respetados por los demás. Vieron que la potencia militar les servía como base de respeto a las grandes naciones y se embarcaron en una empresa cuyo objetivo era igualarse con ellas. Tuvieron que ser más hábiles que las grandes potencias, ya que sus recursos eran escasos y su tecnología primitiva. Cuando su gran esfuerzo fracasó concluyeron que, después de todo, la agresión no era el camino hacia el honor. El *giri* siempre ha significado tanto el empleo de la agresión como el mantenimiento de relaciones basadas en el respeto, y en la derrota los japoneses pasaron del uno al otro, al parecer sin sufrir ninguna violencia psíquica. La meta continuaba siendo su buena reputación.

El Japón se ha comportado de manera similar en otros momentos de su historia, cosa que siempre ha confundido a los occidentales. Apenas se había levantado la cortina tras el largo aislamiento del Japón feudal cuando en 1862 un inglés llamado Richardson fue asesinado en Satsuma. El feudo de Satsuma era un venero de agitación contra los bárbaros blancos, y los samurai de aquel lugar tenían fama de ser los más arrogantes y guerreros de todo el Japón. Los británicos enviaron una expedición punitiva que bombardeó Kagoshima, un importante puerto de Satsuma. Los japoneses habían fabricado armas de fuego durante toda la era Tokugawa, pero estaban copiadas de los antiguos fusiles portugueses, y Kagoshima, por supuesto, no podía competir con los buques de guerra británicos. Las consecuencias de este bombardeo fueron, sin embargo, sorprendentes. Satsuma, en lugar de jurar eterna venganza a los británicos, buscó su amistad. Habían visto la grandeza de sus adversarios y deseaban aprender de ellos. Entraron en relaciones comerciales con los británicos y al año siguiente se establecía una universidad en Satsuma donde, como escribió un contemporáneo japonés, «se enseñaban los misterios de la ciencia y los conocimientos occidentales [...] La amistad que nació del asunto Namamuga siguió creciendo»²². El asunto Namamuga fue la expedición punitiva británica contra ellos y el bombardeo de su puerto.

²² Norman, E. H.: *op. cit.*, pp. 44-45 y nota 85.

Éste no es un caso aislado. Otro feudo que competía con Satsuma en cuanto a belicismo y odio virulento a los extranjeros era el de Choshu. Ambos feudos dirigían y fomentaban la restauración del emperador. La corte del emperador, carente de poder real, emitió un decreto imperial fijando la fecha del 11 de mayo de 1863 como el momento en que el Shogunado debía expulsar de tierra japonesa a todos los bárbaros. El Shogunado ignoró la orden, pero no así Choshu. Abrió fuego desde sus fortalezas contra los barcos mercantes occidentales que pasaban cerca de sus costas por el estrecho de Shimonoseki. Las armas y las municiones japonesas eran demasiado primitivas para dañar a los barcos, pero —para darle una lección a Choshu— una escuadra occidental internacional demolió sus fortalezas. Aquello trajo consigo las mismas extrañas consecuencias que el bombardeo de Satsuma, a pesar de que las potencias occidentales exigieron una indemnización de tres millones de dólares. Como dice Norman refiriéndose a los incidentes de Satsuma y Choshu: «Cualquiera que sea la complejidad de los motivos que ocasionó el cambio de opinión entre los principales clanes antiextranjeros, uno no puede sino respetar el realismo y la ecuanimidad que esta actitud testimonia»²³.

Esta clase de realismo «de situación» es la cara amable del *giri* hacia el propio nombre. Pero, como la luna, el *giri* tiene su lado brillante y su lado oscuro. Mostró el oscuro cuando los japoneses recibieron el American Exclusion Act y el Naval Parity Treaty como un terrible insulto, que les estimuló a preparar su desastroso programa bélico. Su aspecto brillante y amable permitió la buena voluntad con que el Japón aceptó las consecuencias de la capitulación de 1945. El Japón sigue actuando de acuerdo con su carácter.

Escritores y publicistas japoneses de hoy han hecho una selección de las obligaciones del *giri* y las han presentado a los occidentales como el culto del *bushido*, literalmente 'el camino del samurai'. Esto ha creado confusión por muchas razones. *Bushido* es un término oficial moderno que no connota ese profundo sentimiento tradicional que en el Japón tienen las expresiones «acorrado por el *giri*», «simplemente por el *giri*» o «trabajando mucho por el *giri*». Tampoco comprende las complejidades y ambivalencias del *giri*. Es una idea surgida de un publicista. Se convirtió, además, en el lema de nacionalistas y militaristas, y el concepto se desacreditó cuando estos líderes perdieron su prestigio. Esto de ningún modo significa que los japoneses ya no «conocerán el *giri*». Ahora más que nunca importa que los occidentales comprendan el significado del *giri* para los japoneses. La identificación de *bushido* con los samurai ha sido también fuente de confusión. El *giri* es una virtud común a

²³ *Ibid.*, p. 45.

todas las clases, y como todas las otras obligaciones y disciplinas de los japoneses, el *giri* se hace «más pesado» a medida que se asciende en la escala social, pero aun así es algo que se exige en todos los niveles de la sociedad. Son los propios japoneses quienes piensan que el *giri* es más pesado para los samurai. Un observador no japonés, sin embargo, quizá opine que el *giri* exige más de la gente común, ya que las recompensas por cumplir con él parecen ser menores para ellos. Para los japoneses es recompensa suficiente ser respetados en el mundo en que se mueven, y «un hombre que no sabe lo que es el *giri*» sigue siendo un «miserable». Es despreciado y condenado al ostracismo por sus semejantes.

9. El círculo de los sentimientos humanos

Un código ético como el del Japón, que lleva a tales extremos la obligación de devolver y exige tan firmes renunciaciones, podría, consecuentemente, haber calificado los deseos personales como un mal que debe ser desarraigado del corazón. Esta es la clásica doctrina budista, y por eso sorprende doblemente que el código japonés sea tan comprensivo respecto a los placeres de los sentidos. A pesar de que el Japón es una de las naciones budistas más importantes del mundo, su ética en este punto contrasta grandemente con las enseñanzas de Gautama Buda y de los libros sagrados del budismo. Los japoneses no condenan la satisfacción del placer. No son puritanos. Consideran los placeres físicos como algo bueno que se debe cultivar. Los buscan y los valoran, pero han de ser mantenidos en su lugar; nunca deben interferir con los asuntos serios de la vida.

Semejante código mantiene la vida en una tensión muy elevada. Un hindú comprende más fácilmente que un norteamericano las consecuencias de la aceptación japonesa de los placeres sensuales. Los norteamericanos no creen que el placer exija un aprendizaje; un hombre puede rehusar entregarse a los placeres sensuales, pero la tentación a la cual se resiste le es conocida. Sin embargo, los placeres, igual que los deberes, requieren aprendizaje. En muchas culturas, los placeres no son objeto de enseñanza y por ello es especialmente fácil para la gente entregarse al cumplimiento del deber, aunque exija sacrificios personales. Incluso la atracción física entre hombre y mujer ha sido en ocasiones minimizada hasta tal punto que rara vez amenaza el suave curso de la vida familiar, cuyos puntos de apoyo, en estos países, están en otro tipo de consideraciones. Los japoneses se complican la vida al cultivar los placeres físicos y establecer después un código en el cual estos mismos placeres son cosas secundarias a las que no hay que entregarse como si fueran de

importancia vital. Cultivan los placeres de la carne como artes y luego, cuando los han saboreado plenamente, los sacrifican al deber.

Uno de los pequeños placeres corporales más apreciado en el Japón es el baño caliente. Para el cultivador de arroz más pobre o el criado más humilde, igual que para el rico aristócrata, bañarse diariamente en agua extremadamente caliente es parte de la rutina del final de la tarde. La bañera más corriente es un barril de madera con un fuego de carbón vegetal debajo para mantener el agua caliente a 43 grados centígrados o más. La gente se lava y se enjuaga completamente antes de meterse en el baño, y luego se entregan al placer y relajamiento de la inmersión en agua caliente. Se sientan en el baño con las rodillas encogidas, en posición fetal, cubiertos de agua hasta la barbilla. El baño diario tiene para ellos el mismo valor higiénico que para los norteamericanos, pero añaden a esto una refinada cualidad recreativa que es muy difícil de encontrar en los hábitos de baño del resto del mundo. Cuanto mayor se hace uno, dicen, más gusta.

Hay numerosas formas de disminuir el costo y las dificultades de procurarse estos baños; es algo a lo cual no renuncian. En las ciudades y pueblos existen baños públicos, como piscinas, donde uno puede ir, meterse en el agua y charlar con el vecino que la ocasión le depare. En las aldeas rurales, varias mujeres se turnan en la preparación del baño en el jardín de la casa — evitar la presencia de los demás mientras uno se baña no forma parte del pudor japonés — que sus familias usarán por turno. En cualquier familia, incluso en las casas más elegantes, siempre se entra en la bañera familiar siguiendo un orden estricto: el invitado, el abuelo, el padre, el hijo mayor, y así sucesivamente hasta el criado más humilde. Salen del baño rojos como cangrejos y se reúnen para gozar de la hora más relajada del día, antes de la comida de la tarde.

A pesar de ser el baño un placer tan sumamente apreciado, también era tradicional la costumbre austerísima de darse duchas frías con el fin de «endurecerse». Se le suele llamar «ejercicio invernal» o «la fría austeridad», y todavía existe, pero no en la antigua forma tradicional. Ésta exigía salir antes del amanecer para ponerse debajo de la cascada de un frío arroyo de montaña. El solo hecho de verter agua helada sobre uno mismo en una noche de invierno y en la propia casa —sin calefacción— era de por sí una severa disciplina. Percival Lowell describe la costumbre tal como existía en la última década del siglo pasado. Los hombres que aspiraban a poderes especiales de curación o de profecía —sin que ello supusiera convertirse en sacerdotes— practicaban la austeridad del frío antes de acostarse y se levantaban a las dos de la madrugada

para repetir esa acción a la hora «en que los dioses se bañan». Lo volvían a hacer al levantarse por la mañana, al mediodía y al anochecer²⁴.

La práctica de esta disciplina antes del amanecer era particularmente popular entre personas que querían aprender a tocar un instrumento musical o prepararse para alguna otra carrera secular. Exponerse a cualquier tipo de frío es un buen método para endurecerse, y se considera muy meritorio que los niños, al estudiar caligrafía, terminen sus períodos de prácticas con los dedos agarrotados y con sabañones. Las escuelas elementales modernas no tienen calefacción, y esto se considera muy recomendable porque endurece a los niños para las futuras dificultades de la vida. Los occidentales, sin embargo, se han impresionado más por los continuos constipados y las narices mocosas, que esta costumbre en nada remedia.

Dormir es otro placer favorito. Es una de las artes más perfeccionadas por los japoneses. Duermen con una relajación completa, en cualquier posición y en circunstancias en que para nosotros sería totalmente imposible. Esto ha sorprendido a muchos occidentales interesados en el Japón. Los norteamericanos consideran el insomnio casi como sinónimo de tensión psíquica, y, según nuestro barómetro, en el carácter japonés se dan tensiones muy elevadas. Sin embargo, para ellos dormir bien es un juego de niños. Se acuestan temprano, y es difícil encontrar otra nación oriental que haga lo mismo. Los aldeanos, que se acuestan poco después del anochecer, no siguen nuestra teoría de acumular energías para la mañana siguiente, ya que desconocen este tipo de cálculo. Un occidental muy familiarizado con el carácter japonés escribió: «Cuando uno va al Japón tiene que dejar de creer que es un deber ineludible prepararse para el trabajo de la mañana siguiente durmiendo y descansando por la noche. Hay que considerar el sueño como algo independiente de la recuperación, el descanso o el recreo». Es algo que debe hallar en sí mismo su justificación, como debería ocurrir con el trabajo, «sin referencia a ningún otro hecho conocido de la vida o de la muerte»²⁵. Los norteamericanos están acostumbrados a considerar el sueño como algo que uno hace para mantenerse en forma, y el primer pensamiento que acude a la mayoría de nosotros al despertarnos por la mañana es calcular cuántas horas hemos dormido durante la noche. Del número de horas depende la energía y eficiencia que tendremos durante el día. Los japoneses duermen por otras razones. Les gusta, y cuando no hay ningún inconveniente en ello, se van de buena gana a dormir.

²⁴ Lowell, Percival: *Occult Japan*, 1895, pp. 106-121.

²⁵ Watson, W. Petrie: *The future of Japan*, 1907.

De la misma manera, están dispuestos a sacrificar despiadadamente el sueño sin ningún miramiento. Un estudiante que se prepara para los exámenes trabaja de día y de noche, sin que le frene la idea de que el sueño le serviría de ayuda para hacer un buen examen. En el entrenamiento de un soldado, el sueño es simplemente algo que se sacrifica a la disciplina. El coronel Harold Doud, agregado al Ejército japonés desde 1934 a 1935, cuenta su conversación con cierto capitán Teshima. Durante las maniobras de tiempo de paz, las tropas se vieron obligadas, «en dos ocasiones, a pasarse tres días y dos noches sin dormir, excepto lo que pudieran aprovechando los descansos de diez minutos y los breves momentos de tranquilidad. Algunas veces, los hombres dormían al caminar. Nuestro alférez causó gran hilaridad al chocar contra un montón de madera al lado de la carretera por caminar completamente dormido». Cuando, al fin, llegaron al campamento, tampoco tuvieron oportunidad de dormir; todos fueron asignados a puestos en la avanzada o a patrullar. «Pero ¿por qué no deja usted que algunos duerman?», pregunté. «¡Oh, no! –contestó—. No es necesario. Ellos ya saben dormir. Necesitan aprender a estar despiertos»²⁶. Esto sintetiza maravillosamente el punto de vista japonés.

El comer, como el baño y el dormir, es a la vez una relajación que se disfruta simplemente por placer y una disciplina impuesta para endurecer. A modo de ceremonia placentera, los japoneses se entregan a comidas de innumerables platos, que toman a cucharaditas y que se elogian tanto por su aspecto como por su sabor. Pero, por otra parte, se insiste en la disciplina. «Comer rápido, defecar rápido; estas dos cosas juntas constituyen una de las virtudes japonesas mayores», dice Eckstein citando a un aldeano japonés²⁷. «El comer no está considerado como un acto importante [...] Comer es necesario como sustento; *por tanto*, debe realizarse lo más rápidamente posible. A los niños, sobre todo a los varones, no se les enseña, como en Europa, a comer lentamente, sino que se les anima a hacerlo lo más rápidamente posible»²⁸. (La cursiva es mía.) En los monasterios budistas, donde los sacerdotes viven bajo una disciplina, se pide en las oraciones de antes de comer que no se les permita olvidar nunca que el alimento es tan sólo una medicina; la idea es que quienes desean fortalecerse deberán ignorar la comida como placer y considerarla únicamente como una necesidad.

²⁶ *How the Jap Army Fights*, artículos de *Infantry Journal*, publicados en Penguin Books, 1942, pp. 54-55.

²⁷ Eckstein, G.: *In Peace Japan Breeds War*, 1943, p. 153.

²⁸ Nohara, *op. cit.*, Londres, 1936, p. 140.

De acuerdo con las ideas japonesas, la privación voluntaria del alimento es una prueba especialmente buena para demostrar lo «endurecido» que uno está. Quedarse sin comer, lo mismo que renunciar a los baños calientes y al sueño, es una oportunidad de demostrar que uno puede «aguantar» y, como el samurai, de meterse «un palillo entre los dientes». Si uno resiste esta prueba de aguantar sin comer, sus fuerzas, en lugar de disminuir por falta de calorías y vitaminas, aumentarán gracias a la victoria que ha supuesto para el espíritu. Los japoneses no reconocen la relación que los norteamericanos postulan entre la nutrición del cuerpo y su fortaleza. Por eso, durante la guerra, Radio Tokio podía aconsejar a las personas en los refugios antiaéreos que la gimnasia devolvería fuerza y vigor a quienes padecían hambre.

El amor romántico es otro «sentimiento humano» que los japoneses cultivan. Es algo que forma parte de la vida japonesa, por más que se contradiga con las costumbres matrimoniales y las obligaciones hacia la familia. Sus novelas se ocupan constantemente de él, y, como en la literatura francesa, los protagonistas ya están casados. Los dobles suicidios de parejas enamoradas son temas favoritos en la lectura y en la conversación. *El relato de Genji*, del siglo X, es una novela de amor romántico tan elaborada como pueda serlo cualquiera de las grandes novelas de otros países, y los relatos amorosos, tanto de señores feudales como de samurai del período feudal, son de este mismo estilo romántico. Hoy en día sigue siendo uno de los temas fundamentales de sus novelas y ofrece un gran contraste con la literatura china. Los chinos se ahorran muchos problemas al minimizar el amor romántico y los placeres eróticos, y, en consecuencia, su vida familiar tiene un carácter notablemente estable.

Los norteamericanos podemos, por supuesto, comprender a los japoneses mejor que a los chinos en este aspecto, pero es una comprensión bastante limitada. Tenemos muchos tabúes sobre los placeres eróticos que no tienen los japoneses, pues en esta cuestión no son moralistas, mientras que nosotros sí lo somos. Para ellos, el sexo, como cualquier otro «sentimiento humano», es de todo punto bueno, siempre que conserve su lugar secundario en la vida. Nada hay de malo en los «sentimientos humanos»; por tanto, no es necesario ser moralista acerca de los placeres sexuales. Todavía comentan el hecho de que los norteamericanos y británicos consideren pornográficos algunos de sus más apreciados libros de pinturas, o que vean al Yoshiwara —el distrito de las *geishas* y las prostitutas— bajo una luz tan turbia. Los japoneses, ya en los primeros años de contacto con Occidente, se mostraron muy sensibles ante esta censura de los extranjeros y promulgaron leyes para hacer que sus costumbres estuvieran más conformes con las normas occidentales. Pero ninguna

regulación legal ha sido capaz de tender un puente entre las diferencias culturales.

Los japoneses cultos se percatan claramente de que los ingleses y los norteamericanos consideran inmorales y obscenas cosas que para ellos no lo son; sin embargo, no son tan conscientes del abismo existente entre nuestras actitudes convencionales y su credo de que los «sentimientos humanos» no deben mezclarse con los asuntos serios de la vida. No obstante, es una de las causas principales de nuestra dificultad para comprender la actitud japonesa sobre el amor y el placer erótico. Ellos hacen dos apartados distintos: en el uno está la esposa y en el otro el placer erótico. Ambos están abiertos y a la vista de todos en lugar de separados, como en la vida norteamericana, por el hecho de ser uno de los sectores aquel que un hombre admite públicamente y el otro algo subrepticio. Para los japoneses, la diferencia entre los sectores se debe a que uno está en el círculo de las principales obligaciones del hombre y el otro en el del esparcimiento. Esta manera de situar cada sector en su «lugar correspondiente» hace que ambos estén igual de separados tanto para el padre de familia ideal como para el libertino. Los japoneses no idealizan, como lo hacemos en Estados Unidos, al amor y al matrimonio presentándolos como la misma cosa. Nosotros consideramos el amor como la base de la elección de cónyuge. «Estar enamorado» es nuestra razón más importante para el matrimonio. Una vez casados, la atracción física que siente el marido hacia otra mujer es humillante para la esposa porque está ofreciendo a otra lo que con todo derecho le pertenece a ella. Los japoneses lo juzgan de modo distinto. En la elección de una esposa, el joven debe inclinarse ante la decisión de sus padres y casarse ciegamente, y ha de observar gran formalidad en las relaciones con su esposa. Incluso en la vida cotidiana de la familia, los hijos no observan jamás ningún gesto de índole erótica entre sus padres. «El objeto real del matrimonio es considerado en este país —dice un japonés contemporáneo en una revista— como la procreación de hijos y la continuidad de la vida familiar a través de ellos. Cualquier otro propósito sólo sirve para desvirtuar su auténtico significado.»

Esto no quiere decir que un hombre, para permanecer virtuoso, haya de limitarse a este tipo de vida. Si puede permitirse el lujo, tendrá una querida. En fuerte contraste con China, no incorpora a la familia a la mujer con la que se ha encaprichado. Si lo hiciera, confundiría esos sectores de la vida que debe mantener separados. Puede que la muchacha sea una *geisha*, muy adiestrada en la música, el baile, el masaje y las artes del entretenimiento, o quizá sea una prostituta. En cualquier caso, él firma un contrato con la casa donde está empleada, y este contrato la protege a ella del abandono y le asegura una

compensación financiera. La instala en una casa propia. Solamente en casos excepcionales, como, por ejemplo, cuando la muchacha tiene un hijo que el hombre quiere educar junto a los habidos de su matrimonio, la lleva a su hogar, pero se la considera como una de las criadas, no como una concubina. El niño llama a la esposa legal «madre» y no se reconocen lazos entre la madre verdadera y su hijo. La institución oriental de la poligamia, rasgo tradicional tan característico en China, no lo es en el Japón. Los japoneses mantienen las obligaciones familiares y los «sentimientos humanos» separados incluso en el espacio.

Solamente en la clase alta pueden permitirse el lujo de mantener queridas, pero la mayor parte de los hombres visitan alguna vez en su vida a *geishas* o a prostitutas. Estas visitas no tienen nada de subrepticias. La esposa puede que ayude al marido a vestirse y componerse para su tarde de asueto. Quizá la casa que él visita envíe la factura a la esposa, que la pagará como cosa muy normal. Puede que se sienta disgustada por ello, pero eso es asunto suyo. Una visita a una casa de *geishas* es más cara que a una de prostitutas, pero lo que el hombre paga por el privilegio de una tarde así no incluye el derecho de convertir a la *geisha* en su pareja sexual. Lo que recibe es el placer de ser atendido por muchachas bellamente vestidas y de modales exquisitos, que han sido meticulosamente preparadas para su papel. Para tener acceso sexual a una *geisha* determinada, el hombre tendría que convertirse en su patrón y firmar un contrato según el cual ella se convertiría en su querida, o tendría que cautivarla mediante sus atractivos para que ella se le entregara libremente. Sin embargo, una tarde con muchachas *geishas* no es un asunto asexual. Sus danzas, sus ingeniosidades, sus canciones, sus gestos, son tradicionalmente sugestivos y están cuidadosamente calculados para expresar todo lo que a una mujer de la clase alta no se le deja expresar. Las *geishas* están dentro del círculo de los «sentimientos humanos» y sirven de alivio a las responsabilidades del «círculo del *ko*». No existe ninguna razón para no entregarse a esos placeres, pero las dos esferas permanecen separadas.

Las prostitutas viven en casas autorizadas, y un hombre, tras pasar la tarde con una *geisha*, tal vez desee visitar a una. La tarifa es baja, y los hombres con poco dinero tienen que contentarse con esta forma de esparcimiento y renunciar a las *geishas*. En el exterior de la casa se exhiben los retratos de las chicas, y los clientes pasan generalmente bastante tiempo estudiándolos en público y haciendo su elección. Estas muchachas tienen un estatus muy bajo y no se las sitúa en el pedestal en que están las *geishas*. La mayor parte de ellas, hijas de gente pobre, fueron vendidas a los establecimientos por sus familiares cuando éstos andaban mal de dinero y no han sido instruidas en las artes *geisha*

de la recreación. Antiguamente, antes de que los japoneses se dieran cuenta de que los occidentales desaprobaban la costumbre y la prohibieran, las muchachas solían sentarse en público, mostrando sus rostros impasibles a los clientes que escogían su mercancía humana. Esto se sustituyó por las fotografías.

Una de estas chicas puede ser elegida por un hombre que luego se convierte en su patrón exclusivo y la establece como su querida después de firmar un contrato con la casa. La muchacha está protegida por los términos del acuerdo. Un hombre puede, sin embargo, tomar una sirvienta o dependienta como amante sin que exista ningún contrato entre ellos, y estas «amantes voluntarias» son las más indefensas. Suelen ser, precisamente, mujeres que se han enamorado de sus compañeros, pero están fuera de todos los círculos reconocidos de obligaciones. Cuando los japoneses leen nuestros relatos y poemas de muchachas que se lamentan «con un bebé sobre mis rodillas», abandonadas por sus amantes, identifican a estas madres de hijos ilegítimos con sus «amantes voluntarias».

Las concesiones a la homosexualidad son también una parte tradicional de los «sentimientos humanos». En el antiguo Japón era uno de los placeres permitidos a los hombres de estatus elevado, como los samurai y los sacerdotes. En el período Meiji, cuando el Japón declaró ilegales muchas de sus costumbres, en un esfuerzo por ganar la aprobación de los occidentales, se decretó que esta costumbre sería castigada por la ley. Pero todavía se encuentra dentro de la categoría de los «sentimientos humanos» sobre los cuales no es conveniente tomar una actitud moralista. Ha de ocupar el lugar que le corresponde y no debe interferir con el mantenimiento de la familia. Por ello es difícil concebir que haya peligro en que un hombre o una mujer se «convierta» en homosexual, como decimos los occidentales, aunque un hombre, si quiere, puede elegir la profesión de *geisha* masculino. Los japoneses se horrorizan de los homosexuales adultos pasivos que existen en Occidente. Los adultos, en el Japón, buscarían compañeros muy jóvenes, porque consideran que el papel pasivo va contra su dignidad. Los nipones delimitan las cosas que un hombre puede hacer sin que su honor sufra por ello, pero sus límites son diferentes de los nuestros.

Tampoco son moralistas con respecto a los placeres autoeróticos. No existe ningún otro pueblo que haya utilizado nunca tantos artefactos para estos propósitos. Pero también en esto intentaron los japoneses evitar la censura extranjera, eliminando parte de la publicidad más destacada que de estos objetos se hacía, aunque ellos no los consideran instrumentos del mal. La severa actitud occidental contra la masturbación —incluso más severa en la mayor parte de Europa que en Estados Unidos— está profundamente impresa en

nuestro subconsciente desde antes de hacernos mayores. Un chico oye susurrar que la masturbación lo volverá loco o lo dejará calvo. Su madre lo vigilaba atentamente cuando era un bebé, reconviniéndole duramente llegado el caso, y tal vez castigándole incluso de obra. Quizá le atara las manos o le dijera que Dios le iba a castigar. Los bebés y los niños japoneses no sufren estas experiencias y, por tanto, cuando son mayores, no pueden adoptar nuestra actitud. El autoerotismo es un placer frente al cual no sienten ninguna culpabilidad y del que piensan que está suficientemente controlado al asignarle el lugar menor que le corresponde en una vida decorosa.

La embriaguez es otro de los «sentimientos humanos» permisibles. Los japoneses consideran nuestros propósitos de abstinencia total como una de las más raras extravagancias del Occidente. También piensan lo mismo de los movimientos locales para hacer de determinadas regiones zonas «secas». Beber *sake* es un placer del que ningún hombre sensato se privaría. Pero las bebidas alcohólicas están entre los placeres menores, y ningún hombre juicioso se obsesionaría por ellos. Según su manera de pensar, no hay por qué temer «convertirse» en borrachín del mismo modo que uno no se «convierte» en homosexual, y es cierto que la embriaguez compulsiva no es un problema social en el Japón. Las bebidas alcohólicas son un placer agradable, y ni la familia, ni incluso el público, consideran a un hombre como algo repulsivo cuando está bajo la influencia del alcohol. No es muy probable que se ponga violento, y desde luego a nadie se le ocurre que vaya a pegar a sus hijos. Lo más probable es que la borrachera sea «llorona», y lo que sí ocurre siempre es un relajamiento de las estrictas reglas japonesas sobre las posturas y los gestos. En las fiestas urbanas de *sake*, los hombres suelen sentarse en el regazo de un compañero.

Los japoneses más convencionales separan estrictamente el beber del comer. En las fiestas de las aldeas donde se sirve *sake*, en el momento que un hombre prueba el arroz significa que ya no va a beber más. Ha pasado a otro «círculo» y mantiene a los dos separados. Puede ser que en su casa tome un *sake* después de las comidas, pero nunca come y bebe a la vez. Se entrega por turno a uno u otro de estos placeres.

Esta actitud japonesa ante los «sentimientos humanos» tiene varias consecuencias. Anula la filosofía occidental de las dos potencias, la carne y el espíritu, que luchan continuamente por la supremacía en la vida de todo hombre. Según la filosofía japonesa, la carne no es ningún mal. Disfrutar de los placeres que pueda ofrecer no es pecado. El espíritu y el cuerpo no son fuerzas opuestas del universo, y los japoneses llevan esta idea a su conclusión lógica: el mundo no es un campo de batalla entre el bien y el mal. Sir George Sansom escribe: «A través de su historia, los japoneses parecen haber conservado en

alguna medida esta incapacidad de discernir el problema del mal, o quizá sea una aversión a enfrentarse con él»²⁹. De hecho, lo han repudiado constantemente como manera de enfocar la vida. Creen que el hombre tiene dos almas, pero no las describe como los buenos impulsos que luchan con los malos. Existen el alma «apacible» y el alma «bronca», y hay ocasiones en la vida de todos los hombres —y de todas las naciones— en que se debe ser «apacible» y otras en que se debe ser «bronco». Sus almas no están destinadas al infierno una y al cielo otra. Ambas son necesarias y buenas según las ocasiones.

Incluso sus dioses son, en este mismo sentido, buenos-y-malos. El dios más popular es Susanowo, 'Su Majestad Masculina Impetuosa y Veloz', hermano de la diosa del Sol, por cuyo ultrajante comportamiento con su hermana se le hubiera identificado con el diablo en la mitología occidental. Su hermana intenta echarle de sus habitaciones porque sospecha de sus motivos al acercarse a ella. Él se comporta perversamente, arrojando excremento en el comedor donde ella y su séquito celebran la ceremonia de los Primeros frutos. Rompe las divisiones entre los campos de arroz —una ofensa terrible—, pero la peor ofensa —y la más enigmática para un occidental— es que arroja al cuarto de su hermana, por un agujero hecho en el techo, un caballo picazo que él «había desollado en sentido contrario». Susanowo, por todos estos ultrajes, es juzgado por los dioses, multado gravemente y desterrado del cielo al País de las Tinieblas. Pero él sigue siendo un dios favorito del panteón japonés y recibe debidamente su culto. Estos personajes divinos aparecen con frecuencia en las mitologías mundiales. Sin embargo, en las religiones de ética más elaborada se les excluye, pues para una filosofía basada en el conflicto cósmico entre el bien y el mal resulta más conveniente separar los seres sobrenaturales en grupos tan diferentes como el negro y el blanco.

Los japoneses siempre han negado tajantemente que la virtud consista en luchar contra el mal. Como sus filósofos y maestros religiosos han venido diciendo durante siglos, semejante código moral le es extraño al Japón. Proclaman con calor que esto demuestra la superioridad moral de su pueblo. Los chinos, alegan, tuvieron que crear un código moral que elevara el *jen* —comportamiento justo y benevolente— al nivel de norma absoluta a la cual tenían que ajustarse todos los hombres y todos sus actos. «Un código moral les convenía a los chinos, ya que sus naturalezas inferiores requerían semejantes frenos artificiales.» Así escribió el gran sintoísta del siglo XVIII, Motoöri, y tanto los maestros budistas como los dirigentes nacionalistas de los tiempos modernos han escrito y hablado sobre el mismo tema. La naturaleza humana en

²⁹ Sansom, *op. cit.*, 1931, p. 51.

el Japón, afirman, es buena y fiable. No necesita luchar contra otra mitad mala. Necesita limpiar las ventanas de su alma y actuar de la forma más apropiada según cada ocasión. Si se ha dejado «ensuciar», bastará con limpiar rápidamente las impurezas, y la bondad esencial del hombre brillará de nuevo. La filosofía budista ha ido más lejos en el Japón que en cualquier otra nación al enseñar que todo hombre es un Buda en potencia y que las reglas sobre la virtud no se encuentran en las escrituras sagradas, sino en lo que uno descubre en su propia alma iluminada e inocente. ¿Por qué desconfiar de lo que uno encuentra en ella? No hay mal alguno inherente al alma del hombre. En su teología no se encuentra ninguna exclamación como la del salmista: «He aquí que fui criada en la iniquidad, y en pecado me concibió mi madre». No enseñan la doctrina de la caída del hombre. Los «sentimientos humanos» son bendiciones que nadie debe condenar, y de hecho, ni el filósofo ni el campesino los condenan.

A los ojos de los norteamericanos, semejantes doctrinas parecen llevar a una filosofía de autoindulgencia y libertinaje; sin embargo, los japoneses, como hemos visto, consideran que la principal tarea de la vida es cumplir con las obligaciones de cada cual. Aceptan plenamente el hecho de que devolver el *on* implica sacrificar los deseos y placeres personales. La idea de la búsqueda de la felicidad como meta primordial en la vida les parece una doctrina asombrosa e inmoral. La felicidad es una relajación a la que uno se entrega cuando puede, pero dignificarla hasta el punto de ponerla por encima de la familia y el Estado es bastante inconcebible. Se da por supuesto que un hombre sufrirá a menudo intensamente al cumplir las obligaciones debidas al *chu*, *ko* o *giri*, y ello hace la vida ingrata, pero están preparados para afrontarlo. Continuamente renuncian a placeres que no consideran malos en manera alguna, lo cual requiere fuerza de voluntad, pero esta fuerza es la virtud más admirada en el Japón.

De acuerdo con esta actitud japonesa, raramente se encuentra una novela o drama que tenga un «final feliz». El público popular norteamericano ansía que las cosas se solucionen, quiere creer que los personajes serán felices para siempre. Quieren saber que la virtud ha sido recompensada. Si han de llorar al final del drama, que sea debido a un defecto del héroe o porque éste ha sido víctima de una sociedad injusta. Pero es mucho más agradable que todo salga felizmente para el héroe. El gran público japonés se deshace en lágrimas contemplando cómo el héroe llega a su trágico final y la adorable heroína es asesinada por un giro adverso de la fortuna. Tales son los argumentos favoritos para pasar la tarde. Son los que atraen a la gente al teatro. Incluso las películas actuales se basan en el tema del sufrimiento del héroe y la heroína. Si están enamorados, renuncian a sus amantes respectivos; si forman un matrimonio

feliz, uno u otro se tiene que suicidar para cumplir con su deber. La esposa que se ha dedicado en cuerpo y alma a conseguir que su marido triunfe y a animarle para que cultive sus grandes dotes como actor se oculta en la gran ciudad la víspera de su éxito para dejarle que disfrute de su nueva vida en libertad, y el mismo día en que él consigue su gran triunfo muere ella, desamparada, pero sin una queja. No hace falta un final feliz. El héroe y la heroína que se sacrifican, se ganan automáticamente la lástima y las simpatías del público. Su sufrimiento no procede de ningún castigo divino. Demuestra que ellos han cumplido con su deber a toda costa sin permitir que nada —ni el abandono, la enfermedad o la muerte— les desvíe del camino recto.

Las películas modernas de guerra siguen la misma tradición. Los norteamericanos que han presenciado estas películas suelen decir que son la mejor propaganda pacifista que han visto en su vida. Ésta es una reacción característica de los norteamericanos, porque las películas están totalmente centradas en el sacrificio y sufrimiento de la guerra. No le sacan partido a los desfiles y bandas militares, ni a las orgullosas demostraciones de maniobras navales o de armamento. Lo mismo si tratan de la guerra ruso-japonesa como del «Incidente Chino», insisten machaconamente en la rutina y monotonía de las marchas por el barro, en el sufrimiento de los combates sin gloria, en el resultado incierto de algunas campañas. Las últimas escenas no son las de una victoria, ni siquiera las de una carga de los banzai. Son las de un alto en el camino durante la noche en una ciudad china, gris y llena de barro, o las de personajes cojos, heridos y ciegos que representan a tres generaciones de una familia japonesa, superviviente de tres guerras. O bien muestran a la familia en casa, tras la muerte de un soldado, lamentando la pérdida del esposo y padre, del sostén de la familia, y uniéndose todos para salir adelante sin él. El fondo conmovedor de las películas anglonorteamericanas del tipo *Cavalcade* les es completamente desconocido. No dramatizan tampoco el tema de la rehabilitación de los veteranos heridos, ni mencionan siquiera los motivos por los que se luchó. Al público japonés le basta con comprobar que todos cuantos aparecen en la pantalla han devuelto el *on* a pesar de haberles supuesto un tremendo esfuerzo. Por ello puede afirmarse que en el Japón estas películas eran propaganda militarista; sus patrocinadores sabían perfectamente que no inclinarían a los espectadores hacia el pacifismo.

10. El dilema de la virtud

El modo japonés de enfocar la vida es justamente aquel que expresan las fórmulas del *chu*, *ko*, *giri*, *jin* y los sentimientos humanos. Para ellos, «el deber total del hombre» está parcelado, como un mapa que se divide en distintas provincias. Según afirman, la vida individual consiste en «el círculo de *chu*», el «círculo de *ko*», el «círculo de *giri*», el «círculo de *jin*», el «círculo de los sentimientos humanos» y muchos más. Cada círculo tiene su código especial detallado, y un hombre no juzga a sus semejantes atribuyéndoles una determinada personalidad, sino diciendo de ellos que «no saben lo que es el *ko*», o «no saben lo que es el *giri*». En lugar de acusar a un hombre de ser injusto, como haría un norteamericano, especifican el círculo de comportamiento que no ha cumplido. En lugar de acusarle de egoísta o despiadado, los japoneses nombran la provincia particular cuyo código ha violado. No invocan ningún imperativo categórico ni ninguna regla de oro. La aprobación del comportamiento está relacionada con el círculo dentro del cual aparece. Cuando un hombre está actuando «por el *ko*» actúa de una manera, y cuando lo hace «simplemente por el *giri*» o «en el círculo del *jin*» actúa de otra —o al menos así les parece a los occidentales—. Los códigos, incluso dentro de cada círculo, están estructurados de tal manera que cuando las condiciones cambian puede ser necesario, y legítimo, un comportamiento muy distinto. El *giri* al señor de uno exigía lealtad suprema; pero si ofendía al servidor, cualquier traición era poca. Hasta agosto de 1945, el *chu* exigía que el pueblo japonés combatiera con el enemigo hasta caer el último hombre. Cuando el emperador cambió las exigencias del *chu* al proclamar por radio la capitulación del Japón, los japoneses se deshacían tratando de expresar su cooperación con los visitantes.

Esto asombró a los occidentales. Según nuestra experiencia, la gente actúa «de acuerdo con su carácter». Separamos los «corderos de las cabras» según

sean leales o traidoras, cooperativos u obstinadas. Clasificamos a la gente y esperamos que su comportamiento futuro se atenga al del pasado. Son generosas o tacañas, complacientes o sospechosas, conservadoras o liberales. Esperamos que tengan una ideología política y que, por tanto, luchan contra la ideología opuesta.

Durante nuestra experiencia bélica en Europa pudimos comprobar la existencia de colaboracionistas, así como de personas dedicadas a la resistencia, y dudábamos, con toda razón, de que después del Día de la Victoria los colaboracionistas cambiaran de chaqueta. En las controversias internas en Estados Unidos, por ejemplo, identificamos a unos como New Dealers y a otros como anti-New Dealers*, y creemos que, a medida que surjan nuevas situaciones, estos dos grupos seguirán actuando de acuerdo con sus ideas. Si un individuo cambia de ideas —como cuando un incrédulo se convierte al catolicismo, o un «rojo» se convierte en conservador—, a dicho cambio se le califica como una conversión y presupone la creación de una nueva personalidad.

Esta fe de los occidentales en un comportamiento integrado no siempre está justificada, por supuesto, pero tampoco es una ilusión. En la mayoría de las culturas, primitivas o civilizadas, los hombres y las mujeres se ven a sí mismos actuando como un tipo determinado de persona. Si están interesados en el poder, calculan sus éxitos o fracasos según la sumisión de los demás a su voluntad. Si lo que desean es que se les quiera, se sienten frustrados en las situaciones impersonales. Se ven a sí mismos, bien como seres con un sentido estricto de la justicia, o dotados de un «temperamento artístico», o muy hogareños. Generalmente logran una *Gestalt* en el propio carácter. Aportan un orden a la existencia humana.

A los occidentales no les resulta fácil creer en la habilidad de los japoneses para pasar de un comportamiento a otro sin ningún daño psíquico. En nuestra experiencia no entran posibilidades tan extremas. Sin embargo, estas contradicciones —según nos parecen a nosotros— se basan en su concepción de la vida de un modo tan profundo como las «uniformidades» del occidental en la suya propia. Los occidentales deben comprender, y esto es muy importante, que entre los «círculos» que dividen la vida de los japoneses no hay ningún «círculo del mal». Esto no significa que los japoneses no reconozcan la existencia del mal comportamiento, es simplemente que no ven la vida humana

* Es decir, partidarios del *New Deal*, política enunciada por el presidente Franklin D. Roosevelt, o contrarios a ella. Los New Dealers representaban, generalmente, las tendencias liberal-democráticas, y los anti-New Dealers, las conservadoras. (*N. del T.*)

como un escenario en el cual las fuerzas del bien contienden con las fuerzas del mal. Ven la existencia como un drama que exige un cuidadoso equilibrio entre las exigencias de un «círculo» y las de otro, entre un modo de proceder y otro, siendo cada círculo y cada modo de proceder buenos en sí mismos. Si las personas se guiaran por sus instintos verdaderos, todo el mundo sería bueno. Como hemos visto, consideran que si los chinos tienen preceptos morales es porque necesitan apoyarse en ellos, lo cual demuestra su inferioridad. Los japoneses, afirman, no tienen necesidad de mandamientos éticos que lo abarquen todo. En frase de Sir George Sanson, que ya hemos citado, «no luchan con el problema del mal». En su opinión, explican adecuadamente el mal comportamiento sin tener que recurrir a imágenes tan cósmicas. Aunque en su origen todas las almas brillan por su virtud como una espada nueva, sin embargo, terminan oxidándose si no se mantienen pulidas. Esta «herrumbre de mi cuerpo», como ellos lo expresan, ocasiona el mismo deterioro que el que sufre la espada. Un hombre debe cuidar su carácter como cuidaría aquélla. Pero su alma brillante y resplandeciente está aún presente bajo la herrumbre, y lo único que hace falta es pulirla de nuevo.

Esta visión de la vida de los japoneses hace que sus leyendas, novelas y obras teatrales les parezcan inconcluyentes a los occidentales –al menos que podamos, como sucede a menudo, reconstruir el argumento adaptándolo a nuestras ideas sobre la consistencia de carácter y el conflicto entre el bien y el mal—. Pero no es ésta la manera en que los japoneses enfocan los argumentos de sus obras. Su comentario es que el héroe está atrapado en un conflicto de «el *giri* contra los sentimientos humanos», «el *chu* contra el *ko*» y «el *giri* contra el *gimu*». El héroe fracasa porque permite que los sentimientos humanos oscurezcan las obligaciones del *giri* o porque no puede pagar a la vez la deuda del *chu* y la del *ko*. No puede actuar rectamente (*gi*) debido al *giri*. Está acorralado por el *giri* y sacrifica a su familia. Estos conflictos así descritos se producen entre dos obligaciones que son igual de ineludibles. Ambas son «buenas». La elección entre ellas es como la del deudor que ha contraído demasiadas deudas. Puede pagar alguna e ignorar las otras durante un tiempo, pero el hecho de que pague una deuda no lo libera del resto.

Esta forma de entender la vida del héroe contrasta enormemente con la occidental. Nuestros héroes son buenos precisamente porque «han elegido la parte buena» y se les enfrenta contra enemigos que son malos. «La virtud triunfa», decimos. El final debería de ser siempre feliz, y el bueno merece que se le premie. Los japoneses, sin embargo, tienen un insaciable apetito por los relatos del «caso extremo» en los cuales el héroe finalmente liquida deudas con el mundo y con su nombre –incompatibles–, eligiendo la muerte como

solución. En muchas culturas estas narraciones servirían como ejemplos de resignación ante un amargo destino. Pero en el Japón significan exactamente lo contrario. Son ejemplos de iniciativa y de implacable determinación. Los héroes se lanzan con todo empeño a cumplir una de las muchas obligaciones que les incumben y, al hacerlo, dejan a un lado otras obligaciones. Pero al final acaban cumpliendo con el «círculo» que habían logrado burlar.

La verdadera epopeya nacional del Japón es la historia de *Los cuarenta y siete ronin*. No es un relato que tenga gran importancia en la literatura mundial, pero goza de inmenso prestigio entre los japoneses. Todos los chicos conocen no sólo la historia principal, sino los argumentos secundarios. Estas historias se narran y editan continuamente y se hacen adaptaciones modernas para películas populares. Los sepulcros de los cuarenta y siete han sido durante generaciones un lugar predilecto de peregrinación donde miles de personas han acudido a ofrecer tributo. Allí depositan sus tarjetas de visita, que a menudo blanqueaban toda la tierra alrededor de los sepulcros.

El tema de *Los cuarenta y siete ronin* se centra en el *giri* hacia el señor de cada uno. Según lo entienden los japoneses, describe los conflictos entre el *giri* y el *chu*, así como entre el *giri* y la rectitud, siendo el *giri*, por supuesto, la virtud triunfante; se ocupa también del enfrentamiento del «simple *giri*» con el *giri* sin límites. Es un relato histórico de 1703, los grandes días del feudalismo, cuando los hombres eran de verdad hombres, en opinión de los japoneses modernos, y el *giri* no tenía ese matiz «involuntario». Los cuarenta y siete héroes ofrecen todo al *giri*: su reputación, sus padres, sus esposas, sus hermanas, su rectitud (*gi*). Finalmente ofrecen al *chu* sus vidas, muriendo por sus propias manos.

El noble Asano es uno de los dos daimios nombrados por el Shogunado para encargarse del ceremonial mediante el cual todos los daimios hacían periódicamente juramento de fidelidad al Shogun. Los dos maestros de ceremonias son nobles provincianos, y por ello tienen que pedir instrucciones sobre la etiqueta requerida a un gran daimio de la corte, el noble Kira. Desgraciadamente el servidor más sensato de Asano, Oishi —el héroe del relato—, que hubiera podido aconsejarle prudentemente, se halla en la provincia, y a Asano no se le ocurre ofrecerle un «regalo» suficiente a su importante instructor. Los servidores del otro daimio al que instruye Kira son hombres de mundo y cubren al maestro de ricos regalos. Kira, por tanto, instruye a Asano con mala voluntad e intencionadamente le indica un atuendo totalmente inadecuado para la ceremonia. En el día señalado, Asano se presenta con esta indumentaria, y cuando se da cuenta de la burla de que ha sido objeto saca su espada y hiere a Kira en la frente antes de que logren separarlos. Su virtud como hombre de honor —el *giri* hacia su nombre— le obliga a vengarse

por el insulto de Kira, pero sacar la espada en el palacio del Shogun sería una falta hacia el *chu*. Asano se ha comportado virtuosamente en cuanto al *giri* hacia su nombre, pero solamente puede satisfacer el *chu* matándose, de acuerdo con las reglas del *seppuku*. Se retira a su casa y se viste para el sacrificio, esperando solamente el retorno de su más sabio y fiel servidor, Oishi. Cuando los dos han intercambiado una larga mirada de adiós, Asano, habiéndose sentado en la forma requerida, clava la espada en su vientre y muere por su propia mano. Ningún pariente quiere suceder en su puesto al señor muerto que ha violado el *chu* y caído en desgracia ante el Shogunado y por ello el feudo de Asano es confiscado y sus servidores se convierten en *ronin* sin dueño.

De acuerdo con las obligaciones del *giri*, los servidores samurai de Asano deben hacer *seppuku* en honor a su señor, como él lo ha hecho. Si por el *giri* hacia su señor hicieran lo que él hizo por el *giri* hacia su nombre, esta acción expresaría su protesta por la ofensa de Kira a Asano. Pero Oishi decide secretamente que el *seppuku* es un acto demasiado pequeño para expresar su *giri*. Lo que deben hacer es completar la venganza que su propio señor no había sido capaz de llevar a cabo cuando los servidores le separaron de su encumbrado enemigo. Deben, pues, matar a Kira. Pero esto implica violar el *chu*, ya que Kira está demasiado cerca del Shogunado para que el Estado otorgue a los *ronin* el permiso oficial para realizar su venganza. En los casos más comunes, el grupo que proyectaba vengarse presentaba su plan al Shogunado declarando la fecha límite, antes de la cual debía llevarse a cabo el acto de venganza o abandonar la empresa. Este acuerdo permitía que algunos afortunados pudieran reconciliar sus obligaciones hacia el *chu* y hacia el *giri*. Oishi sabía que ni él ni sus compañeros podían recurrir a esta solución. Así, reúne a los *ronin* que habían sido guerreros samurai de Asano, pero no les comunica su plan de matar a Kira. Había más de trescientos *ronin*, y —según se contaba esta historia en las escuelas japonesas en 1940— todos estaban de acuerdo en cometer *seppuku*. Oishi sabía, sin embargo, que no todos ellos tenían un *giri* ilimitado —en la frase japonesa, «*giri* más sinceridad»—, por lo cual sería difícil confiar en ellos para realizar la peligrosa hazaña de una *vendetta* contra Kira. Con la intención de separar a los que tenían «simplemente» *giri* de aquellos que tenían *giri* más sinceridad utiliza como prueba la repartición de la renta personal de su señor. A los ojos de los japoneses, esta prueba era igual de válida tras tomar la decisión de suicidarse como de no haberlo hecho, ya que quedaban sus familias como posibles beneficiarios. Hay un violento desacuerdo entre los *ronin* sobre en qué basar la división de la propiedad. El mayordomo jefe, que tiene el sueldo más alto de los servidores, dirige la facción que propone dividir la renta en proporción a los ingresos anteriores. Oishi es el jefe de la

facción que quiere dividirla a partes iguales entre todos. Tan pronto como queda establecido cuáles son los *ronin* que tienen «simplemente» *giri*, Oishi muestra su acuerdo con el plan del mayordomo jefe para la partición de la hacienda y permite a aquellos que han ganado que abandonen la compañía. El mayordomo jefe se marcha, y por ello adquiere fama de ser un «samurai perro», «un hombre que no conoce el *giri*» y un réprobo. Oishi juzga que solamente cuarenta y siete de ellos son lo bastante fuertes en *giri* como para hacerles partícipes de su plan de *vendetta*. Estos cuarenta y siete que se unen a él se juramentaron mediante aquel acto para que ni la buena fe, ni afecto alguno, ni tampoco las obligaciones del *gimu* entorpecieran el cumplimiento de su promesa. El *giri* se convierte en su ley suprema. Los cuarenta y siete se hacen un corte en un dedo y se unen en un voto de sangre.

La primera tarea es despistar a Kira. Se dispersan y fingen haber perdido el honor. Oishi frecuenta las casas públicas de menos categoría y se entrega a las peleas más indignas. Bajo el pretexto de su vida disipada se divorcia de su esposa —un paso habitual y completamente justificado para cualquier japonés que se veía a punto de enredarse con la ley, porque así no se le podía atribuir, ni a su mujer ni a sus hijos, ninguna responsabilidad en el acto final—. La esposa de Oishi se separa de él con gran tristeza, pero su hijo se une a los *ronin*.

Todo Tokio especula sobre la *vendetta*. Quienes respetan a los *ronin* están, por supuesto, convencidos de que intentarán matar a Kira. Pero los cuarenta y siete niegan tener semejante intención. Fingen «no saber lo que es *el giri*». Sus suegros, ultrajados por tan deshonrosa conducta, les echan de sus casas y disuelven los matrimonios. Los amigos les ridiculizan. Un día, un amigo íntimo encuentra a Oishi borracho y divirtiéndose con mujeres, e incluso ante este amigo Oishi niega el *giri* hacia su señor. «¿Venganza? —dice—, eso es una tontería. Uno debe disfrutar de la vida. No hay nada mejor que beber y divertirse.» Su amigo no le cree y saca la espada de Oishi de la vaina, esperando que su brillo resplandeciente desmienta lo que ha dicho su dueño, pero la espada está oxidada. Esto le obliga a creerle, y en plena calle le pega una patada al borracho Oishi, escupiendo sobre él.

Uno de los *ronin*, necesitado de dinero para cumplir su parte de la *vendetta*, vendió a su esposa como prostituta. El hermano de ésta, también uno de los *ronin*, descubre que el conocimiento de la *vendetta* ha llegado a oídos de ella y se propone matarla con su propia espada, pensando que con esta prueba de su lealtad Oishi le dejará formar parte de los vengadores. Otro *ronin* mata a su suegro, y aun otro manda a su hermana a servir como criada y concubina a casa del propio Kira para que los *ronin* puedan recibir información desde el interior del palacio y saber cuándo podrán atacar; este acto la obliga a suicidarse una

vez cumplida la venganza, pues ha de reparar mediante la muerte la falta incurrida al simular estar al lado de Kira.

Una noche de nieve, el 14 de diciembre, Kira da una fiesta en la cual se bebe *sake* y los guardias se emborrachan. Los *ronin* atacan la fortaleza, derrotan a los guardias y entran directamente en el dormitorio de Kira. Él no se encuentra allí, pero su cama aún está caliente, y los *ronin* saben que está escondido en alguna parte del recinto. Por fin descubren a un hombre agazapado en una casita destinada a almacenar carbón de leña. Uno de los *ronin* mete su lanza por la pared de la choza, pero al sacarla no hay sangre en ella. Desde luego, la lanza ha atravesado a Kira, pero al ir retirándola él limpió la sangre con la manga de su kimono. Su truco, sin embargo, no le ha valido de nada: los *ronin* le obligan a salir. Declara que no es Kira, sino el mayordomo jefe, pero en ese momento uno de los cuarenta y siete se acuerda de la herida que su señor le hizo a Kira en el palacio de los Shogun. Por esta cicatriz le identifican y exigen que se haga de inmediato el *seppuku*. Él se niega, lo cual demuestra sin ninguna duda que es un cobarde. Con la espada que el propio Asano había empleado para el *seppuku* le cortan la cabeza, le lavan ceremoniosamente y, habiendo concluido su tarea, emprenden una procesión para llevar la espada doblemente ensangrentada y la cabeza cortada al sepulcro de Asano.

Todo Tokio vibra de entusiasmo por la hazaña de los *ronin*. Sus familias y los suegros, que habían dudado de ellos, corren a abrazarles y a rendirles homenaje. Los grandes señores les ofrecen hospitalidad a lo largo de su camino. Ellos siguen hacia el sepulcro y allí colocan no sólo la cabeza y la espada, sino también un mensaje escrito a su señor que todavía se conserva.

Hemos venido hoy aquí a rendir pleitesía [...] No hubiéramos osado presentarnos si no hubiéramos realizado la venganza que tú iniciaste [...] Cada día que esperábamos nos parecía tres otoños [...] Hemos escoltado a mi señor Kira hasta tu tumba. Esta espada, que tú tanto valorabas el año pasado y que nos confiaste, nosotros te la devolvemos ahora. Te rogamos que la aceptes y que golpees la cabeza de tu enemigo una segunda vez y que tu odio se desvanezca para siempre. Ésta es la declaración respetuosa de cuarenta y siete hombres.

Han pagado su *giri*. Pero aún les falta pagar su *chu*. Sólo en la muerte pueden coincidir ambos. Han quebrantado la ley del Estado contra las *vendettas* no declaradas, pero no están en rebeldía contra el *chu*. Lo que se les exigía en nombre del *chu* tenían que cumplirlo, y el Shogunado decreta que los cuarenta y

siete deben hacerse el *seppuku*. Como dicen los libros de lectura japoneses de quinto grado: «Puesto que actuaron en venganza de su señor, la firme rectitud de su *giri* debería servir de ejemplo para todas las generaciones futuras [...] Por esta razón, el Shogunado, tras estudiar el caso, exigió el *seppuku*, una solución que mataría dos pájaros de un tiro».

Es decir, al matarse con sus propias manos, los *ronin* pagaron la suprema deuda con el *giri* y el *gimu*.

Esta epopeya nacional japonesa tiene versiones diferentes. En una versión cinematográfica moderna, el tema inicial del soborno se ha cambiado por el tema sexual: Kira es descubierto haciendo proposiciones a la esposa de Asano y, debido a la atracción que siente por ella, humilla a Asano dándole falsas instrucciones. El soborno, pues, queda eliminado. Pero todas las obligaciones del *giri* se cuentan con detalles que estremecen la sangre. «Por el *giri* abandonaron a sus esposas, dejaron a sus hijos y perdieron (mataron) a sus padres.»

El tema del conflicto entre el *gimu* y el *giri* es la base de muchos otros relatos y películas. Una de las mejores películas históricas se desarrolla en los tiempos del tercer Shogun Tokugawa. Fue nombrado para ocupar este puesto un joven inexperto, y sus cortesanos estaban divididos en dos facciones sobre la sucesión, ya que algunos de ellos apoyaban a un pariente cercano de su misma edad. Uno de los daimios derrotados siguió guardándole rencor, a pesar de la buena administración del tercer Shogun. Esperó la ocasión propicia. Por fin, el Shogun y su séquito le notificaron que iban a hacer un recorrido por ciertos feudos. El daimio tenía a su cargo el entretenimiento del grupo y aprovechó la oportunidad para desquitarse de todos los agravios y cumplir con el *giri* hacia su nombre. Dispuso su casa, en realidad una fortaleza, para el acontecimiento que se avecinaba, cerrando las salidas y dejando todo el edificio sellado. Después la acondicionó para que las paredes y los techos se desplomasen sobre las cabezas del Shogun y su comitiva. Preparó el complot por todo lo alto. El espectáculo fue organizado meticulosamente. Para divertir al Shogun hizo que uno de sus samurai danzara ante él, tras ordenarle que en el momento culminante de la danza clavara su espada en el Shogun. Por el *giri* hacia su daimio, el samurai no podía negarse en manera alguna a cumplir las órdenes. Su *chu* sin embargo, le prohibía levantar la mano contra el Shogun. En la película, la danza describe perfectamente el conflicto. Debe y, al mismo tiempo, no debe hacerlo. Casi llega a clavar la espada, pero no es capaz. A pesar del *giri*, el *chu* es demasiado fuerte. La danza degenera, y el grupo que acompaña al Shogun empieza a desconfiar. Se levantan de sus asientos justamente cuando el daimio, desesperado, ordena la demolición de la casa. Hay peligro de que el

Shogun, aunque haya escapado a la espada del bailarín, perezca entre las ruinas de la fortaleza. En este momento aparece el danzante, que guía al Shogun y a su grupo a través de los pasajes subterráneos para que puedan escapar a salvo. El *chu* ha vencido al *giri*. El portavoz del Shogun, en gratitud, ruega al guía que vaya con ellos a Tokio, rodeado de honores. El guía, sin embargo, se vuelve para mirar la casa que se desploma. «Es imposible – dice –. Me quedo. Es mi *gimu* y mi *giri*.» Entonces los deja y se va a morir entre las ruinas. «Con su muerte ha satisfecho a la vez el *chu* y el *giri*. En la muerte los dos coinciden.»

Los relatos de tiempos antiguos no confieren un lugar central a los conflictos entre las obligaciones y los «sentimientos humanos». En cambio, en los últimos años se ha convertido en tema fundamental. Las novelas modernas hablan del amor y de la bondad, a los que se debe renunciar por el *gimu* y el *giri*, y se tiende no a minimizar esta temática, sino a resaltarla cada vez más. De la misma manera que sus películas de guerra nos parecen propaganda pacifista, estas novelas dan la sensación de reflejar el ruego por una mayor apertura que permita vivir de acuerdo con los dictados del propio corazón. Desde luego, son un testimonio de este deseo. Pero, una y otra vez, cuando los japoneses se refieren a los argumentos de las novelas y películas ven en ellos un significado distinto al que imaginamos nosotros. Nosotros simpatizamos con el héroe porque está enamorado o acaricia alguna ambición personal; ellos lo condenan por débil, por haber dejado que estos sentimientos se interpongan entre él y su *gimu* o *giri*. Los occidentales suelen pensar que es un signo de fuerza rebelarse contra los convencionalismos y elegir la felicidad, a pesar de los obstáculos. Pero en la moral japonesa los fuertes son los que ignoran la felicidad personal y cumplen con sus obligaciones. La fuerza del carácter, piensan ellos, se demuestra en la conformidad, no en la rebelión. Consecuentemente, los argumentos de sus novelas y películas suelen tener en el Japón un significado diferente del que nosotros les damos al contemplarlas con ojos occidentales.

Los japoneses usan el mismo tipo de valoración para juzgar tanto sus propias vidas como las de personas que han conocido. Juzgan que un hombre es débil si presta atención a sus deseos personales cuando están en pugna con el código de obligaciones. Así se evalúa toda clase de situaciones, pero la más opuesta a la ética occidental se refiere a la actitud del hombre hacia su esposa. La esposa sólo ocupa una posición tangencial al «círculo de *ko*», pero sus padres están en el centro de él. Por tanto, su deber es claro. Un hombre de carácter moral fuerte obedece al *ko* y acepta la decisión de su madre de que se divorcie de su esposa. Demuestra ser un hombre aún «más fuerte» si ama a su esposa y ella le ha dado un hijo. Según la expresión japonesa, «el *ko* le hace colocar a su esposa e hijo en la categoría de extraños». Entonces su comportamiento hacia

ellos, en el mejor de los casos, entra en el «círculo del *jin*». En el peor, se convierten en personas que no tienen nada que reclamarle. Incluso aunque un matrimonio sea feliz, la esposa no está situada en el centro de los círculos de las obligaciones. Por esta razón, un hombre no debe poner sus relaciones con ella en el mismo nivel en que están sus sentimientos hacia sus padres o hacia su país. En los años treinta hubo un escándalo general cuando cierto eminente liberal habló en un discurso de lo feliz que era al volver al Japón y mencionó el reencuentro con su esposa como uno de los motivos de su alegría. Debía haber hablado de sus padres, del Fujiyama o de su dedicación a la causa nacional del Japón. A la esposa no le correspondía estar en este mismo nivel.

Los propios japoneses de la era moderna han demostrado no estar de acuerdo con su código moral, que insiste tan firmemente en separar los diferentes niveles y «círculos». Gran parte del adoctrinamiento japonés ha consistido en hacer del *chu* la virtud máxima. Al igual que los estadistas simplificaron la jerarquía poniendo al emperador en la cima, eliminando al Shogun y a los señores feudales, así en el ámbito de la moral se esforzaron en simplificar el sistema de obligaciones reuniendo todas las virtudes menores bajo la categoría del *chu*. Con estas medidas intentaron unificar el país bajo «el culto al emperador» y reducir el atomismo de la ética japonesa. Su deseo era explicar que, al cumplir con el *chu*, uno cumplía con todos sus otros deberes. Querían que fuera la piedra angular de una estructura moral y no un círculo sobre un gráfico.

La declaración mejor y más autorizada sobre este programa es el Rescripto Imperial a los Soldados y Marineros promulgado por el emperador Meiji en 1882. Éste y otro rescripto acerca de la educación son un auténtico evangelio para los japoneses. No hay lugar para libros sagrados en las religiones japonesas. El sintoísmo no tiene ninguno, y los cultos del budismo japonés convierten en dogma su desengaño con los textos, o bien los sustituyen por la repetición de frases como «Gloria a Amida» o «Gloria al Loto del Libro». Los rescriptos Meiji de amonestación son, sin embargo, su libro sagrado. Se leen como un ritual sacro, ante un público silencioso y reverentemente inclinado, y se les trata como si fueran pergaminos sagrados, sacándolos del santuario para ser leídos y volviendo a colocarlos en su sitio, con muestras de respeto, antes de que se retire el público. Algunos hombres elegidos para leerlos se han suicidado por cometer una equivocación al recitar una frase. El Rescripto para Soldados y Marineros se dirigía principalmente a los hombres de las Fuerzas Armadas. Se lo aprendían al pie de la letra y meditaban con recogimiento sobre él durante diez minutos todas las mañanas. Se les leía ritualmente en los días de fiesta más importantes, y también cuando los nuevos reclutas entraban en los cuarteles o

cuando se marchaban los que habían terminado su período de entrenamiento, y en ocasiones similares. Asimismo, se les enseñaba a los muchachos del grado medio escolar y cursos siguientes.

El Rescripto para Soldados y Marineros es un documento de varias páginas. Está cuidadosamente ordenado por temas, y es claro y específico. A un occidental, sin embargo, le parece un extraño rompecabezas. Sus preceptos le parecen contradictorios. La bondad y la virtud son tratadas como metas verdaderas y descritas en términos que los occidentales pueden entender. Pero luego el Rescripto previene a los oyentes de que no sean como los héroes de la antigüedad que murieron deshonrados porque, «perdiendo de vista el verdadero camino del deber público, *tuvieron fe en las relaciones privadas*». Ésta es la traducción oficial y, aunque no es literal, es bastante fiel a las palabras del texto original. «Debéis, pues —continúa el Rescripto—, estar seriamente advertidos mediante estos ejemplos» de los héroes de la antigüedad.

La «advertencia» no es comprensible sin un conocimiento del esquema japonés de obligaciones. El Rescripto entero muestra el propósito oficial de minimizar el *giri* y elevar el *chu*. Ni una sola vez aparece en el texto la palabra *giri* en su sentido más familiar. En lugar de nombrar el *giri* se resalta que hay una Ley Superior, el *chu*, y una Ley Inferior, que consiste en «tener fe en las relaciones privadas». La Ley Superior, se esfuerza el Rescripto en probar, es suficiente para dar validez a todas las virtudes. «La rectitud —dice— es el cumplimiento del *gimu*.» Un soldado que siente el *chu* tiene inevitablemente «un valor auténtico» que significa «colocar la afabilidad ante todo en el trato diario e intentar ganar el amor y el respeto de los demás». Si se cumplen estos preceptos, nos da a entender el Rescripto, no será necesario invocar el *giri*. Las obligaciones que no caen bajo el *gimu* pertenecen a la Ley Inferior, y un hombre no debe someterse a ellas sin antes estudiarlas cuidadosamente.

Si queréis [...] mantener vuestra palabra (en las relaciones privadas) y (también) cumplir con vuestro *gimu* [...] debéis considerar cuidadosamente desde el principio si podréis hacerlo o no. Si [...] os dejáis atar por obligaciones imprudentes, quizá os encontréis en una posición en la que sea imposible avanzar o retroceder. Si estáis convencidos de que no vais a poder cumplir con vuestra palabra y actuar realmente (lo cual acaba de definir el Rescripto como el cumplimiento del *gimu*), sería mejor que abandonaseis vuestro compromiso (privado) en seguida. Desde los tiempos antiguos ha habido repetidos ejemplos de hombres y héroes insignes que, abrumados por la mala fortuna, perecieron, dejando un nombre manchado a la posteridad, sencillamente porque, al esforzarse en

ser fieles a los asuntos inferiores, no supieron discernir entre el bien y el mal respecto a los principios fundamentales o porque, perdiendo de vista el camino verdadero del deber público, fueron fieles a sus relaciones privadas.

Toda esta instrucción sobre la superioridad del *chu* sobre el *giri* está escrita, como dijimos, sin mencionar el *giri*, pero todos los japoneses conocen la frase «No pude obrar correctamente (*gi*) debido al *giri*», y el Rescripto lo parafrasea con las palabras «Si estáis convencidos de que no podréis mantener vuestra palabra (vuestras obligaciones personales) y obrar correctamente...». Con autoridad imperial dice que en una situación semejante un hombre debe abandonar el *giri*, recordando que es una Ley Inferior. La Ley Superior, si él obedece sus preceptos, le seguirá manteniendo virtuoso.

Este libro sagrado dedicado a exaltar el *chu* es un documento básico en el Japón. Es difícil decir, sin embargo, si su detracción indirecta del *giri* ha debilitado el arraigo popular de esta obligación. Los japoneses citan frecuentemente otras partes del Rescripto –«La rectitud es el cumplimiento del *gimu*»; «Se puede realizar cualquier cosa si el corazón es sincero»– para explicar y justificar sus propios actos y los actos de otros. Pero, aunque a menudo sería muy apropiado hacerlo, pocas veces mencionan las amonestaciones contra la fidelidad en las relaciones personales. El *giri* continúa siendo hoy una virtud con gran autoridad, y decir de un hombre que «no sabe lo que es el *giri*» es una de las censuras más duras que se pueden hacer en el Japón.

No es tarea fácil simplificar la ética japonesa mediante la introducción de una Ley Superior, pues los japoneses –y ellos mismos se han jactado frecuentemente de esto– no tienen una virtud generalizada que les sirva como piedra de toque de su buen comportamiento. En la mayoría de las culturas, los individuos se respetan a sí mismos en proporción al grado que hayan alcanzado cualidades tales como la buena voluntad, la capacidad para manejar su dinero o el éxito en las empresas que emprenden. Establecen como meta algún objetivo vital, como la felicidad, el poder sobre los demás, la libertad o el cambio social. Los japoneses tienen códigos más particularistas. Incluso cuando hablan de la Ley Superior –*tai setsu*–, ya sea en los tiempos feudales o en el Rescripto a los Soldados y Marineros, es solamente en el sentido de que las obligaciones hacia alguien situado en un alto puesto jerárquico deben anular las obligaciones hacia otra persona situada en un puesto inferior. Siguen siendo particularistas. Para ellos la Ley Superior no es, como generalmente ha sido para los occidentales,

lealtad a la lealtad en oposición a la lealtad a una persona o a una causa particular.

Cuando el japonés moderno ha intentado colocar una virtud moral suprema por encima de los «círculos», ha elegido habitualmente la «sinceridad». El conde Okuma, al hablar sobre la ética japonesa, dijo que la sinceridad (*makoto*) «es el precepto de todos los preceptos; el fundamento de las enseñanzas morales puede estar implícito en esta única palabra. Nuestro antiguo vocabulario está vacío de términos éticos, excepto por esta palabra, *makoto*»³⁰. Los novelistas modernos que en los primeros años de este siglo celebraron el nuevo individualismo occidental llegaron a sentirse insatisfechos con las fórmulas occidentales e intentaron ensalzar la sinceridad (generalmente *magokoro*) como la única «doctrina» verdadera.

Esta insistencia moral sobre la sinceridad tiene el apoyo del propio Rescripto para Soldados y Marineros. El Rescripto comienza con un prólogo histórico, un equivalente japonés a los prólogos norteamericanos que nombran a Washington, Jefferson y a los Padres Fundadores. En el Japón ese texto llega a su clímax al invocar al *on* y al *chu*: «Nosotros (el emperador) somos la cabeza y vosotros sois el cuerpo. Dependemos de vosotros como de los brazos y de las piernas. Podremos defender nuestro país, y devolver el *on* a nuestros antepasados, sólo si cumplís con vuestras obligaciones».

Siguen luego los preceptos: 1) La virtud suprema es cumplir las obligaciones del *chu*. Un soldado o marinero, por muy experto que sea, es sólo un títere en una crisis si no tiene un *chu* fuerte; una compañía de soldados que no tenga *chu* no es más que un tropel inútil. «Así, no dejéis que las opiniones actuales os lleven por mal camino, *no os mezcléis en política*, sino cumplid el *chu* con sencillez, recordando que el *gi* (la rectitud) es más pesado que una montaña, mientras que la muerte es más ligera que una pluma.» 2) El segundo mandato es observar las apariencias y el comportamiento exterior, es decir, en lo referente al grado en el Ejército. «Considerad las órdenes de los superiores como si fueran directamente emitidas por Nosotros», y tratad a los inferiores con consideración. 3) El tercero es el valor. El verdadero valor está en contraste con «los bárbaros actos sangrientos» y se define como «no despreciar nunca a un inferior ni temer a un superior. Los que aprecian el verdadero valor deben, en sus relaciones diarias, poner en primer lugar la afabilidad e intentar ganar el amor y la estimación de los demás». 4) El cuarto mandato es una prevención

³⁰ Conde Shinenobu Okuma, *Fifty Years of New Japan*. Versión inglesa publicada por Marcus B. Huish, Londres, 1909, II: 37.

contra la «fe en las relaciones privadas», y 5) El quinto es un llamamiento a la frugalidad:

Si no hacéis de la simplicidad vuestra meta, os convertiréis en afeminados y frívolos, y os encariñaréis con una vida lujosa y extravagante; y, por último, os haréis egoístas y sórdidos, y os hundiréis en el grado de mayor vileza, de tal modo que ni la lealtad ni el valor valdrán para salvaros del desprecio del mundo [...] Acosados por la ansiedad de que esto pueda suceder, reiteramos Nuestra prevención.

El párrafo final del Rescripto llama a estos cinco preceptos «el Gran Camino del Cielo y de la Tierra y la ley universal de la humanidad». Son «el alma de nuestros soldados y marinos». Y, a su vez, el «alma» de estos cinco preceptos «es la sinceridad. Si el corazón no es sincero, las palabras y los actos, por buenos que sean, serán simplemente apariencia y no valdrán nada. Si el corazón es sincero, se puede conseguir todo». Los cinco preceptos serán así «fáciles de cumplir». Es típicamente japonés que la sinceridad vaya al final, después de que todas las demás virtudes y obligaciones hayan sido explicadas. Los japoneses no basan la virtud, como hacen los chinos, en los dictados de un corazón benévolo; establecen primero un código de deberes y luego añaden, al final, la necesidad de llevarlos a cabo con todo el corazón, con toda el alma, con toda la voluntad y la inteligencia que uno tiene.

La sinceridad tiene el mismo significado en las enseñanzas de la gran secta budista del Zen. En el gran compendio del Zen elaborado por Suzuki aparece un diálogo entre el discípulo y el Maestro:

MONJE.— Entiendo que, cuando un león ataca a su oponente, sea una liebre o un elefante, hace uso exhaustivo de su poder; le ruego que me explique cuál es este poder.

MAESTRO.— El espíritu de la sinceridad (literalmente, el poder de no-engañar).

La sinceridad, es decir, el no-engañar, significa «entregar el ser entero de uno», técnicamente conocido como «el ser entero en acción»... por lo cual nada se deja en reserva, nada se expresa bajo disfraz y nada se malgasta. Cuando una persona vive así, se dice que es un león de melena dorada, es el símbolo de la virilidad, de la sinceridad, de la entereza del corazón; es divinamente humano.

Ya nos hemos referido de pasada a los significados especiales de la palabra «sinceridad» en japonés. *Makoto* no significa lo mismo que sinceridad en inglés. Significa a la vez mucho menos y mucho más. Los occidentales siempre han comprendido rápidamente que quiere decir mucho menos que en su lenguaje, y a menudo han dicho que cuando un japonés se refiere a la insinceridad de alguien quiere decir solamente que no está de acuerdo con él. Existe cierta verdad en esto, porque al llamar a un hombre «sincero» en japonés no significa que esté actuando «genuinamente» de acuerdo con el amor o el odio, con la determinación o la consternación que predominen en su alma. La clase de aprobación que los norteamericanos expresan al decir «Estaba sinceramente contento de verme», «Le complació sinceramente», les es extraña a los japoneses. Ellos tienen toda una serie de expresiones proverbiales que desdeñan semejante «sinceridad». Dicen en son de burla: «Mira la rana, que cuando abre la boca enseña todo lo que hay dentro de ella»; «Como una granada, que cuando se abre enseña todo lo que hay en su corazón»; es una vergüenza para cualquier hombre «dar rienda suelta a sus sentimientos» porque se «desenmascara». Estas asociaciones con la palabra «sinceridad», que son tan importantes en Estados Unidos, no entran en el significado de la misma en el Japón. Cuando el muchacho japonés acusó al misionero norteamericano de insinceridad, no se le ocurrió pensar que el norteamericano quizá se sentía «genuinamente» asombrado por el proyecto del pobre muchacho de irse a Norteamérica sin tener un céntimo. Cuando en la década pasada los estadistas japoneses acusaban a Estados Unidos e Inglaterra de insinceridad —como hacían constantemente—, no es que pensarán que las naciones occidentales actuaban de forma contraria a sus sentimientos reales. Ni siquiera les acusaban de hipócritas, lo que hubiera sido una acusación menor. De la misma manera, cuando el Rescripto a los Soldados y Marineros dice «la sinceridad es el alma de estos preceptos», no significa que la virtud que ha de regir a todas las demás sea la franqueza, según la cual un hombre actuará y hablará de acuerdo con los dictados de su conciencia. Ciertamente, no quiere decir que esté obligado a ser sincero, por mucho que difieran sus convicciones de las de los demás.

No obstante, *makoto* tiene significados positivos en el Japón, y como los japoneses dan tanto énfasis al papel ético de este concepto, es importante que los occidentales conozcan el sentido en que lo usan. El significado básico de *makoto* está muy bien expresado en el relato de *Los cuarenta y siete ronin*. La «sinceridad» aparece en este cuento como un signo de adición añadido al *giri*. «*Giri* más *makoto*» está en contraste con el «simple *giri*» y significa «*giri* como un ejemplo para las edades eternas». Según la frase japonesa contemporánea, «*makoto* es lo que le da su persistencia». El «le» se refiere, según el contexto, a

cualquier precepto del código japonés o a cualquier actitud que se origina del espíritu nipón.

Su significado en los campos de internamiento japoneses durante la guerra era exactamente igual al que se le da en *Los cuarenta y siete ronin* y demuestra hasta qué punto se lleva la lógica y cuán opuesto puede llegar a ser el significado que le dan los norteamericanos. La acusación habitual de los Issei projaponeses (inmigrantes en Norteamérica nacidos en el Japón) contra los Nisei pro-Estados Unidos (la segunda generación de las familias de inmigrantes) era su falta de *makoto*. En su opinión, los Nisei carecían de esa cualidad anímica gracias a la cual el espíritu japonés –tal como era definido oficialmente en el Japón durante la guerra– «persistía». Los Issei no estaban en absoluto aludiendo a que el pronorteamericanismo de sus hijos fuera hipocresía. Todo lo contrario, pues sus acusaciones de insinceridad eran aún más sentidas cuando los Nisei se alistaron voluntarios en el Ejército de Estados Unidos y a todos era evidente que su apoyo al país de adopción lo provocaba un entusiasmo genuino.

Uno de los significados básicos de «sinceridad» tal como lo usan los japoneses expresa el afán de seguir el «camino» trazado por las normas y el «espíritu japonés». Cualquiera que sea el significado especial que *makoto* tenga en un contexto particular, siempre se puede interpretar como elogio de alguno de los aspectos convenidos de dicho espíritu y como guía aceptada en el terreno de las virtudes. Una vez comprendido el hecho de que la «sinceridad» no tiene el mismo significado que en Norteamérica, es una palabra muy útil que ha de tenerse en cuenta cuando aparezca en los textos japoneses, porque identifica casi indefectiblemente aquellas virtudes positivas a las que los japoneses dan verdadera importancia. *Makoto* se usa constantemente para elogiar a una persona desinteresada, lo cual refleja la dura condena de la ética japonesa contra los que acumulan beneficios. El beneficio –cuando no es consecuencia natural de la jerarquía– se considera resultado de una explotación, y el mediador que ha decidido obtener ganancias valiéndose de su oficio se convierte en el odiado prestamista. De él se dice siempre que «le falta sinceridad». *Makoto* también se utiliza constantemente como término de elogio para un hombre que está libre de pasiones, y esto refleja las ideas japonesas de autodisciplina. Un japonés digno de ser llamado sincero, además, nunca se expone al riesgo de insultar a una persona si no tiene intención de provocar un acto agresivo, y ello refleja el dogma de que un hombre es responsable de las consecuencias marginales de sus actos tanto como del acto mismo. Finalmente, sólo aquel que es *makoto* puede «dirigir a su pueblo», usar sus talentos de modo efectivo y librarse de conflictos psíquicos. Estos tres significados, y muchos

otros, manifiestan con bastante simplicidad la homogeneidad de la ética japonesa; reflejan el hecho de que en el Japón un hombre puede ser eficiente y no tener conflictos solamente cuando se rige por las normas de su código.

La «sinceridad» japonesa, con su pluralidad de significados, no es, pues, la virtud que simplifica la ética japonesa, a pesar del Rescripto y del conde Okuma. No supone un «cimiento» para su moralidad, ni tampoco le da un «alma». Es sólo un exponente que, apropiadamente situado detrás de cualquier número, lo eleva a una potencia más alta. A^2 dará 9 o 159, o b o x , lo mismo da. Y de la misma manera, *makoto* eleva a una potencia más alta cualquier artículo del código japonés. No es, por así decirlo, una virtud aparte, sino el entusiasmo de un fanático por su creencia. A pesar de lo que hayan intentado hacer los japoneses con su código, éste continúa siendo atomístico, y el principio de la virtud es, al igual que antes, equilibrio entre una jugada buena en sí misma y otra que también lo es. Es como si hubieran establecido su ética a semejanza de una partida de *bridge*. El buen jugador es el que acepta las reglas y juega de acuerdo con ellas, y se distingue del mal jugador por el hecho de que es disciplinado en sus cálculos, pudiendo seguir las indicaciones de los otros jugadores con total conocimiento de lo que significan bajo las reglas del juego. Juega, como diría un norteamericano, según el Hoyle*, y hay una serie interminable de detalles que debe tener en cuenta en cada movimiento. Las contingencias que puedan surgir están previstas en las reglas del juego, y el tanteo es acordado previamente. Las buenas intenciones, en el sentido norteamericano, no cuentan.

En cualquier idioma, los contextos en los cuales la gente habla de perder o ganar el respeto a sí misma arrojan luz sobre su concepto de la vida. En el Japón «respetarse a sí mismo» es siempre mostrarse como un jugador generoso. Esto no significa, como ocurre en su uso inglés, adaptarse conscientemente a una norma de conducta digna —no someterse servilmente a otro, no mentir, no levantar falso testimonio—. En el Japón, el autorrespeto (*jicho*) es literalmente «un ser que es sólido», y su opuesto, «un ser que es ligero y flotante». Cuando un hombre dice: «Usted debe respetarse a sí mismo», quiere decir: «Usted debe tener la suficiente astucia como para medir todos los factores que hay en una situación determinada y no hacer nada que pueda ser criticado o que disminuya sus posibilidades de éxito». «Respetarse a sí mismo» implica a veces un comportamiento opuesto al que suscitaría en Estados Unidos. Un empleado dice: «Debo respetarme a mí mismo (*jicho*)», y esto significa no que deba defender sus derechos, sino que ha de callar ante sus jefes cualquier cosa que

* Enciclopedia de reglas para juegos. (N. del T.)

pueda causarle dificultades. «Usted debe respetarse a sí mismo» tuvo este mismo significado también en el sector político. Significaba que «una persona sólida» no podía respetarse a sí misma si se entregaba a algo tan temerario como «pensamientos peligrosos». No implicaba, como en Estados Unidos, que, aunque un pensamiento sea peligroso, el autorrespeto de un hombre le exigiera pensar según sus propios razonamientos y su propia conciencia.

«Debes respetarte a ti mismo», repiten constantemente los padres cuando reprenden a sus hijos adolescentes, y significa que deben respetar los cánones sociales y no defraudar las esperanzas que los demás tienen puestas en ellos. Así, a las jovencitas se les amonesta para que se sienten sin moverse, con las piernas correctamente colocadas, y a los muchachos, para que aprendan a seguir las indicaciones de los demás, «porque ésta es la edad en que va a decidirse vuestro futuro». Si los padres les dicen: «No te comportaste como una persona que se respeta a sí misma», se les reprocha a los hijos por haber cometido alguna incorrección y no porque carecieran del valor suficiente para defender sus derechos.

Un agricultor que no puede pagar su deuda al prestamista dice: «Debería haberme respetado a mí mismo», pero no significa que se acuse de pereza ni de adular servilmente a su acreedor. Significa que debería haber previsto la emergencia y haber tenido más cuidado. Un hombre de cierta categoría en la comunidad se dice: «El respeto a mí mismo requiere esto», y ello no quiere decir que deba cumplir con determinados principios de veracidad y honradez, sino que ha de llevar el asunto teniendo siempre en cuenta la posición de su familia; debe poner todo el peso de su estatus en el asunto.

Un ejecutivo que dice de su firma «Debemos demostrar autorrespeto» se refiere a la necesidad de redoblar la prudencia y la vigilancia. Un hombre que habla sobre la necesidad de vengarse utiliza la frase «Vengarme con autorrespeto», y esto no se refiere a que deba quemar vivo a su enemigo o a cualquier regla moral que tenga la intención de seguir; equivale a decir: «Llevaré a cabo una venganza perfecta», es decir, meticulosamente preparada y teniendo en cuenta todos los factores de la situación. La frase más fuerte que se puede decir en japonés es «Doblar el autorrespeto con el autorrespeto», lo cual significa elevar la cautela a la enésima potencia. Significa no tomar nunca una decisión apresurada, calcular la forma de no utilizar ni más ni menos esfuerzo que el estrictamente necesario para alcanzar una meta.

Todos estos significados de autorrespeto caben dentro de la concepción japonesa de la vida — un mundo en el que hay que moverse con gran cuidado y «según el Hoyle»—. Esta manera de definir el autorrespeto no le permite a un hombre utilizar una coartada para su fracaso basada en las buenas intenciones.

Cada movimiento tiene sus consecuencias, y uno no debe actuar sin tener esto en cuenta. Está bien ser generoso, pero es necesario recordar que quien recibe el favor sentirá que le han obligado a «llevar un *on*». Hay que ser precavido. Se puede criticar a una persona, pero ha de hacerse sólo si se tiene la intención de aceptar todas las consecuencias del reconocimiento del otro. Una burla, como aquella de la que el joven artista acusaba al misionero norteamericano, es inadmisiblemente precisamente porque las intenciones del misionero eran buenas; no tuvo en cuenta el significado completo de su movimiento sobre el tablero de ajedrez. Esto, en opinión japonesa, muestra una carencia absoluta de disciplina.

La firme identificación de la circunspección con el respeto a uno mismo supone, por tanto, el observar atentamente las indicaciones que aparezcan en los actos de los demás y ser muy consciente de que le están juzgando a uno. «Se cultiva el autorrespeto (uno tiene *jicho*) – dicen – debido a la sociedad.» «Si no existiera la sociedad, uno no necesitaría respetarse a sí mismo (cultivar *jicho*).» Éstas son afirmaciones límites sobre la aprobación interna del recto comportamiento y que, al igual que los proverbios populares de muchas naciones, exageran el caso, porque los japoneses, a veces, reaccionan con la misma vehemencia que un puritano ante la acumulación personal de culpabilidad. Pero estas manifestaciones señalan con acierto qué es lo que más preocupa al japonés: para él tiene mayor importancia la vergüenza que la culpa.

En los estudios antropológicos de diferentes culturas es importante hacer una distinción entre aquellas que se basan en el temor a la vergüenza y las que se basan en el miedo a la culpabilidad. Una sociedad que inculca normas absolutas de moralidad y confía en el desarrollo de la conciencia en el hombre es por definición una cultura basada en el miedo a sentir culpa, pero un miembro de una sociedad semejante puede, además, como ocurre en Estados Unidos, sufrir por la vergüenza que siente debido a una torpeza que ha cometido, aunque no sea en modo alguno pecado. Quizá se sienta mortificado por no ir vestido adecuadamente para una ocasión concreta, o por haber dicho algo inoportuno. En una cultura en la que la vergüenza es una de las penalidades más serias, la gente se siente mortificada por actos que a nosotros, por el contrario, nos causarían una sensación de culpabilidad. Este malestar puede ser muy intenso y no se alivia, como la culpabilidad, mediante la confesión y la expiación. Un hombre que ha pecado puede sentir alivio al desahogarse. Este artificio de la confesión ha sido utilizado como nuestra terapia secular y por numerosos grupos religiosos que tienen muy poco en común. Sabemos que alivia. Sin embargo, cuando la vergüenza es el mayor castigo, un hombre no siente alivio exponiendo públicamente su falta, aunque sólo sea ante un confesor. Mientras su mal comportamiento no «se haga

público», no necesita preocuparse y la confesión le parece más bien una forma de buscarse problemas. Las culturas «de la vergüenza» no utilizan la confesión, ni siquiera ante los dioses. Sus ceremonias son más para atraer la buena suerte que para la expiación.

Las verdaderas culturas «de la vergüenza» se apoyan sobre sanciones externas para el buen comportamiento, no sobre una convicción interna de pecado, como en las verdaderas culturas «de culpabilidad». La vergüenza es una reacción ante las críticas de los demás. Un hombre se avergüenza cuando es abiertamente ridiculizado y rechazado, o cuando él mismo se imagina que le han puesto en ridículo. En cualquier caso, es una poderosa sanción. Pero requiere un público, o por lo menos un público imaginario. La culpabilidad, no. En una nación donde el honor significa adaptarse a la imagen que uno tiene de sí mismo, una persona puede sentirse culpable, aunque nadie esté enterado de su mala acción, y posiblemente logre liberarse de la sensación de culpabilidad confesando su pecado.

Los primeros puritanos que se establecieron en Estados Unidos intentaron basar su moral sobre la culpabilidad, y todos los psiquiatras saben los problemas que los norteamericanos contemporáneos tienen con sus conciencias. Pero la vergüenza es una carga cada vez más pesada en Estados Unidos, y la culpabilidad se siente hoy con menos fuerza que en épocas anteriores. En Estados Unidos esto se interpreta como una relajación de la moral. Hay mucho de verdad en ello, pero se debe al hecho de no haberle exigido a la vergüenza que ocupe el lugar de la moralidad. La aguda mortificación personal que acompaña a la vergüenza no la ensartamos en nuestro sistema moral fundamental.

Los japoneses, sí. La incapacidad de seguir las explícitas indicaciones que llevan al buen comportamiento, de lograr un equilibrio entre las obligaciones o de prever contingencias es una vergüenza (*haji*). La vergüenza, dicen, es la raíz de la virtud. Un hombre que es sensible a esto podrá cumplir todas las reglas del buen comportamiento. «Un hombre que sabe lo que es la vergüenza» se traduce a veces como «hombre virtuoso» y otras como «hombre de honor». En la ética japonesa, la vergüenza ocupa el mismo lugar influyente que «una conciencia limpia», «estar a bien con Dios» y evitar el pecado ocupan en la ética occidental. Los japoneses —excepto los sacerdotes que conocen los *Sutras* indios— no están familiarizados con la idea de la reencarnación, que depende de los méritos de uno en esta vida, y, a excepción de algunos conversos cristianos bien instruidos, no creen en el premio o el castigo después de la muerte, ni en un cielo o un infierno.

La primacía de la vergüenza en la vida japonesa significa, como lo significa en cualquier tribu o nación que la siente profundamente, que toda persona ha de estar atenta al juicio de los demás sobre sus actos. Con sólo imaginar cuál será el veredicto, orienta su comportamiento en esa dirección. Cuando todo el mundo juega siguiendo las mismas reglas y se apoya mutuamente, el japonés se siente despreocupado y cómodo. Juegan con fanatismo cuando se trata de cumplir la «misión» del Japón. Pero son especialmente vulnerables cuando intentan exportar sus virtudes a países extranjeros, donde sus normas formales sobre el buen comportamiento se derrumban. Fracasaron en su misión de «buena voluntad» a Asia, y su resentimiento ante la actitud mostrada hacia ellos por los chinos y los filipinos fue, desde luego, sincero.

También muchos japoneses que han venido a Estados Unidos para estudiar o por razones de negocios, sin dejarse influir por sentimientos nacionalistas, a menudo han sentido profundamente el «fracaso» de su cuidadosa educación al intentar vivir en un mundo menos rígidamente estructurado. Sus virtudes, pensaban, no eran muy exportables. Y no se refieren al lugar común de que es muy difícil para cualquier hombre cambiar de cultura. Intentan decir algo más, y a veces comparan las dificultades de su propia adaptación a la vida norteamericana con las dificultades menores de chinos y siameses que han conocido. El problema específico japonés, como ellos lo ven, es que han sido educados para confiar en una seguridad que depende de que los demás reconozcan los matices implicados en el cumplimiento de un código. Cuando los extranjeros no se percatan de estos cánones sociales, el japonés se siente perdido. Intentan encontrar unos cánones sociales igualmente meticulosos que rijan la vida de los occidentales; y cuando no los encuentran, algunos sienten cólera y otros miedo.

Nadie ha descrito mejor las experiencias vividas en una cultura menos exigente que la propia que la señorita Mishima en su biografía, *My Narrow Isle*³¹. Había intentado ansiosamente venir a una universidad norteamericana y consiguió vencer la resistencia de su familia, muy tradicional, a aceptar el *on* de una beca norteamericana. Fue a Wellesley. Los profesores y las chicas — dijo — eran enormemente amables, pero esto complicó aún más las cosas.

Mi orgullo por la perfección de mis modales, una característica universal de los japoneses, fue amargamente herido. Estaba irritada conmigo misma por no saber comportarme correctamente aquí y también porque todo

³¹ Mishima, Sumie Seo: *My Narrow Isle*, 1941, p 107.

cuanto me rodeaba parecía burlarse de mi educación anterior. A excepción de esta vaga, pero profunda sensación de irritación, no había ninguna otra emoción dentro de mí.

Se sentía

un ser caído de otro planeta con sentidos y sentimientos que no servían para nada en este otro mundo. Mi educación japonesa, que requiere que cada movimiento del cuerpo sea elegante y que cada palabra se ajuste a una etiqueta, me hizo extremadamente susceptible y consciente de mí misma en este ambiente, en el que me encontraba completamente a ciegas, socialmente hablando.

Dos o tres años después empezó a sentirse cómoda y a aceptar las gentilezas que le ofrecían. Los norteamericanos, pensó, se comportaban con lo que ella llama «refinada familiaridad». Pero «la familiaridad había sido arrancada de mí, como si fuera una impertinencia, cuando tenía tres años».

La señorita Mishima compara a las jóvenes japonesas con las chinas que conoció en Norteamérica, y sus comentarios nos muestran cuán distintamente les afectó Estados Unidos. Las muchachas chinas tenían

una compostura y una sociabilidad que no eran frecuentes en las japonesas. Estas jóvenes chinas de la clase alta me parecían ser las criaturas más educadas del mundo, poseedoras todas y cada una de ellas de una elegancia rayana en la majestuosidad y actuando como si fueran las verdaderas dueñas del universo. Su audacia y soberbia compostura, ni siquiera turbadas por esta gran civilización de la maquinaria y la velocidad, contrastaban grandemente con la timidez y la hipersensibilidad de nosotras las japonesas. Todo ello era señal de que existía alguna diferencia fundamental en la educación social.

La señorita Mishima, al igual que muchos otros japoneses, se sentía como un jugador de tenis experto a quien inscriben en un torneo de *croquet*. Su calidad de experto no contaba. Sentía que lo que había aprendido no podía utilizarlo en su nuevo ambiente. La disciplina a la que había sido sometida era inútil; los norteamericanos vivían perfectamente sin ella.

Sin embargo, una vez que los japoneses han aceptado, aunque sólo sea hasta cierto grado, las reglas menos codificadas que rigen el comportamiento en Estados Unidos encuentran difícil imaginar que puedan adaptarse de nuevo a

las restricciones de su antigua vida en el Japón. A veces se refieren a él como a un paraíso perdido, a veces como a un «arnés», otras como a una «prisión» o como a «una maceta pequeña» que contiene un árbol enano. Mientras las raíces del pino en miniatura se mantuvieron dentro de los confines de la maceta, el resultado era una obra de arte que añadía a la belleza de un jardín encantador. Pero una vez plantado en tierra abierta, el pino nunca puede ser devuelto a la maceta. Ellos sienten que ya no pueden volver a ser un ornamento en ese jardín japonés. Ya no reunirían las condiciones. Han experimentado, en su forma más aguda, el dilema japonés de la virtud.

11. La autodisciplina

La disciplina impuesta por determinada cultura a sus miembros casi siempre suele parecerles superflua a los observadores de otros países. Las técnicas disciplinarias son bastante claras en sí mismas, pero ¿por qué tomarse la molestia?, ¿por qué castigarse voluntariamente, o dedicarse a la contemplación del ombligo, o no gastar nunca el propio capital? ¿Por qué dedicarse a cualquiera de estas formas de austeridad y, sin embargo, no controlar en absoluto otros impulsos que para los extraños son verdaderamente importantes y en su opinión requieren ser educados? Cuando el observador extranjero pertenece a un país donde no existen métodos técnicos de autodisciplina y se encuentra entre una gente que se apoya fuertemente en ellos, lo más probable es que existan malentendidos.

En Estados Unidos los métodos técnicos tradicionales de autodisciplina están relativamente subdesarrollados. El supuesto norteamericano es que un hombre, tras analizar qué posibilidades tiene en la vida, se disciplinará a sí mismo, si es necesario, para alcanzar la meta elegida. Que lo haga o no dependerá de su ambición, de su conciencia o de su «habilidad instintiva para el trabajo», como lo llamaba Veblen. Puede ser que acepte un régimen estoico para poder jugar en un equipo de fútbol y que abandone toda comodidad para convertirse en un músico o para tener éxito en sus negocios. Quizá evite lo malo y lo frívolo por imposición de su conciencia. Pero en Estados Unidos la autodisciplina en sí, en cuanto educación técnica, no es algo que se enseñe como la aritmética, aparte de su aplicación en un caso particular. Semejantes técnicas —cuando se dan en Estados Unidos— las importan ciertos líderes de cultos llegados de Europa, o los Swamis que enseñan prácticas hindúes. Incluso la autodisciplina religiosa de la meditación y el rezo, como la enseñaron y

practicaron Santa Teresa o San Juan de la Cruz, apenas existe hoy en Estados Unidos.

El supuesto japonés, sin embargo, es que un muchacho que va a examinarse de grado medio, un hombre que lucha en un combate de esgrima o una persona que simplemente vive la vida de un aristócrata necesitan una autodisciplina, aparte de la educación específica que les es necesaria para desempeñar su función determinada. No importa cuántos datos se haya metido en la cabeza para el examen, ni cuán experto sea con la espada, ni cuán meticuloso para las normas de la etiqueta —han de poner a un lado los libros, la espada y las reuniones y emprender una clase especial de entrenamiento—. No todos los japoneses se someten a un entrenamiento esotérico, por supuesto, pero, incluso para aquellos que no lo hacen, la fraseología y la práctica de la autodisciplina ocupan un destacado lugar en la vida. Los japoneses de todas las clases se juzgan a sí mismos y a los otros por medio de todo un sistema de conceptos que dependen de su noción del autocontrol y autodominio técnicos generalizados.

Sus conceptos de autodisciplina se pueden dividir de forma esquemática entre aquellos que proporcionan competencia y los que dan algo más. A este algo más le llamaré maestría. Los dos grupos están separados en el Japón y persiguen diferentes resultados en la psique humana, tienen distinta razón de ser y se reconocen por signos diferentes. Muchos ejemplos del primer tipo —competencia autodisciplinaria— han sido ya descritos. El oficial del Ejército que tuvo a sus soldados ocupados en maniobras durante sesenta horas permitiéndoles sólo diez minutos para dormir tan sólo pretendía suscitar en ellos un comportamiento competente al afirmar que «ellos sabían dormir, lo que necesitaban era aprender cómo mantenerse despiertos», a pesar de que a nosotros nos parezca exigir demasiado. Expresaba un principio aceptado de la economía psíquica japonesa según el cual la voluntad debe regir al cuerpo, susceptible hasta un grado casi infinito de ser perfeccionado y, por otra parte, exento de leyes para su bienestar que el hombre haya de respetar por su propio bien. Toda la teoría japonesa acerca de los «sentimientos humanos» descansa sobre este supuesto. Cuando se trata de un asunto realmente serio en la vida, las exigencias del cuerpo, por muy esenciales que sean para la salud, y por más que se acepten y cultiven en otros momentos, deben ser drásticamente subordinadas. Sea cual sea el precio de la autodisciplina un hombre debe manifestar el «espíritu japonés» a toda costa.

Sin embargo, esta forma de expresarlo altera los supuestos japoneses, ya que «la autodisciplina al precio que sea» significa en el uso ordinario norteamericano casi la misma cosa que «abnegación al precio que sea», y a

menudo también «a costa de cualquier frustración personal». La teoría norteamericana de la disciplina —ya sea impuesta desde afuera o inyectada desde dentro por una conciencia censora— es que desde la niñez los hombres y las mujeres tienen que convertirse en seres sociales mediante la disciplina, aceptada libremente o impuesta por una autoridad, pero supone una frustración. El individuo se resiente de esa represión de sus deseos. Es un sacrificio, e inevitablemente se despiertan en él emociones agresivas. Esta opinión no es sólo la de muchos psicólogos profesionales de Norteamérica. Es también la filosofía que cada generación aprende de sus padres en el hogar, y por ello el análisis de los psicólogos tiene mucho de verdad aplicado a nuestra propia sociedad. Un niño «tiene» que irse a la cama a cierta hora, y por esta actitud de sus padres aprende que ir a la cama es una frustración. En infinitos hogares, el niño expresa su resentimiento oponiéndose furiosamente a lo que se le exige. Ya se ha convertido en un joven norteamericano adoctrinado que considera el dormir como algo que una persona «tiene que hacer» y se rebela contra ello. También su madre ordena que «tiene» que comer ciertas cosas. Sean copos de avena, espinacas, pan o zumo de naranja, el niño norteamericano aprende a elevar su protesta contra comidas que «tiene» que comer. Saca la conclusión de que la comida que «es buena para él» no es la que tiene buen sabor. Esta costumbre norteamericana es desconocida en el Japón, como también lo es en algunas naciones occidentales —por ejemplo, en Grecia—. En Estados Unidos convertirse en adulto significa emanciparse de las frustraciones de la comida. Una persona mayor puede comer las cosas que tienen buen sabor en lugar de aquellas que le convienen.

Estas ideas acerca del sueño y de la comida son, sin embargo, pequeñeces en comparación con toda la concepción occidental acerca de la abnegación. En el sistema normal de Occidente, los padres se sacrifican por su prole, las esposas sacrifican las carreras por sus maridos y los maridos sacrifican su libertad para convertirse en el sostén de la familia. Difícilmente podrían concebir los norteamericanos que en algunas sociedades los hombres y mujeres no reconocen la necesidad del sacrificio personal. Y, sin embargo, es cierto. En sociedades de este tipo, la gente habla de lo encantadores que son los hijos, afirman que las mujeres prefieren el matrimonio a cualquier otro estado y que un hombre que trabaja para sostener a su familia no hace sino dedicarse a su ocupación predilecta, la de cazador o jardinero. ¿Por qué hablar de sacrificio? Cuando la sociedad acentúa estas interpretaciones y permite que la gente viva de acuerdo con ellas, la noción de sacrificio quizá apenas exista. Las cosas que en Estados Unidos hace una persona por los demás «sacrificándose» en otras culturas están consideradas como intercambios recíprocos. Son inversiones que

más tarde serán devueltas, o devoluciones de valores ya recibidos. En tales países no es posible que incluso las relaciones entre padre e hijo tengan este mismo carácter, y lo que el padre hace por el hijo durante la infancia de éste lo hará el hijo por el padre en su ancianidad, e incluso después de su muerte. Toda relación de negocios se basa en contratos tradicionales que si bien aseguran una equivalencia en cuanto a los bienes negociados, también suelen obligar a una de las dos partes a ofrecer protección a la otra, que a su vez se convierte en servidor. Si los beneficios de ambas partes se consideran ventajosos, ninguna de las partes estima que sus deberes son un sacrificio.

En el Japón los servicios prestados a otros requieren, por supuesto, la reciprocidad tanto de bienes como de responsabilidades complementarias, que se intercambian por orden de importancia. Así, pues, el lugar que el sacrificio personal ocupa en la moral es muy diferente del que ocupa en Estados Unidos. Los japoneses siempre han objetado particularmente contra las enseñanzas de los misioneros cristianos sobre el sacrificio. Arguyen que un hombre bueno no debe pensar que cuanto hace por los demás supone una frustración para él. «Cuando hacemos cosas que ustedes consideran sacrificios —me dijo un japonés— es porque deseamos dar o porque es bueno dar. No nos autocompadecemos. Aunque tengamos que renunciar a mucho por los demás, no pensamos que el hecho de dar nos eleve espiritualmente, ni que debamos ser “recompensados” por ello.» Un pueblo como el japonés, que ha organizado su vida en torno a obligaciones recíprocas tan elaboradas, naturalmente considera el autosacrificio como incongruente. Se entregan completamente cuando han de cumplir obligaciones difícilísimas, pero la norma tradicional sobre reciprocidad les impide sentir la compasión y satisfacción de sí mismos que surge tan fácilmente en países más individualistas y competitivos.

Los norteamericanos, para comprender las prácticas habituales de autodisciplina de los japoneses, hemos de hacer una especie de intervención quirúrgica sobre nuestra idea de «autodisciplina». Debemos cortar las adherencias del «autosacrificio» y la «frustración» que se han apiñado en torno a semejante idea en nuestra cultura. En el Japón uno se autodisciplina para ser un buen jugador, y la actitud japonesa es que se emprende ese entrenamiento con la misma falta de conciencia de sacrificio que el hombre que juega al *bridge*. El entrenamiento, por supuesto, es estricto, pero esto es inherente a la naturaleza de las cosas. El niño nace feliz, pero sin la capacidad de «saborear la vida». Sólo mediante el entrenamiento mental (o autodisciplina, *shuyo*) puede un hombre o una mujer conseguir vivir plenamente y «saborear» la vida. La autodisciplina «desarrolla el abdomen (el lugar del control)», engrandece la vida.

La autodisciplina «competente» en el Japón se basa en el razonamiento de que permite a un hombre orientar mejor su propia vida. Cualquier impaciencia que sienta al principio del entrenamiento pasará, dicen, porque con el tiempo o le gustará o lo dejará. El aprendiz desempeñará adecuadamente su oficio, el niño aprenderá *judo* (*jujitsu*), la joven esposa se adaptará a las exigencias de su suegra; pero es bastante comprensible que en las primeras etapas del entrenamiento un hombre o una mujer no acostumbrados a las nuevas exigencias deseen librarse del *shuyo*. Quizá escuchen de labios de sus padres lo siguiente: «¿Qué quieres? Es necesario un poco de entrenamiento para saborear la vida. Si lo abandonas y no te entrenas en absoluto, como consecuencia natural de ello no serás feliz. Y si esto llegara a suceder, yo no estaría muy dispuesto a protegerte contra la opinión pública». *Shuyo*, en la frase que ellos emplean tan a menudo, limpia «la herrumbre del cuerpo». Hace de un hombre una espada brillante y afilada, que es, por supuesto, lo que desea ser.

Toda esta insistencia en afirmar que la autodisciplina deriva en ventaja propia no significa que los actos extremos exigidos a menudo por el código japonés no sean en realidad graves frustraciones y que tales frustraciones no se conviertan en impulsos agresivos. Esta distinción la entienden los norteamericanos cuando se refiere a los juegos y deportes. El campeón de *bridge* no se queja del sacrificio que le supone aprender a jugar bien, no pone la etiqueta de «frustración» al tiempo que ha tenido que dedicar para convertirse en un experto. Sin embargo, los médicos afirman que, en algunos casos, la gran atención que se requiere cuando un hombre está jugando por una apuesta de gran importancia o en un campeonato guarda relación con las úlceras estomacales y una tensión excesiva. Lo mismo le ocurre a la gente en el Japón. Pero la norma de la reciprocidad y la convicción japonesa de que la autodisciplina redundaba en beneficio propio hacen que a ellos les parezcan fáciles muchos actos que resultarían insoportables para los norteamericanos. Los japoneses dan mucha más importancia al comportamiento «competente» y se permiten menos excusas que los norteamericanos. No suelen descargar las insatisfacciones de su vida sobre cabezas de turco con tanta frecuencia como los norteamericanos, ni se entregan tan a menudo a la autocompasión debido a que, por una causa u otra, no tienen lo que los norteamericanos llaman una felicidad media. Han sido educados para prestar mayor atención a la «herrumbre del cuerpo» de lo que es corriente entre los norteamericanos.

Más allá y por encima de la autodisciplina «competente» se encuentra el plano de la «maestría». Las técnicas japonesas de este último tipo no han sido expuestas de modo muy inteligible para los lectores occidentales por los autores japoneses que han escrito sobre el tema, y los estudios occidentales que se han

ocupado especialmente de este asunto a menudo han sido muy despectivos al hablar de ellas. En ocasiones las han llamado «excentricidades». Cierta erudito francés ha escrito que son «un desafío al sentido común» y que la más grande de las sectas disciplinarias, el culto Zen, es «una sarta de solemnes disparates». Los propósitos que las técnicas intentan cumplir no son, sin embargo, impenetrables, y toda esta cuestión arroja considerable luz sobre la economía psíquica japonesa.

Hay una larga serie de palabras japonesas para definir el estado mental que el experto en autodisciplina debe lograr. Algunos de estos términos se aplican a los actores, otros a los devotos religiosos, a los esgrimidores, a los oradores, a los pintores y a los maestros de la ceremonia del té. Todos tienen el mismo sentido general, y yo emplearé solamente la palabra *muga*, que es la que se emplea en el budismo Zen, el culto floreciente de la clase alta. La descripción de este estado de maestría es que denota aquellas experiencias, ya sean seculares o religiosas, donde «no existe la más mínima ruptura» entre la voluntad del hombre y sus actos. Una descarga eléctrica pasa directamente del polo positivo al negativo. La gente que no ha conseguido la maestría tiene algo parecido a una barrera de no conducción que se interpone entre la voluntad y el acto. Ellos lo llaman el «yo observador», el «yo que se interfiere»; y cuando esta barrera ha sido eliminada mediante diversas formas de entrenamiento, el experto pierde todo sentido de «estar haciendo algo». El circuito corre libremente. El acto se hace sin esfuerzo, es «unilateral». La acción reproduce completamente el cuadro que el actor se había dibujado en su mente.

En el Japón todo tipo de personas busca esta clase de «maestría». Sir Charles Eliot, la gran autoridad inglesa sobre el budismo, nos habla de una colegiala que se dirigió

a un conocido misionero en Tokio y le dijo que quería convertirse al cristianismo. Cuando le preguntaron cuál era la razón replicó que su gran deseo era subir a un aeroplano. Al instarle a explicar la conexión entre los aeroplanos y el cristianismo replicó que le habían dicho que antes de subir a un avión debía tener una mente muy tranquila y muy regulada y que esta clase de mente sólo se adquiere mediante el entrenamiento religioso. Ella pensó que entre las religiones, probablemente la mejor era la cristiana, y por eso había acudido a recibir sus enseñanzas³².

³² Eliot, Sir Charles: *Japanese Buddhism*, p. 286.

Los japoneses no solamente relacionan el cristianismo y los aeroplanos; también ven una relación entre el entrenamiento para lograr «un espíritu tranquilo y bien regulado» y, por ejemplo, un examen de pedagogía, o el arte de la oratoria, o la carrera de un estadista. Las técnicas de entrenamiento para la unilateralidad les parecen una ventaja incuestionable en casi todas las tareas.

Muchas civilizaciones han desarrollado técnicas de este tipo, pero los objetivos y los métodos japoneses tienen un marcado carácter propio. Esto tiene especial interés, ya que muchas de las técnicas provienen de la India, donde se las conoce con el nombre de yoga. Las técnicas japonesas de auto-hipnotismo, concentración y control de los sentidos todavía muestran relación con las prácticas indias. Se insiste igualmente en la ausencia de todo pensamiento, en la inmovilidad del cuerpo, en repetir millares de veces una misma frase, en concentrarse en un símbolo elegido. Incluso se sigue usando la terminología empleada en la India. Aparte de estos puntos, sin embargo, la versión japonesa tiene poco en común con la hindú. En la India el yoga es un culto de extremo ascetismo. Y es una vía para librarse del ciclo de las reencarnaciones. El hombre no tiene otra salvación más que ésta, la liberación o *nirvana*, y el obstáculo en su camino son los deseos humanos, que pueden ser eliminados mediante la abstinencia, la humillación y la búsqueda del sufrimiento físico. Con estos medios un hombre puede llegar a la santidad y lograr la espiritualidad y la unión con lo divino. El yoga es una manera de renunciar al mundo de la carne y escapar de la monotonía que produce la futilidad humana. Es también una manera de conseguir poderes espirituales. El viaje hacia la meta de cada uno es tanto más rápido cuanto más riguroso es el ascetismo.

Semejante filosofía le es extraña al Japón, y aunque es una nación budista, las ideas de transmigración y de nirvana nunca han formado parte de la fe budista del pueblo. Estas doctrinas han sido personalmente aceptadas por algunos sacerdotes budistas, pero nunca han afectado ni a las costumbres ni al pensamiento popular. En el Japón no se evita la muerte de un animal o un insecto por miedo a matar un alma humana transmigrada, y las ceremonias funerarias japonesas, así como los rituales del nacimiento, están libres de toda noción referente al ciclo de reencarnaciones. La transmigración no forma parte del pensamiento japonés. La idea del nirvana no sólo no significa nada para la gente en general, sino que los mismos sacerdotes la han modificado hasta hacerla desaparecer. Los sacerdotes eruditos afirman que un hombre que ha sido «iluminado» (*satori*) ya está en el nirvana; el nirvana está en el tiempo, en el presente, y un hombre «ve nirvana» en un pino o en un pájaro salvaje. Los japoneses se han desinteresado siempre de las fantasías sobre un mundo del más allá. Su mitología habla de dioses, pero no de la vida de los muertos.

Incluso han rechazado las ideas budistas de recompensas y castigos diferenciales después de la muerte. Cualquier hombre, incluso el campesino más insignificante, se convierte en un Buda cuando muere; la misma palabra empleada en las lápidas conmemorativas de los santuarios caseros es «los Budas». Ningún otro país budista emplea un lenguaje semejante, y cuando una nación habla tan audazmente de sus muertos es bastante comprensible que no acepte una meta tan difícil como el alcance del nirvana. Un hombre que se convierte en un Buda no necesita proponerse como meta la cesación total mediante la mortificación de la carne durante toda la vida.

Igualmente extraña les es a los japoneses la doctrina de que la carne y el espíritu son irreconciliables. El yoga es una técnica para eliminar el deseo, y el deseo tiene su asiento en la carne. Pero los japoneses no tienen este dogma. «Los sentimientos humanos» no pertenecen al «mal», y gozar de los placeres de los sentidos forma parte de la sabiduría. La única condición es que sean sacrificados a los deberes serios de la vida. Este principio se lleva a su extremo lógico en la versión japonesa del culto yoga; no sólo ha eliminado el sufrimiento físico, sino que tampoco es un culto ascético. Incluso los «iluminados», a pesar de llamarse ermitaños, solían establecerse cómodamente, con sus mujeres e hijos, en algún lugar agradable del país. La compañía de sus esposas e incluso el nacimiento de hijos eran considerados como totalmente compatibles con su santidad. En la más popular de todas las sectas budistas los sacerdotes se casan y fundan una familia. El Japón nunca ha aceptado fácilmente la teoría de que la carne y el espíritu son incompatibles. La santidad de los «iluminados» consistía en la meditación autodisciplinaria y en su simplificación de la vida, no en llevar ropa sucia, o en cerrar los ojos a las bellezas de la naturaleza o los oídos a los instrumentos de cuerda. Es muy corriente que estos santos hombres llenen sus días componiendo elegantes versos, celebrando el ritual de la ceremonia del té y «contemplando» la luna y los cerezos en flor. El culto Zen incluso ordena a sus devotos evitar «las tres insuficiencias: insuficiencia de vestidos, de alimento y de sueño».

El último principio de la filosofía yoga es también desconocido en el Japón: el que dice que las técnicas del misticismo que ella enseña transportan al devoto hasta una unión extática con el universo. Dondequiera que las técnicas del misticismo han sido practicadas, ya sea por pueblos primitivos, por derviches mahometanos, por yoguis de la India o por cristianos medievales, existe la opinión, casi unánime entre las personas que se han entregado a ellas, de que se llega a una «unión con la divinidad» y se experimenta un éxtasis que «no es de este mundo». Los japoneses tienen las técnicas del misticismo sin tener éste, aunque no significa que no logren el trance. Lo consiguen, pero

incluso este trance lo consideran como una técnica preparatoria para la «unilateralidad». No lo describen como éxtasis. El culto Zen no afirma, como hacen los místicos de otros países, que los sentidos estén en suspenso durante el trance, dicen que los «seis» sentidos llegan mediante esta técnica a una condición de agudeza extraordinaria. El sexto sentido se encuentra en la mente, y el entrenamiento lo sitúa por encima de los cinco ordinarios; pero el gusto, el tacto, la vista, el olfato y el oído se entrenan también durante el trance. Uno de los ejercicios del Zen practicados en grupo consiste en percibir pasos sin ruido y poder seguirlos con exactitud mientras van de un lugar a otro, o distinguir los olores tentadores de los alimentos – preparados a propósito – sin que se rompa el trance. Oler, ver, oír, tocar y gustar ayuda al «sexto sentido», y en este estado se aprende a tener «a todos los sentidos en alerta».

Es un entrenamiento muy poco usual en cualquier culto que experimenta con lo extrasensorial. Incluso en trance, estos devotos del Zen no intentan salirse de sí mismos, sino utilizando la frase que Nietzsche emplea al hablar de los antiguos griegos, «continuar siendo lo que son y conservar el nombre de ciudadano». Hay muchas descripciones vívidas sobre este punto en los testimonios que han dejado los grandes maestros japoneses del budismo. Uno de los mejores es el de Dogen, el gran fundador del culto Soto del Zen en el siglo XIII, culto que sigue siendo el mayor y más influyente de todos. Hablando de su propia iluminación (*satori*), dijo: «Me di cuenta únicamente de que mis ojos estaban horizontales sobre mi nariz perpendicular [...] En ello no hay nada misterioso (en la experiencia Zen). El tiempo pasa de modo natural, el sol asciende por el Este y la luna se pone por el Oeste»³³. Tampoco afirman los escritos del culto Zen que la experiencia del trance proporcione mayor poder que el de la autodisciplina. «El yoga pretende que se pueden adquirir diversos poderes sobrenaturales mediante la meditación – escribe un budista japonés –, pero el Zen no dice cosas tan absurdas»³⁴.

Los japoneses, de este modo, eliminan los supuestos en los que se basan las prácticas del yoga en la India. El Japón, por ese amor vital de lo finito que nos recuerda a los antiguos griegos, considera las prácticas técnicas del yoga como autoentrenamiento para la perfección, el medio a través del cual un hombre puede conseguir aquella «maestría» gracias a la cual no existe la más mínima discordia entre el hombre y sus actos. Es un entrenamiento para conseguir eficiencia y confianza en uno mismo. Sus recompensas se cosechan aquí y ahora, porque permite a un hombre enfrentarse a cualquier situación

³³ Nukariya, Kaiten: *The Religion of the Samurai*, Londres, 1913, p. 197.

³⁴ *Ibid.*, p. 194.

empleando el esfuerzo justo, sin pasarse ni quedarse corto, y le da un control de su mente, que de otro modo vacilaría, para que ningún peligro físico externo ni ninguna pasión interna le aparten de su meta.

Semejante entrenamiento es, por supuesto, tan valioso para un guerrero como para un sacerdote, y fueron precisamente los guerreros del Japón los que hicieron suyo el culto Zen. Es muy difícil encontrar fuera del Japón el empleo de técnicas del misticismo que no busquen como recompensa la experiencia de la consumación mística y que han sido adoptadas por guerreros para entrenarse en la lucha de cuerpo a cuerpo. Sin embargo, así ha ocurrido en el Japón desde los primeros tiempos de la influencia del Zen. El gran libro del fundador japonés Ei-sai, del siglo XII, se llamaba *La protección del Estado mediante la propagación del Zen*, y el Zen ha entrenado a guerreros, estadistas, maestros de esgrima y estudiantes universitarios para alcanzar metas bastante mundanas. Como dice Sir Charles Eliot, nada en la historia del culto Zen en China anunciaba su futuro papel como disciplina militar en el Japón.

El Zen se ha convertido en algo tan japonés como las ceremonias del té o los dramas No. Habría sido de esperar que en un período turbulento como fueron los siglos XII y XIII esta doctrina mística y contemplativa, que encuentra la verdad no en escrituras sagradas, sino en la experiencia inmediata del espíritu humano, hubiera florecido en los seguros puertos de los refugios monásticos, entre quienes habían dejado las tempestades del mundo, pero no que fuera aceptada como regla favorita de vida por la clase militar. Sin embargo, así sucedió³⁵.

Muchas sectas japonesas, tanto budistas como sintoístas, han dado gran importancia a las técnicas místicas de la contemplación, el autohipnotismo y el trance. Algunas de ellas, sin embargo, ven en el resultado de este entrenamiento pruebas de la gracia de Dios y basan su filosofía en el *tariki* o 'ayuda de otro', es decir, de un dios benigno. Otras, entre las cuales el Zen es el ejemplo máximo, se apoyan sólo sobre la «autoayuda», *jiriki*. La fuerza potencial —según enseñan— está dentro de uno mismo, y solamente mediante el propio esfuerzo puede aumentar. Los samurai japoneses encontraron esta teoría a su gusto, y como monjes, estadistas o educadores —pues asumían todos estos papeles— empleaban las técnicas del Zen para reforzar su severo individualismo. Las enseñanzas del Zen, por otra parte, eran explícitas en exceso.

³⁵ Eliot, *op. cit.*, p. 186.

El Zen sólo busca la luz que el hombre puede encontrar en sí mismo. No tolera ningún obstáculo en esta búsqueda. Aparta todo obstáculo de tu camino [...] Si en tu camino se interpone Buda, ¡mátale! Si se interponen los patriarcas, ¡mátales! Si se interponen los santos, mátalos a todos. Ésta es la única forma de llegar a la salvación³⁶.

El que busca la verdad no puede aceptar nada de segunda mano, ni las enseñanzas de Buda, ni las escrituras, ni cualquier teología. «Los doce capítulos del canon budista son un trozo de papel.» Uno puede sacar provecho de su lectura, pero ello no tiene nada que ver con el relámpago que surge en el alma y que es lo único que proporciona la «iluminación». En un libro del Zen de diálogos, un novicio pide a un sacerdote que comente los Sutra del Loto de la Buena Ley. El sacerdote le hace una brillante exposición, y el oyente dice descarnadamente: «Pues yo pensé que los sacerdotes Zen desdeñaban los textos, las teorías y los sistemas de explicaciones lógicas». «El Zen –replicó el sacerdote– no consiste en no saber nada, sino en la creencia de que *el conocimiento* está fuera de todos los textos, de todos los documentos. Tú no me dijiste que querías *conocer*, sino solamente que querías una explicación del texto»³⁷.

El entrenamiento tradicional que impartían los maestros del Zen estaba encaminado a enseñar a los novicios a «conocer». El entrenamiento puede ser físico o mental, pero su validez última ha de venirle de la conciencia interior del discípulo. El entrenamiento Zen del esgrimidor ilustra esto muy bien. El esgrimidor, por supuesto, tiene que aprender y practicar continuamente el manejo correcto de la espada, pero su pericia en ello pertenece al campo de la simple «competencia». Por añadidura, debe aprender a ser *muga*. Primero se le obliga a permanecer erguido sobre el suelo, concentrándose en las pocas pulgadas de superficie en que se apoya su cuerpo. Esta pequeña superficie, donde sólo existe espacio para estar de pie, se eleva gradualmente hasta que ha aprendido a mantenerse erguido sobre una columna de cuatro pies* tan fácilmente como si estuviera en un patio. Cuando está perfectamente seguro sobre la columna «conoce». Su mente ya no le traiciona con el mareo o el miedo a caerse.

³⁶ Citado por E. Steinilber-Oberlin: *The Buddhist Sects of Japan*, Londres, 1938, p. 143.

³⁷ *Ibid.*, p. 175.

* 1,20 metros, aproximadamente. (*N. del T.*)

Este uso de la columna transforma la familiar austeridad medieval occidental de San Simeón Estilita en una autodisciplina que sirve para determinado propósito. Ya no es una austeridad. Muchas clases de ejercicios físicos, ya se trate de culto Zen o de las prácticas comunes de los pueblos campesinos, experimentan este tipo de transformación. En numerosos lugares del mundo zambullirse en el agua helada o colocarse bajo las cascadas de las montañas son modelos de austeridad que sirven a veces para mortificar la carne, otras para lograr la compasión de los dioses y otras para provocar el trance. La austeridad del frío preferida por los japoneses consistía en permanecer de pie o sentado bajo una cascada de agua helada en las horas antes del amanecer, o rociarse tres veces en una noche de invierno con agua helada. Pero su finalidad era entrenar al «yo» consciente para que dejara de sentir la incomodidad; al devoto le servía para aprender a meditar sin que ninguna interrupción le apartase de ello. Cuando ni el golpe frío del agua ni el temblar del cuerpo bajo la frialdad del amanecer hacían mella en su ser consciente, era ya un «maestro». Y no había otra recompensa.

El entrenamiento mental tenía su esencia también en el interior de cada uno. Un hombre podía acudir a un maestro, pero éste no le «enseñaba» en el sentido occidental del término, porque nada que un novicio aprendiera de una fuente que estuviera fuera de sí mismo tenía importancia. El maestro dialogaba con el novicio, pero no lo llevaba suavemente hacia un nuevo reino intelectual. Se le consideraba más eficaz cuanto más brusco fuera. Si, sin previo aviso, el maestro rompía la taza de té que el novicio estaba a punto de beber, o le ponía la zancadilla, o golpeaba sus nudillos con una vara de latón, la impresión quizá galvanizara en él una iluminación interior, venciendo su satisfacción consigo mismo. Los libros de los monjes están llenos de incidentes de este tipo.

La técnica favorita para estimular el desesperado afán del novicio por «conocer» eran los *koan*, literalmente ‘los problemas’. Se dice que existen 1.700 de estos problemas, y en los libros de anécdotas aparece como algo normal que un hombre se dedique durante siete años a resolver uno de ellos. Nadie pretende que sus soluciones sean racionales. Uno de los problemas es «Imaginar el palmoteo de una mano», otro es «Sentir anhelo por la madre antes de ser uno concebido». Otros son: «¿Quién lleva su propio cadáver?», «¿Quién es el que camina hacia mí?», «Todas las cosas retornan al Uno, ¿adónde retorna este último?». Problemas del Zen semejantes a éstos fueron utilizados en China desde antes de los siglos XII y XIII, y los japoneses adoptaron estas técnicas junto con el culto. En el continente no perduraron, pero en el Japón son una parte muy importante del entrenamiento para conseguir la «maestría». Los manuales del Zen los tratan con extrema seriedad: «Los *koan* encierran el dilema

de la vida». Un hombre que medita sobre uno de ellos, afirman, llega a un punto muerto, como si fuera «una rata perseguida que corre por un callejón sin salida»; es como un hombre «con una bola de hierro al rojo vivo en su garganta»; es «un mosquito que intenta morder un trozo de hierro». Se encuentra fuera de sí y redobla sus esfuerzos. Finalmente, el velo de su «yo-observador», que se interpone entre su mente y el problema, desaparece; con la rapidez de un relámpago los dos, mente y problema, se reconcilian. Ya «conoce».

Después de estas descripciones del tenso esfuerzo mental es un anticlímax acudir a los libros para examinar las grandes verdades encontradas gracias a tanto dispendio. Nangaku, por ejemplo, dedicó ocho años al problema «¿Quién es el que camina hacia mí?», y por fin comprendió. Sus palabras fueron: «Incluso cuando uno afirma que hay algo aquí omite el conjunto». Sin embargo, existe un patrón general en las revelaciones que vienen en este diálogo:

NOVICIO. — ¿Cómo escaparé de la Rueda del Nacimiento y de la Muerte?

MAESTRO. — ¿Quién te coloca bajo esta limitación? (es decir, te ata a esta rueda).

Lo que aprenden es, según ellos y en palabras de la famosa frase china, que «buscaban un buey y estaban montados sobre uno». Aprenden que «lo que se necesita no es la red y la trampa, sino el pez o el animal para los que fueron creados estos instrumentos». Es decir, aprenden, expresándose en fraseología occidental, que los dos términos del dilema son irrelevantes. Aprenden que las metas pueden ser alcanzadas con los medios que ya disponen si los ojos de la mente están abiertos. Todo es posible y sin más ayuda que la que uno mismo se proporciona.

La importancia de los *koan* no estriba en las verdades que sus indagadores descubren, y que son las verdades de los místicos, sino en la concepción japonesa de la búsqueda de la verdad.

A los *koan* se les llama «ladrillos con los que golpear en la puerta». «La puerta» está en el muro construido alrededor de la naturaleza humana, no iluminada aún, que duda de que los medios a su disposición sean suficientes y se imagina a sí misma rodeada de una nube de testigos vigilantes que la elogiarán o culparán. Es el muro del *haji* ('vergüenza'), que está presente en todo japonés. Una vez que el ladrillo ha golpeado la puerta y ésta se ha desmoronado, uno se encuentra al aire libre y tira el ladrillo lejos de sí. Ya no sigue resolviendo más *koan*. Ha aprendido la lección y resuelto el dilema de la virtud. Se han arrojado a sí mismos con fuerza desesperada contra el callejón

sin salida. «Por pedírsele el entrenamiento» se han convertido en «mosquitos que muerden un trozo de hierro». Al final han aprendido que no hay ningún callejón sin salida –ningún callejón sin salida entre *gimu* y *giri* ni entre el *giri* y los sentimientos humanos, ni entre la rectitud y el *giri*–. Han encontrado una salida. Están libres y por primera vez pueden «saborear» plenamente la vida. Son *muga*. Su entrenamiento en la «maestría» ha terminado con éxito.

Suzuki, la gran autoridad del budismo Zen, describe el *muga* como «éxtasis sin la sensación de estar *haciendo algo*», «ausencia de esfuerzo»³⁸. El «yo-observador» es eliminado; un hombre «se pierde a sí mismo», es decir, deja de ser un espectador de sus actos. Suzuki dice: «Con el despertar de la conciencia, la voluntad se divide en dos: ...actor y observador. El conflicto es inevitable porque el (yo-) actor quiere librarse de las limitaciones» del yo-observador. Así, en la «iluminación» el discípulo descubre que no hay ningún yo-observador, «ninguna entidad anímica como cantidad desconocida o incognoscible»³⁹. Nada queda sino la meta y el acto que la alcanza. El investigador del comportamiento humano podría volver a formular esta frase para dirigirla más específicamente a la cultura japonesa. En la niñez se educa rigurosamente a las personas para que observen sus propios actos y los juzguen a la luz del «qué dirá la gente»; su yo-observador es terriblemente vulnerable. Pero para entregarse al éxtasis de su alma elimina este «yo» vulnerable. Deja de sentir que «está haciendo algo». Entonces siente que su alma ya está entrenada, de la misma manera que el aprendiz de esgrima se siente preparado para mantenerse erguido sobre un pilar de cuatro pies de alto sin temor a caerse.

El pintor, el poeta, el orador y el guerrero emplean esta preparación de forma similar para conseguir *muga*. No adquieren la «infinitud», sino una percepción clara y serena de la belleza finita, o el ajuste de medios y fines para que puedan usar la cantidad justa de esfuerzo, «ni más ni menos», y lograr su meta.

Incluso una persona que no ha tenido ninguna preparación puede alcanzar algo parecido a la experiencia del *muga*. Cuando un hombre contempla los dramas *noh* o *kabuki* y se pierde totalmente en el espectáculo también se dice que ha perdido su yo-observador. Las palmas de sus manos se humedecen. Siente el «sudor del *muga*». El piloto de un bombardero que se acerca a su objetivo también lo siente momentos antes de dejar caer sus bombas. «Él no lo está haciendo.» No hay ningún yo-observador en su conciencia. Un artillero

³⁸ Suzuki, profesor Daisetz Teitaro: *Essays in Zen Buddhism*, vol. 3, p. 318 (Kioto, 1927, 1933, 1934).

³⁹ Citado por Sir Charles Eliot, *op. cit.*, p. 401.

antiaéreo, ajeno a todo lo que le rodea, también tiene «el sudor del *muga*» y ha eliminado al yo-observador. La idea es que en casos como éstos la gente se encuentra en su mejor forma.

Semejantes conceptos son un elocuente testimonio de la pesada carga que supone para los japoneses la autoobservación y autovigilancia. Son libres y eficientes, afirman, cuando estas restricciones desaparecen. Mientras los norteamericanos identifican su yo-observador con el principio racional que hay dentro de cada uno y se enorgullecen del hecho de «mantenerse lúcido» durante una crisis, los japoneses se sienten como si se hubieran liberado de una carga agobiante al entregarse al éxtasis de sus almas y olvidarse de las restricciones impuestas por la autoobservación. Como hemos visto, su cultura les inculca la necesidad de la circunspección, pero los japoneses han reaccionado a ello declarando que allí donde esa carga se ha eliminado aparece en el hombre un plano consciente mucho más eficaz.

La forma más extrema —para oídos occidentales— de expresar este principio es su entusiástica aprobación del hombre «que vive como si ya estuviera muerto». La traducción literal occidental sería «el cadáver viviente», que en todos los idiomas de Occidente se emplea como una expresión de terror. Usamos esta frase para expresar que el «yo» de un hombre ha muerto, pero tras sí queda su cuerpo, abrumando la tierra. Ningún principio vital queda en él. Los japoneses, sin embargo, emplean la expresión «viviendo como si estuviera muerto» para significar que alguien vive en el plano de la «maestría» y se emplea corrientemente como exhortación. Para animar a un muchacho que está preocupado por sus exámenes finales de grado medio se le dice: «Hazlos como si estuvieras ya muerto y los aprobarás fácilmente». Para alentar a alguien que ha emprendido un asunto importante un amigo le dirá: «Sé como alguien ya muerto». Cuando un hombre pasa por una gran crisis anímica y no puede encontrar la solución, corrientemente sale de la crisis con la resolución de «vivir como si estuviera ya muerto». El gran dirigente cristiano Kagawa, que desde el Día de la Victoria sobre el Japón fue miembro de la Cámara Alta, dice en su autobiografía novelada:

Como un hombre embrujado por un mal espíritu, se pasaba los días en su habitación sollozando. Sus ataques de llanto bordeaban la histeria. Su agonía duró mes y medio, pero, finalmente, la vida obtuvo la victoria [...] viviría dotado con la fuerza de la muerte [...] Entraría en el conflicto como alguien ya muerto [...] Decidió convertirse al cristianismo⁴⁰.

⁴⁰ Kagawa, Toyohiko: *Before the Dawn*, p. 240.

Durante la guerra los soldados japoneses decían: «Estoy decidido a vivir como alguien ya muerto y así devolveré *ko-on* al emperador», y ello significaba, entre otras cosas, realizar su propio funeral antes de embarcarse, prometer el cuerpo de uno «al polvo de Iwo Jima» y decidir «caer con las flores de Birmania».

La filosofía sobre la cual se basa el *muga* es también la que sirve de apoyo al «vivir como alguien ya muerto». En este estado, un hombre se olvida de vigilarse a sí mismo y, por tanto, de todo miedo y circunspección. Llega a ser como un muerto que ha rebasado la necesidad de pensar en cuál es el camino adecuado para la acción que va a emprender. Los muertos ya no devuelven *on*; están libres. Por ello, decir: «Yo viviré como uno que ya está muerto» significa la suprema liberación del conflicto. Significa: «Mi energía y atención están libres para pasar directamente al cumplimiento de mi propósito. Mi yo-observador, con todas sus cargas de miedo, ya no se interpone entre mi objetivo y yo. Con ello ha desaparecido la sensación de tensión y tirantez, así como la tendencia hacia la depresión que turbó mis primeros esfuerzos. Ahora todo es posible para mí».

Empleando el lenguaje occidental, diríamos que los japoneses que practican el *muga* y el «vivir como si se estuviera muerto» han eliminado la conciencia. Lo que ellos llaman el «yo-observador», «el yo que se interpone», es el censor que juzga los propios actos. Esto señala vívidamente la diferencia entre las psicologías occidental y oriental, ya que cuando nosotros hablamos de una persona sin conciencia nos referimos a un hombre que ya no tiene el sentido del pecado que debe acompañar a todo acto malo, pero cuando un japonés emplea la frase equivalente habla de un hombre que ya no siente tensiones ni impedimento alguno. Para el occidental significa un hombre malo; para el japonés, un hombre bueno, un hombre preparado, un hombre capaz de utilizar sus habilidades al máximo. Es un hombre que puede realizar las más difíciles y fervorosas hazañas altruistas. La causa que más influye en Norteamérica para el buen comportamiento es el miedo a sentir culpa; un hombre que, debido a una conciencia insensible, ya no puede sentirla se ha convertido en un ser antisocial. El japonés plantea el problema en forma diferente. De acuerdo con su filosofía, todo hombre es bueno en el interior de su alma; actuará virtuosamente y con facilidad si puede incorporar el impulso del alma a la empresa que va a realizar. Así, pues, se dedica, con miras a adquirir «maestría», a entrenarse para eliminar la autocensura de la vergüenza (*haji*). Solamente entonces estará su «sexto sentido» libre de obstáculos. Ésta es la forma suprema de liberarse de la conciencia de sí mismo y de todo conflicto.

La filosofía de la autodisciplina es un galimatías únicamente cuando se separa de la experiencia real de cada uno, dentro de la cultura japonesa. Ya hemos visto cuánto pesa sobre ellos esta vergüenza (*haji*), que achacan al «yo-observador», pero el verdadero significado que tiene esta filosofía en su economía psíquica permanece oscuro sin una descripción de la educación de los niños japoneses. En todas las culturas, las leyes morales tradicionales se transmiten a cada nueva generación no sólo mediante la palabra, sino también a través de las actitudes de los mayores hacia sus hijos, y un extraño apenas puede entender los intereses principales de una nación sin estudiar la educación de sus niños. La educación japonesa aclara muchos de los supuestos nacionales acerca de la vida que hasta ahora hemos descrito sólo al nivel de los adultos.

12. La educación del niño

A los niños japoneses no se les educa de la manera que un occidental, por lógica, podría suponer. Los padres norteamericanos educan a sus hijos para una vida mucho menos circunspecta y estoica que la del Japón; sin embargo, empiezan en seguida a mostrarle al niño que sus pequeños deseos no son lo más importante de este mundo. Lo acostumbramos desde que nace a un horario para las comidas y otro para el sueño, y por mucho alboroto que arme antes de la hora del biberón o antes de la hora de ir a la cama, ha de esperar. Más adelante, su madre le dará un golpecito en la mano para que se quite el dedo de la boca o lo aparte de otras partes del cuerpo. La madre no siempre está con él; y cuando ella se marcha, el niño tiene que quedarse en casa. Le destetan o le privan del biberón para que empiecen a gustarle otros alimentos. Algunos le convienen y tiene que comerlos. Se le castiga cuando no se porta bien. Es natural, pues, que un norteamericano imagine la disciplina de los niños japoneses como algo aún más duro que la suya, ya que el japonés, cuando llega a mayor, tendrá que subordinar sus propios deseos y comportarse como atento y metucioso cumplidor de un código muy exigente.

Esta suposición, sin embargo, no es válida. El arco de la vida en el Japón sigue un curso opuesto al de Estados Unidos. Es como una gran curva en forma de U muy abierta, donde se permite un máximo de libertad e indulgencia a los niños y a los ancianos. Las restricciones aumentan poco a poco después de la infancia hasta que las libertades llegan al mínimo justamente en el período anterior y posterior al matrimonio. Esta línea baja continúa durante muchos años de la edad óptima de una persona, y el arco va ascendiendo de nuevo hasta llegar a los sesenta años, cuando hombres y mujeres se sienten casi tan liberados de la vergüenza como un niño. En Estados Unidos la curva está invertida. El niño se somete a una estricta disciplina, pero ésta disminuye

gradualmente a medida que se hace más fuerte, y llega a convertirse en dueño de su propia vida cuando encuentra un trabajo con el que poder sostenerse y funda su propia familia. La flor de la vida es para nosotros el punto más elevado del arco en cuanto a libertad e iniciativa. Las limitaciones aparecen cuando a uno empiezan a fallarle las fuerzas y vuelve a depender de otros. Es difícil para un norteamericano hacerse una idea de la vida configurada según el patrón japonés. Nos parece un desafío a la realidad.

De hecho, sin embargo, tanto los planteamientos norteamericanos como los japoneses del arco de la vida han asegurado en ambos países la enérgica participación del individuo en su cultura durante sus mejores años. Para asegurar este resultado nos parece lo mejor aumentar su libertad de elección durante dicho período. Los japoneses, sin embargo, creen que se le deben imponer las máximas restricciones. El hecho de que un hombre esté en esa época en el auge de su fuerza física y de su rendimiento no le hace ser dueño de su propia vida. En su opinión, las limitaciones son una buena preparación mental (*shuuyo*) para lograr resultados que están fuera del alcance de la libertad. Pero el aumento en el Japón de las limitaciones sobre un hombre y una mujer en sus períodos de producción más activos de ninguna manera indica que estas restricciones abarquen toda su vida. La niñez y la ancianidad son «zonas libres».

Cuando un pueblo es tan sumamente tolerante con los niños es porque los quiere. Y, en efecto, los japoneses los quieren igual que cualquier padre americano, porque a todos nos es grato querer a un niño. Pero quieren tenerlos también por razones que en Norteamérica tienen mucho menos peso. Los padres japoneses necesitan hijos no solamente por la satisfacción emocional, sino porque fracasarían en la vida si no continuaran la línea familiar. Todo japonés varón debe tener un hijo. Lo necesita para que, al morir él, ofrezca homenaje diario a su memoria en el santuario de la sala de estar, ante una minúscula lápida. Necesita perpetuar la línea de su familia en las generaciones venideras y preservar las posesiones y el honor de la misma. Por razones sociotradicionales el padre necesita a su hijo casi tanto como el niño necesita a su padre. El hijo tomará el lugar del padre en el futuro, pero esto no se ve como una suplantación, sino como un seguro para el padre. Durante unos pocos años el padre es el responsable del hogar. Más tarde lo será su hijo. Si el padre no puede pasar esta responsabilidad a su hijo, su propio papel como depositario habrá sido inútil. Este profundo sentido de la continuidad impide que la dependencia del hijo, ya adulto, del padre, incluso cuando se prolonga mucho más que en Estados Unidos, tenga esa aura de vergüenza y humillación que generalmente tiene en las naciones occidentales.

Una mujer también quiere niños no sólo por su satisfacción emocional, sino porque al ser madre eleva su estatus. La mujer sin hijos tiene una posición muy insegura en la familia y, aunque no se la rechace, nunca podrá soñar con ser suegra y ejercer su autoridad sobre el matrimonio de su hijo y sobre la esposa de éste. El marido adoptará un hijo para prolongar su línea, pero, según las ideas japonesas, una mujer sin hijos siempre lleva la peor parte. Se espera que la mujer japonesa dé muchos hijos al marido –el promedio anual de nacimientos durante la primera mitad de los años treinta era del 31,7 por 1.000, promedio elevado incluso cuando se compara con países prolíficos de Europa oriental—. En Estados Unidos el porcentaje en 1940 fue del 17,6 por 1.000. Las mujeres japonesas son madres a una edad muy temprana –las jóvenes de diecinueve años dan a luz más niños que las de cualquier otra edad.

El nacimiento de un niño en el Japón es algo tan privado como las relaciones sexuales, y las mujeres no deben gritar durante el parto porque ello lo haría público. Se le prepara al niño una pequeña cama con su propio colchón y cobertor. Sería un mal augurio que no tuviera una cama nueva para él, incluso si la familia no puede hacer otra cosa que lavar y adecentar el edredón y el relleno para convertirlos en «nuevos». El pequeño edredón de la cama no es tan áspero como los de los mayores y sí más liviano. El niño, pues, está más cómodo en su propia cama, pero hay un motivo más profundo, basado en la creencia de que existe cierta magia propicia: un nuevo ser humano debe tener cama nueva para él. La cama del recién nacido se coloca cerca de la de la madre, pero el bebé no duerme con ella hasta que no es lo suficientemente mayor como para mostrar su propia voluntad. Cuando tiene alrededor de un año dicen que el niño extiende los brazos y manifiesta sus deseos. Entonces duerme en los brazos de la madre bajo el mismo cobertor.

El bebé no es alimentado hasta el tercer día después de su nacimiento porque los japoneses esperan hasta que a la madre le sube la leche definitiva. Después el bebé puede mamar a cualquier hora, tanto para alimentarse como para sentirse más tranquilo. La madre también disfruta amamantando al hijo. Los japoneses están convencidos de que amamantar es uno de los mayores placeres fisiológicos de la mujer, y el bebé aprende fácilmente a compartirlo con ella. El pecho no es solamente alimento: proporciona una sensación grata y alivio.

Durante un mes el bebé permanece en su cama y en los brazos de la madre. Solamente después de haber sido presentado en el santuario local, cuando tiene unos treinta días, piensan que la vida está firmemente anclada en su cuerpo y, por tanto, se le puede mezclar entre la gente sin peligro. A partir del mes la madre se lo carga a la espalda. Una banda doble le sujeta por debajo

de los brazos y las nalgas y rodea los hombros de la madre, ciñendo luego la cintura de ésta. En tiempo frío la chaqueta acolchada de la madre cubre también al bebé. Los niños mayores de la familia, tanto los chicos como las chicas, cargan al bebé sobre sus espaldas del mismo modo, incluso cuando están jugando a las carreras o a la rayuela. Los aldeanos y las familias más pobres dependen especialmente de estas *nurses* infantiles, y al «vivir en público, como hacen los niños japoneses, adquieren pronto una mirada vivaracha e inteligente y parecen disfrutar de los juegos de los niños mayores que los transportan a la espalda tanto como los jugadores mismos»⁴¹. Esta forma de llevar el bebé a la espalda, como si fuera un ave con las alas desplegadas, tiene mucho en común con la costumbre de las islas del Pacífico y otros lugares de llevarlo en un chal. Les inclina a la pasividad, y los niños transportados de esta forma adquieren con la edad, como ocurre también en el Japón, la capacidad de dormir en cualquier lugar y de cualquier manera. Pero la forma de llevarlos en el Japón no conduce tanto a la pasividad como los sistemas del chal o del canasto. El bebé

aprende a agarrarse como un gatito a la espalda del que lo lleva [...] Las correas que lo atan son suficientes para su seguridad; pero el bebé [...] depende de sus propios esfuerzos para conseguir una postura cómoda, y pronto aprende a montar a su portador con una habilidad considerable, en lugar de ser un simple bulto atado a los hombros⁴².

La madre pone al bebé en la cama cuando está ocupada y lo lleva consigo siempre que sale a la calle. Le habla, le arrulla, le hace aprender los ademanes de cortesía. Al devolverle el saludo a una persona mueve la cabeza y los hombros del bebé hacia adelante para que también él salude. El niño participa en todo. Por las tardes, la madre le lleva con ella al baño caliente y juega con él sosteniéndolo sobre las rodillas.

Durante tres o cuatro meses al bebé se le viste con pañales, que consisten en almohadillas de tela muy fuerte en las que muchos japoneses ven el responsable de sus piernas arqueadas. Cuando el niño tiene tres o cuatro meses, empiezan a enseñarle a hacer adecuadamente sus necesidades. La madre se anticipa a ellas sacándole a la puerta de la casa y sosteniéndole entre las manos. Ella, mientras aguarda, suele silbar suave y monótonamente, y el niño aprende a conocer el propósito de este estímulo acústico. Todo el mundo está de acuerdo en que los niños japoneses, y también los chinos, aprenden muy temprano a

⁴¹ Bacon, Alice Mabel: *Japanese Women and Girls*, p. 6.

⁴² *Ibid.*, p. 10.

hacer sus necesidades. Si el pequeño tiene un descuido, quizá le pellizque la madre, pero, generalmente, sólo cambia el tono de voz y saca al bebé difícil a intervalos más cortos. Si hay retención, la madre le da un enema o una purga. Dicen que así los bebés van a estar más cómodos; una vez que hayan aprendido sus horas no tendrán que llevar los gruesos e incómodos pañales. Es cierto que un bebé japonés debe encontrar los pañales incómodos no sólo porque son pesados, sino porque la costumbre no dicta que se les deba cambiar cuando están mojados. Sin embargo, el bebé es demasiado pequeño para comprender la relación que hay entre este aprendizaje y el deshacerse de los incómodos pañales. Para él sólo existe una rutina sobre la que se insiste implacablemente. Además, la madre tiene que apartar de sí al bebé mientras, por otra parte, lo agarra firmemente. Lo que el bebé aprende de este entrenamiento implacable le prepara para aceptar de adulto las compulsiones más sutiles de la cultura japonesa⁴³.

Normalmente, el niño aprende a hablar antes que a andar. No se le anima a gatear. Tradicionalmente existía la creencia de que no debía incorporarse o caminar antes del año, y la madre solía impedir cualquier intento. El Gobierno, en su *Revista para las madres*, una publicación barata y de gran tirada, ha aconsejado a lo largo de una o dos décadas que se debe animar a los bebés a caminar, gracias a lo cual se ha extendido esta práctica. La madre pasa bajo los brazos del bebé una banda de tela, o bien lo sostiene con sus manos. Sin embargo, el niño aún tiende a hablar antes que a caminar. Cuando empieza a usar palabras, los mayores les dicen cosas con sentido en lugar de utilizar un lenguaje infantil. No dejan que el bebé aprenda a hablar sólo por pura imitación casual; le enseñan palabras, gramática y el lenguaje de respeto, y tanto ellos como los mayores disfrutaban con este juego.

Cuando el niño empieza a andar es fácil que cometa muchas travesuras en una casa japonesa: puede meter los dedos por las paredes de papel o caerse en los agujeros para encender el fuego. No contentos con eso, los japoneses incluso exageran los peligros de la casa. Es «peligroso» y completamente tabú pisar el umbral. Las casas japonesas, por supuesto, no tienen sótano y están elevadas del suelo mediante unas vigas. Creen seriamente que la casa entera puede deformarse tan sólo con que un niño pise el umbral. Además de esto, el pequeño tiene que aprender a no pisar ni sentarse sobre las juntas de las esteras que cubren el suelo. Las esteras son de un tamaño fijo, y a las

⁴³ Geoffrey Gorer ha destacado también el papel de esta enseñanza de la higiene personal en *Themes in Japanese Culture*, Transactions of the New York Academy of Science, vol. 5, pp. 106-124, 1943.

habitaciones se las llama «habitación de tres esteras» o «habitación de doce esteras». Allí donde éstas se juntan —se les dice a menudo a los niños—, los samurai antiguamente solían atravesar el suelo con sus espadas y herían a quienes estaban en la habitación. Únicamente las esteras, blandas y gruesas, dan seguridad; incluso las grietas intermedias son peligrosas. La madre añade creencias de esta clase a sus constantes admoniciones al niño, admoniciones como «es peligroso» y «es malo». La tercera admonición habitual es «sucio». El orden y la limpieza de las casas japonesas son proverbiales, y al niño se le exhorta para que las respete.

Muchos niños japoneses no son destetados hasta poco antes de que nazca otro niño; pero la *Revista para las madres*, que publica el Gobierno, es partidaria hoy en día del destete a los ocho meses. Las madres de la clase media así lo hacen a menudo, pero está muy lejos de ser una costumbre común en el Japón. Fieles al sentimiento japonés de que dar el pecho es un gran placer para las madres, los círculos que están gradualmente adoptando la nueva costumbre ven la reducción del período de crianza como un sacrificio de la madre por el bienestar del hijo. Una vez aceptado el nuevo mandamiento según el cual «el niño que es amamantado durante largo tiempo se hace débil», critican a la madre por ser indulgente consigo misma si no lo desteta. «Dice que no puede destetar a su bebé, pero es que no se ha decidido a hacerlo. Quiere seguir porque ella sale ganando.» Con tal actitud es bastante comprensible que el destete a los ocho meses no se haya generalizado. Hay una razón práctica para el destete tardío: los japoneses no tienen una tradición de comidas especiales para el bebé que acaba de ser destetado. Si lo es tempranamente, se le alimenta con el agua de hervir el arroz, pero generalmente pasa de la leche materna a la comida normal de los mayores. La leche de vaca no está incluida en la dieta japonesa, y no preparan platos de legumbres especiales para los niños. En estas circunstancias cabe dudar de si el Gobierno tiene razón al enseñar que «el niño que es amamantado durante largo tiempo se hace débil».

Normalmente, los niños son destetados cuando ya van entendiendo lo que se les dice. Se han sentado en el regazo de la madre a la hora de comer y les han ido dando trocitos de comida; ahora empiezan a comer más. Algunos niños presentan problemas de alimentación durante esta época, lo cual se comprende fácilmente si el hecho de ser destetado se debe al nacimiento de otro hijo. Las madres, a menudo, les ofrecen dulces como soborno para que no pidan el pecho, y también en ocasiones se rocían pimienta en los pezones. Todas ellas les embroman diciendo que son todavía unos bebés si piden el pecho. «Mira tu primito; él ya es un hombre. Es como tú y no pide el pecho.» «Aquel muchachito se está riendo de ti porque tú eres ya un niño mayor y todavía

quieres el pecho.» Niños de dos, tres y cuatro años que exigen aún el pecho a menudo lo sueltan, fingiendo indiferencia, si ven que se acerca un niño mayor.

Las bromas, el urgir al niño a ser mayor, no se reducen al destete. Desde el momento en que el niño puede comprender lo que se le dice, corrientemente se usan estas tretas en cualquier situación. Cuando el niño llora le dice la madre: «No eres una niña», «Eres un hombre» o «Mira aquel bebé, no llora». Si traen a otro niño de visita, la madre le acariciará en presencia de su propio hijo, diciendo: «Voy a adoptar a este bebé. Quiero un bebé bueno y simpático como éste. Tú no te portas como debes para tu edad». El niño entonces suele arrojar sobre la madre, golpeándola con sus puñitos y lloriqueando: «No, no queremos más niños, no queremos otro bebé. Haré lo que me mandes». Cuando el niño de uno o dos años ha hecho demasiado ruido o no ha cumplido algo, la madre le dirá a uno de los invitados varones: «¿Quiere llevarse a este niño? Nosotros no le queremos». El visitante representa su papel. Se dispone a sacar al niño fuera de la casa. El bebé grita y llama a su madre para que lo rescate; coge una enorme rabieta, y cuando la madre cree que la burla ha dado resultado se ablanda y recibe de nuevo al niño, exigiendo de él la promesa de que va a ser bueno. Esta pequeña representación se realiza algunas veces con niños que tienen ya cinco o seis años.

Las bromas se representan bajo otras formas. La madre se vuelve hacia su marido, diciendo al niño: «Me gusta tu padre más que tú. Él es simpático». El niño expresa plenamente sus celos, intentando separar a ambos, mientras le dice ella: «Tu padre no grita ni corre por las habitaciones». «No, no – protesta el niño—. Yo tampoco. Yo soy bueno. Ahora ¿me quieres?» Cuando la representación se ha prolongado bastante, la madre y el padre se miran mutuamente y sonríen. Este tipo de bromas se aplican tanto a los niños como a las niñas.

Tales experiencias son tierra fértil para el miedo al ridículo y al ostracismo, tan marcados en el japonés adulto. Es imposible saber cuándo se da cuenta el niño de que es objeto de una broma, pero tarde o temprano lo hará, y entonces la humillación de la burla se une al pánico de perder todo lo que es seguro y familiar. Cuando ya es mayor, si es objeto de burla, sufre igual que en su niñez.

El pánico que tales bromas ocasionan en el niño de dos a cinco años es tanto mayor, ya que la casa es verdaderamente un oasis de seguridad e indulgencia. La división de las tareas, tanto física como emocional, es tan completa entre el padre y la madre que rara vez se le presentan como competidores. La madre o la abuela llevan la casa y amonestan al niño; ambas sirven al padre de rodillas y lo colocan en el puesto de honor. El orden de

precedencia en la jerarquía hogareña está claramente asignado: el niño aprende las prerrogativas de las generaciones mayores, del varón comparado con la hembra, del hermano mayor comparado con el pequeño. Pero en este período de su vida el niño ocupa el lugar preferente, y de una forma mucho más notoria si se trata de un varón. Tanto para el niño como para la niña la madre es una fuente constante y pródiga de satisfacciones, pero en el caso de un niño de tres años puede complacerse a expensas de ella, incluso en forma de ira furiosa. Quizá no manifieste jamás agresividad hacia el padre, pero todo lo que siente cuando es objeto de bromas por sus padres y todos los resentimientos contra el hecho de «ser dado a alguien» los expresa a veces con rabietas contra la madre o la abuela. No todos los niños japoneses, por supuesto, cogen rabietas, pero tanto en las aldeas como en los hogares de elevada posición se las considera una cosa normal de la vida del niño entre los tres y seis años. El niño golpea a la madre, le grita y como última agresión deshace su hermoso peinado. Su madre es una mujer, e incluso a los tres años él tiene ya la seguridad que le viene de ser varón. Puede satisfacer incluso su agresividad.

Hacia el padre sólo puede demostrar respeto. El padre es para el niño el ejemplo de la posición jerárquica más alta, y, según la frase japonesa usada constantemente, el niño debe aprender a expresar el respeto que se le debe a aquél «como entrenamiento». El padre es menos disciplinario que en la mayor parte de las naciones occidentales, pues la disciplina de los niños está en manos de las mujeres. Una simple mirada silenciosa o una breve admonición es habitualmente la única indicación con que el padre advierte a los hijos de sus deseos, y estas indicaciones suelen ser tan infrecuentes que el niño las cumple inmediatamente. A veces construye juguetes para sus hijos en las horas libres. Los lleva en brazos incluso después de que hayan aprendido a andar — como también hace la madre — y asume despreocupadamente deberes del cuidado infantil que un padre norteamericano suele dejar en manos de la mujer.

Los niños gozan de gran libertad con sus abuelos, aunque éstos son también objeto de respeto. Los abuelos no asumen un papel disciplinario; sólo lo hacen cuando son contrarios a la negligente educación de los niños, y esto ocasiona muchas fricciones. La abuela está normalmente muy cerca del niño las veinticuatro horas del día, y la rivalidad por los niños entre la abuela paterna y la madre es proverbial en los hogares japoneses. Desde el punto de vista del niño es una ventaja, porque las dos le cortejan. La abuela, por su parte, lo utiliza frecuentemente como arma para dominar a la nuera. La joven madre no tiene mayor obligación en la vida que satisfacer a su suegra y no puede protestar por mucho que los abuelos estén malcriando a sus hijos. La abuela les da caramelos cuando la madre ha decretado que no tomen más, diciendo: «Mis caramelos no

son veneno». En muchas casas la abuela puede hacer regalos a los niños que a la madre le sería imposible y tiene mucho más tiempo libre para dedicarlo a entretener a los niños.

A las hermanas y los hermanos mayores también se les enseña a ser indulgentes con los menores por diversas razones. Los japoneses se percatan de la situación delicada en que se encuentra un niño cuando nace otro bebé. Al desposeído no le es difícil asociar al recién llegado con el hecho de verse obligado a dejar el pecho y la cama de su madre. Antes de que nazca el nuevo hijo, la madre le dice al niño que ahora él tendrá un muñeco vivo y no sólo una «limitación». Le dice que ya puede dormir con su padre en lugar de con su madre, presentándole el hecho como un privilegio. Los niños participan en los preparativos para la llegada del nuevo bebé. Lo normal es que se sientan verdaderamente contentos y emocionados con la llegada del nuevo bebé, pero a veces hay excepciones; y cuando así ocurre, a nadie le parece extraño ni alarmante. El niño desposeído a veces coge al bebé y dice a su madre: «Vamos a regalar este bebé». «No —contesta ella—, es nuestro. Ven, vamos a ser buenos con él. Tú le gustas. Te necesitamos para que nos ayudes a cuidarle.» Esta pequeña escena se repite en ocasiones durante una larga temporada, pero la madre no le da importancia. Una manera de salvar la situación se presenta automáticamente en las familias numerosas: los niños alternos están unidos por lazos más estrechos. El niño mayor será el guardián y protector del tercer niño, y el segundo del cuarto. Y los dos pequeños les corresponderán. Hasta la edad de siete u ocho años el sexo de los niños tiene poca importancia en este orden de cosas.

Todos los niños japoneses tienen juguetes. Las madres, los padres y el círculo de amigos y parientes hacen o compran muñecos con todos sus accesorios para los niños, y entre la gente pobre no cuestan prácticamente nada. Los niños pequeños juegan con ellos a las casas, a las bodas y a hacer fiestas, tras haberse puesto de acuerdo en cuanto al proceder «correcto» y adulto, y a veces someten a su madre un punto debatido. Cuando hay discusiones, la madre invoca el *noblesse oblige* para que el niño mayor ceda ante el pequeño. La frase más corriente es: «¿Por qué no perder para ganar?». Ello quiere decir, y el niño de tres años rápidamente lo comprende, que si el mayor deja su juguete al pequeño, el bebé pronto quedará satisfecho y querrá otra cosa; de esta manera, el niño amonestado conseguirá de nuevo su juguete, aunque previamente haya renunciado a él. O también puede significar que al aceptar el papel impopular en el juego de amos y criados que los niños se proponen jugar, el mayor «ganará» por el simple hecho de divertirse. «Perder para ganar» es una frase muy respetada en la vida japonesa incluso por los adultos.

Además de las técnicas de admonición y burla, la de distraer al niño y desviar su atención del objeto que le ocupa tiene un lugar destacado en la educación. Incluso darle constantemente caramelos se considera como parte de las técnicas de distracción. Cuando un niño se acerca a la edad escolar se utilizan las técnicas de «curación». Si el pequeño coge rabietas o es desobediente o ruidoso quizá le lleve la madre a un santuario sintoísta o budista. La actitud de la madre es: «Iremos para obtener ayuda». Con frecuencia es una auténtica excursión, y el sacerdote «curador» habla seriamente con el muchacho, preguntándole la fecha de su nacimiento y cuáles son sus problemas. Luego se retira a rezar y vuelve para dictar el remedio, extirpando a veces la maldad en forma de un gusano o un insecto. Le purifica y le manda a casa liberado. «Dura algún tiempo», dicen los japoneses. Incluso el más severo castigo que reciben los niños es considerado como «medicina». Este castigo consiste en quemar un pequeño cono de polvo –*moxa*– sobre la piel del niño. Deja una cicatriz que dura toda la vida. La cauterización mediante *moxa* es un antiguo remedio muy extendido en el Asia oriental y tradicionalmente usado también en el Japón para curar diversos dolores. Puede asimismo curar rabietas y cabezonerías. Un chico pequeño, de seis o siete años, puede ser «curado» de esta manera por la madre o la abuela. Incluso se puede utilizar dos veces en un caso difícil, pero desde luego es muy raro que a un niño se le aplique por tercera vez. No es un castigo en el sentido de «Te daré unos azotes si haces eso». Pero duele mucho más que los azotes, y el niño aprende que no se puede ser travieso impunemente.

Además de estos medios de tratar a los niños indóciles, existen técnicas para enseñarles el dominio de movimientos corporales necesarios. Es muy importante que el instructor coja al niño y se los enseñe ayudándole con sus propias manos –el niño deberá permanecer pasivo–. Antes de haber cumplido dos años, el padre le enseña a doblar las piernas para que se siente correctamente; es decir, con las piernas dobladas hacia atrás y el empeine contra el suelo. Al principio el niño encuentra difícil no caerse hacia atrás, especialmente porque una parte indispensable del entrenamiento para sentarse se basa en la inmovilidad. No se debe agitar ni cambiar de posición. La manera de aprender, dicen, es relajarse y permanecer pasivo, y el padre subraya esta pasividad al colocarle las piernas correctamente. Sentarse no es la única posición física que debe aprender; se le enseña también la de dormir. El recato en la postura de una mujer al dormir es tan importante en el Japón como lo es en Estados Unidos el no ser vista desnuda. Los japoneses no sentían vergüenza por la desnudez en el baño, al menos hasta que el Gobierno intentó «introducirla» durante sus campañas destinadas a conseguir la aprobación de

los extranjeros. En cambio la sienten, y con fuerza, en lo referente a la forma de dormir. La niña tiene que aprender a dormir en posición recta, con las piernas juntas; el chico tiene más libertad. Es una de las primeras reglas que separan la educación de las niñas de la de los niños. Como casi todas las reglas en el Japón, es más estricta en las clases altas que en las bajas, y la señora Sugimoto dice de su propia educación samurai:

Hasta donde alcanzan mis recuerdos, siempre hube de tener cuidado en la forma de echarme y quedar inmóvil sobre mi pequeña almohada de madera [...] A las hijas de los samurai se les enseñaba a no perder nunca el control de la mente ni del cuerpo, ni siquiera al dormir. Los muchachos podían estirarse en la postura *dai*, tumbados descuidadamente; pero las muchachas debían doblar el cuerpo en la modesta y digna postura *kinoji*, que significa 'espíritu de control'⁴⁴.

Algunas mujeres me han contado que sus madres o sus sirvientas les colocaban las piernas de la manera correcta al acostarlas por la noche.

En la enseñanza tradicional de la escritura el instructor cogía la mano del niño y trazaba los ideogramas. Se hacía «para que cogiera el aire» de lo que era la escritura. El niño aprendía a experimentar los movimientos controlados, rítmicos, antes de poder reconocer los caracteres y mucho menos escribirlos. En la educación moderna de masas, este método de enseñanza ya no es tan corriente, pero no ha desaparecido del todo. La reverencia, el manejo de los palillos para comer, el lanzamiento de una flecha o el atar una almohada sobre la espalda en lugar de un bebé: todo ello puede enseñarse moviendo las manos del niño y colocando su cuerpo en la posición correcta.

Excepto en las clases altas, los niños no esperan a ir al colegio para empezar a jugar libremente con otros niños del barrio. En las aldeas se agrupan en pequeñas pandillas para jugar antes de cumplir los tres años, e incluso en los pueblos y ciudades juegan con una libertad asombrosa por entre los vehículos que llenan las calles. Son seres privilegiados. Haraganean por las tiendas escuchando a los mayores, o juegan a la rayuela o a la pelota. Se reúnen para jugar en el santuario de la aldea, seguros bajo la protección del espíritu patrón. Las niñas y niños juegan juntos hasta que van al colegio e incluso dos o tres años después, pero los lazos más estrechos se dan con preferencia entre los niños del mismo sexo y sobre todo entre los de la misma edad. Estos grupos de

⁴⁴ Sugimoto, Etsu Inagaki: *A Daughter of the Samurai*. Doubleday Page and Company, 1926, pp. 15, 24.

niños de la misma edad (*donen*) persisten, sobre todo en las aldeas, durante toda la vida y sobreviven a todas las otras relaciones. En la aldea de Suye Mura, «cuando los intereses sexuales decrecen, las reuniones entre *donen* son los verdaderos placeres que quedan en la vida. Suye (la aldea) dice: “Los *donen* están más cerca de uno que la esposa”»⁴⁵.

Los niños de estas pandillas, en edad preescolar, se conducen con gran libertad unos con otros. Muchos de sus juegos son desvergonzadamente obscenos desde el punto de vista occidental. Los niños conocen las realidades de la vida tanto por la libertad que existe en la conversación de los mayores como por lo reducido de las casas en que viven las familias japonesas. Además, las madres, generalmente, llaman la atención de los niños –sobre todo de los varones– hacia los genitales cuando juegan con ellos o cuando los bañan. Los japoneses no condenan la sexualidad de los niños, excepto cuando el lugar o la compañía no son los apropiados. La masturbación no se considera peligrosa. Las pandillas de niños tienen también mucha libertad para criticarse mutuamente –algo que de ocurrir más tarde en la vida se consideraría ofensivo– y en jactarse –fuente de profunda vergüenza para un adulto–. «Los niños –dicen los japoneses, sonriendo con ojos benignos– no conocen la vergüenza (*haji*)». Y añaden: «Por eso son tan felices». Ésta es la gran separación existente entre el niño pequeño y el adulto, porque decir de una persona mayor: «No conoce la vergüenza», es decir que ha perdido la decencia.

Los niños de esta edad critican las casas y las posesiones unos de otros y se jactan especialmente de sus padres: «Mi padre es más fuerte que el tuyo», «Mi padre es más listo que el tuyo», son expresiones corrientes, como lo es también liarse a golpes por sus padres respectivos. No merece la pena reseñar este tipo de comportamiento, pensará un norteamericano, y, sin embargo, es un hecho curioso por estar justamente opuesto a lo que un niño japonés escucha en las conversaciones de los adultos. Siempre que los mayores se refieren a su propia casa utilizan la expresión «Mi miserable casa», pero cuando se trata de la de un vecino, dicen: «Su augusta casa»; a la familia propia se la llama «Mi miserable familia», y a la del vecino, «Su honorable familia». Los japoneses reconocen que durante los años de la niñez –desde el tiempo en que se forman las pandillas de juego hasta el tercer año de la escuela elemental, en que el niño tiene nueve años– se entretienen continuamente con estas manifestaciones individualistas. A veces es: «Yo representaré al señor feudal y tú serás mi sirviente». «No, no seré el criado. Yo seré el señor». A veces son jactancias personales y menosprecio de los demás. «Son libres para decir lo que quieran. Pero cuando

⁴⁵ Embree, John F.: *Suye Mura*, p. 190.

crecen se encuentran con que lo que quieren no les está permitido; esperan hasta que se les pregunta y no se jactan más.»

El niño aprende en el hogar cuál ha de ser su actitud hacia lo sobrenatural. El sacerdote no le «enseña», y generalmente sus experiencias de una religión organizada son sólo ocasionales, como, por ejemplo, cuando asiste a una fiesta popular y, junto con los demás asistentes, es rociado por el sacerdote para purificarse. A algunos niños se les lleva a los servicios budistas, pero, normalmente, esto también se hace sólo con ocasión de una fiesta. Las experiencias más constantes y profundas del niño respecto a la religión son siempre los oficios familiares centrados en torno a las capillitas budistas y sintoístas que hay en el hogar. La más corriente es la budista con sus tablillas funerarias familiares, ante las cuales se ofrecen flores, ramas de determinado árbol e incienso. Diariamente se colocan ofrendas de alimentos, y los ancianos de la familia relatan todos los acontecimientos familiares a los antepasados y hacen reverencias ante el santuario; al atardecer se encienden farolillos. Es bastante normal oír decir a la gente que no les gusta dormir fuera de casa porque se sienten perdidos sin estas presencias que presiden el hogar. El santuario sintoísta es, por lo general, un estante pequeño dominado por un amuleto del templo de Ise, y a veces con alguna ofrenda. Existe también el dios de la Cocina, cubierto de hollín, y gran número de amuletos diversos cubren a veces puertas y paredes. Todos protegen y convierten el hogar en un lugar seguro. En las aldeas los santuarios públicos son de igual modo lugares seguros, porque dioses benévolos los protegen con su presencia. A las madres les gusta que sus niños jueguen allí precisamente por esta protección que ofrecen. Los niños jamás oyen algo que les haga temer a los dioses o les obligue a conformar su conducta con los dictados de unas divinidades justas y severas. Los dioses deben ser festejados cortésmente, como agradecimiento por sus beneficios, pero no son dioses autoritarios.

La verdadera tarea de encajar al niño en los modelos circunspectos de vida del adulto japonés realmente no comienza hasta después del segundo o tercer año escolar. Para entonces ya ha aprendido el control físico y, si era un niño indócil, le han «curado» y desviado su atención hacia otros rumbos; le han amonestado sutilmente y embromado. Pero se le ha permitido hacer su voluntad, incluso hasta el extremo de manifestar violencia contra su madre. Se ha fomentado su pequeño ego. Pocos cambios ocurren en los primeros tiempos de colegial — los tres primeros grados son de educación mixta, y el maestro, sea hombre o mujer, mima a los niños y es como uno de ellos —. Sin embargo, sí se da importancia, tanto en el hogar como en la escuela, a los peligros que supone meterse en situaciones «embarazosas». Los niños son todavía demasiado

jóvenes para sentir «vergüenza», pero deben aprender a evitar las situaciones «embarazosas». El niño del cuento que gritaba: «¡El lobo, el lobo!», cuando no había ningún lobo, por ejemplo, «engañó a la gente. Si tú haces una cosa de este tipo, la gente no se fiará de ti, y esto te colocará en una situación embarazosa». Muchos japoneses dicen que fueron sus compañeros de colegio los que primero se rieron de ellos cuando cometieron errores, y no sus padres ni sus maestros. La tarea de los mayores, en este momento de la vida del niño, no es ridiculizarlo, sino enlazar gradualmente la realidad de lo ridículo con la lección moral de cumplir con el *giri*-hacia-el-mundo. Cuando el niño tenía seis años, sus obligaciones consistían en demostrar la devoción cariñosa de un perro —el cuento del *on* de un buen perro, citado anteriormente, procede de un libro de lecturas para niños de esa edad—, pero ahora se van ampliando poco a poco en una serie completa de limitaciones. «Si haces esto, si haces aquello —dicen sus mayores—, el mundo se reirá de ti.» Las reglas son particulares y situacionales, y muchas de ellas entran dentro de lo que nosotros llamamos etiqueta. Requieren la subordinación de la voluntad a los deberes, siempre crecientes, para con los vecinos, la familia y el país. El niño debe refrenarse y reconocer su deuda. Pasa gradualmente al estatus de un deudor que debe andar con discreción por la vida y devolver alguna vez lo que debe.

Este cambio de estatus se le comunica al niño a medida que se hace mayor mediante una nueva y seria ampliación de las «bromas» que se le hacían en su niñez. Al llegar a los ocho o nueve años su familia puede llegar a rechazarle en serio. Si su maestro informa de que ha sido desobediente o irrespetuoso y le da una mala nota en el comportamiento, la familia se vuelve contra el niño. Si el tendero le acusa de alguna fechoría, «el nombre de la familia ha sido deshonrado» y ésta se convierte en un bloque acusador. A dos japoneses que yo he conocido les dijeron sus padres, cuando no habían cumplido aún los diez años, que no volvieran más a casa, y ellos sintieron demasiada vergüenza para refugiarse en la de algún pariente. Ambos habían sido castigados en el colegio por sus maestros. En los dos casos los muchachos terminaron yéndose a vivir a una chabola, adonde fueron a buscarlos sus madres respectivas, que por fin lograron devolverles al hogar. Los chicos de los últimos cursos de la escuela elemental son a veces confinados en casa para el *kinshin*, o ‘arrepentimiento’, y han de dedicarse a esa obsesión japonesa que es el escribir un diario. En cualquier caso, la familia manifiesta que ahora considera al hijo como un representante suyo ante el mundo y procede contra él porque ha sido objeto de críticas. No ha cumplido con su *giri*-hacia-el-mundo y no puede esperar el apoyo de su familia ni el de la gente de su edad. Los compañeros le condenan al

ostracismo por sus faltas y antes de ser readmitido entre ellos tiene que disculparse y hacer toda clase de promesas. Según Geoffrey Gorer:

Hay que señalar que el extremo hasta el cual se lleva esta costumbre es muy poco común entre las culturas del mundo. En la mayor parte de las sociedades donde la familia u otro grupo social fraccional es operativo lo normal es que el grupo se reúna para proteger a aquel de sus miembros que ha sido sometido a críticas o se ha visto atacado por otros grupos. Si el individuo cuenta con la aprobación del grupo, puede enfrentarse con el resto del mundo, teniendo la seguridad de un pleno apoyo en caso de necesidad o de ataque. En el Japón, sin embargo, parece darse el caso contrario: el individuo cuenta con el apoyo de su grupo sólo mientras su conducta sea aprobada por los otros grupos; si los extraños la desaprueban o critican, el grupo se volverá contra el individuo y actuará como agente de castigo, a no ser que el individuo pueda obligar al otro grupo a retirar su crítica. Debido a este mecanismo, la aprobación del «mundo exterior» adquiere una importancia posiblemente sin paralelo en ninguna otra sociedad⁴⁶.

La educación de la niña hasta esta misma edad no difiere de la del niño, por muy distintas que sean en cuanto a detalles. Tiene más limitaciones que su hermano en la casa, asume más deberes –aunque el niño quizá tenga también que hacer de niñera– y recibe menos regalos y atenciones. Tampoco tiene las típicas rabieta de los niños. Pero para ser una niña asiática es maravillosamente libre. Se viste con ropas de color rojo vivo, juega por la calle con los muchachos, pelea con ellos y a veces les hace frente. Tampoco ella «conoce la vergüenza» mientras es niña. Entre los seis y los nueve años va aprendiendo sus responsabilidades hacia «el mundo» casi de la misma manera que lo hace su hermano y a través de las mismas experiencias. A los nueve años las clases del colegio se dividen en secciones para chicos y para chicas, y aquéllos alardean de su nueva solidaridad de varones. Excluyen a las muchachas y no les gusta que la gente los vea conversando con ellas. Además, las madres previenen a sus hijas de que las amistades con chicos no son apropiadas. Las niñas a esa edad, afirma la gente, se vuelven hoscas e introvertidas y son muy difíciles de educar. Las mujeres japonesas dicen que es el final de las «diversiones de la infancia». La infancia termina para las muchachas con la exclusión; ante ellas no hay

⁴⁶ Gorer, Geoffrey: *Japanese Character Structure*, mimeografiado, The Institute for International Studies, 1943, p. 27.

ningún camino, y durante muchos años lo único que pueden hacer es «doblar *jicho* con *jicho*». Esta lección se prolongará aún más al prometerse y una vez casadas.

Los chicos, a pesar de haber aprendido *jicho* y *giri-hacia-el-mundo*, todavía no han aprendido todo lo que debe saber un varón japonés adulto. «A partir de la edad de diez años –dicen los japoneses– aprende *giri-hacia-su-nombre*.» Con ello quieren decir, por supuesto, que aprenden a valorar como virtud el hecho de resentirse de una ofensa. También deben aprender las reglas: cuándo han de enfrentarse con el adversario y cuándo han de tomar medidas indirectas para limpiar su honor. Yo no creo que esto signifique que el chico haya de aprender la agresividad implicada en el comportamiento «del insulto»; a los chicos a los que desde edad muy temprana se les ha permitido tanta agresividad contra la madre y que se han peleado con compañeros de la misma edad por cualquier clase de insultos y provocaciones no les queda mucho que aprender sobre la agresividad al cumplir los diez años. Pero el código del *giri-hacia-el-nombre*, una vez que el adolescente es acogido bajo sus cláusulas, canaliza su agresividad en formas aceptadas y le proporciona maneras específicas de ponerla en práctica. Como hemos visto, el japonés vuelve esa agresividad contra sí mismo en lugar de utilizarla contra los otros y en esto ni siquiera los colegiales son una excepción.

Para los muchachos que continúan sus estudios más allá de los seis años de la escuela elemental –alrededor de un 15 por ciento de la población, aunque la proporción de la población masculina sea mayor–, el momento en que se convierten en responsables del *giri-hacia-su-nombre* empieza al encontrarse repentinamente expuestos a la feroz competición de los exámenes de ingreso en las escuelas de grado medio y a la clasificación competitiva de cada estudiante en las diversas asignaturas. No hay una experiencia gradual que lleve hasta esa situación, pues la competición es minimizada hasta el punto de que no existe ni en la escuela elemental ni en el hogar. La nueva y repentina experiencia contribuye a hacer de la rivalidad algo amargo y preocupante –la lucha por situarse en un puesto y la sospecha de favoritismo son hechos corrientes–. Sin embargo, esta competición no marca una huella tan profunda como la costumbre de los chicos mayores de grado medio de atormentar a los niños más pequeños. Los colegiales de las clases más avanzadas dan órdenes a los pequeños y les hacen toda clase de novatadas. Obligan a los pequeños a hacer cosas tontas y humillantes que producen resentimientos muy fuertes porque los niños japoneses no las toman con sentido del humor. Un chico pequeño que ha sido humillado por otro mayor y que ha tenido que hacer recados serviles odia a su atormentador y piensa en vengarse. El hecho de que esta venganza tenga

que ser pospuesta la hace más obsesiva, es *giri*-hacia-su-nombre y lo considera una virtud. Años más tarde tal vez consiga, mediante una relación familiar, que al atormentador le expulsen del trabajo. Otras veces se perfecciona en *jujitsu* o se ejercita con la espada y le humilla públicamente en la calle cuando ambos ya han abandonado el colegio. Pero mientras no llegue la ocasión de desquitarse del agravio tendrá «la sensación de haber dejado algo sin hacer», que es la esencia de la actitud japonesa ante el insulto.

Los chicos que no pasan de la escuela de grado medio pueden sufrir el mismo tipo de experimento durante el servicio militar. En tiempos de paz un muchacho de cada cuatro era alistado obligatoriamente, y las novatadas que les hacían a los reclutas del primer año los del segundo eran incluso más fuertes que en las escuelas de grado medio y superior. Los oficiales del Ejército para nada intervenían, y sólo excepcionalmente lo hacían los oficiales provisionales. En el primer artículo del código japonés se hacía constar que cualquier apelación a los oficiales sería denigrante. Era un asunto entre reclutas; los oficiales lo aceptaban como método de «endurecimiento» de la tropa, pero no se mezclaban en él. Los hombres del segundo año transferían a los del primero todo el resentimiento que habían acumulado el año anterior y probaban su «endurecimiento» e ingenio ideando humillaciones. Se ha dicho a menudo que los soldados al licenciarse del Ejército salen con una personalidad distinta, como «verdaderos nacionalistas jingoístas», pero el cambio no se debe a la enseñanza de ninguna teoría totalitaria del Estado y, desde luego, tampoco al *chu* hacia el emperador. La experiencia de haber sido humillados mediante situaciones ridículas es mucho más importante. A los jóvenes educados en la vida familiar a la manera japonesa y terriblemente sensibles en lo tocante al amor propio semejantes situaciones pueden fácilmente brutalizarles; no soportan el ridículo. Lo que ellos interpretan como rechazo puede convertirlos en buenos torturadores cuando les llegue su turno.

El carácter de estas situaciones actuales en las escuelas de grado medio y en el Ejército japonés se debe, por supuesto, a las viejas costumbres relacionadas con el ridículo y el insulto. No fueron las escuelas ni el Ejército los que provocaron estas reacciones. Es fácil ver que el código tradicional del *giri*-hacia-el-nombre hace que este tipo de novatadas causen mucha más irritación en el Japón que en Estados Unidos. El hecho de que cada grupo de novatos pase el castigo a su vez a otro grupo de víctimas no impide que un chico se preocupe por desquitarse de los agravios de su atormentador, lo cual concuerda también con las estructuras antiguas. La costumbre de hacer de alguien víctima propiciatoria no tiene constancia periódica en el Japón como en muchas naciones occidentales. En Polonia, por ejemplo, donde los aprendices e incluso

los jornaleros jóvenes son objeto de brutales novatadas, el resentimiento no se desahoga contra los autores de las novatadas, sino contra el nuevo grupo de aprendices y jornaleros. Los chicos japoneses también se permiten esta satisfacción, pero se preocupan sobre todo por la respuesta inmediata al insulto. Las víctimas «se sienten bien» cuando se han desquitado del agravio infligido por sus atormentadores.

En este período de reconstrucción del Japón, los dirigentes que estén seriamente preocupados por el futuro de su país harían bien en prestar atención a las novatadas y a la costumbre de obligar a los más pequeños a hacer todo tipo de ridiculeces en las escuelas superiores y en el Ejército. Harían bien en fomentar el espíritu de camaradería, incluso el «viejo lazo escolar», para romper las distinciones entre las clases superiores e inferiores en los colegios y abolir las novatadas en el Ejército. Aunque los reclutas del segundo año insistieran en mantener unas relaciones de disciplina espartana con los del primer año, como hacen todos los oficiales japoneses, tal insistencia no significaría un insulto para el japonés. Pero las novatadas sí lo son. Prohibir que un joven, tanto en la escuela como en el colegio, pueda obligar impunemente a otro más joven que él a comportarse como un perro o como una cigarra, o a permanecer cabeza abajo mientras sus compañeros comen, sería mucho más efectivo para la reeducación del Japón que negar la divinidad del emperador o eliminar los temas nacionalistas de los libros de texto.

Las mujeres no aprenden el código del *giri*-hacia-el-nombre y no sufren las experiencias de las escuelas de grado medio ni de la instrucción militar como los muchachos. Sus experiencias no se parecen en nada a aquéllas, el ciclo de su vida es mucho más consistente que el de sus hermanos. Desde su más temprana edad se han acostumbrado a aceptar el hecho de que los varones tienen preferencia y que les están destinados las atenciones y los regalos que a ellas se les niegan. La norma de vida a la cual están sujetas les niega el privilegio de manifestar su personalidad abiertamente. Sin embargo, durante la infancia compartieron con sus hermanos la vida privilegiada del niño japonés. De pequeñas se las vistió de color rojo vivo, color que abandonarán al llegar a la edad adulta y que podrán usar de nuevo cuando tengan sesenta años, su segundo período privilegiado. En el hogar a veces son objeto, como sus hermanos, de la competencia entre la madre y la abuela. Sus hermanos y hermanas también exigen de ella, como de cualquier otro miembro de la familia, que les quiera «más que a nadie». Los más pequeños piden que les demuestre su preferencia dejándoles dormir con ella, y la niña a menudo ha de distribuir sus favores entre toda la familia, desde la abuela hasta el bebé de dos años. A los japoneses no les gusta dormir solos, y en ocasiones la cama del niño

se coloca de noche junto a la de la persona por él elegida. La prueba del «me quieres más que a nadie» consiste ese día en poner las dos camas muy juntas. Durante el período en que son excluidas de los grupos de juego de los muchachos —a los nueve o diez años— se les permiten a las chicas ciertas compensaciones. Se las halaga con nuevos estilos de peinado, y las muchachas de edad comprendida entre los catorce y los dieciocho llevan los peinados más elaborados del Japón. Es entonces cuando ya pueden cambiar sus vestidos de algodón por otros de seda, y la familia hace toda clase de esfuerzos para darles trajes que resalten sus encantos. Éstas y otras del mismo tipo son las gratificaciones que reciben.

Se les inculca profundamente que han de respetar por voluntad propia las restricciones que se exigen de ella; no les son impuestas por un padre o una madre arbitrariamente autoritarios. Los padres ejercen sus prerrogativas no mediante el castigo corporal, sino con la tranquila y firme esperanza de que la muchacha cumplirá lo que se exige de ella. Vale la pena citar un ejemplo extraordinario de este sistema de educación, porque explica muy bien el tipo de presión no autoritaria que es característico también de una educación menos estricta y a un nivel menos privilegiado. Desde la edad de seis años la pequeña Etsu Inagaki tuvo que aprender a recitar de memoria a los clásicos chinos bajo la dirección de un erudito confucionista.

Durante las dos horas que duraba mi lección, su cuerpo no se movía ni un solo milímetro, a excepción de sus manos y labios. Y yo me sentaba delante de él sobre la esterilla, en una posición igualmente correcta e inmóvil. Una vez me moví. Estábamos a media lección. Por alguna razón me sentía intranquila e incliné ligeramente el cuerpo, dejando que mi rodilla doblada se desviara un poquito del ángulo adecuado. Una leve sombra de sorpresa apareció en el rostro de mi instructor; entonces, tranquilamente, cerró su libro, diciendo suavemente, aunque con aire severo: «Pequeña señorita, es evidente que su actitud mental de hoy no es propicia para el estudio. Debe usted retirarse a su habitación y meditar». Me sentí morir de vergüenza. Ya nada podía hacer. Humildemente, me incliné ante el retrato de Confucio y luego ante mi profesor, y salí, caminando hacia atrás, de la habitación. Lentamente fui junto a mi padre para informarle, como siempre hacía al terminar la lección. Mi padre quedó sorprendido al verme, porque el tiempo de la lección no había terminado todavía, y su observación inconsciente: «¡Qué rápido has hecho

tu trabajo!», resonó en mí como un toque de difuntos. El recuerdo de aquel instante me sigue doliendo hoy como una herida⁴⁷.

Y la señora Sugimoto resume una de las actitudes paternas más típicas en el Japón cuando, en otro contexto, describe a una abuela: «Serenamente esperaba que todo el mundo hiciera lo que ella aprobaba, no regañaba ni discutía, pero su convencimiento, tan suave como la seda y casi tan fuerte, obligaba a su familia a seguir los caminos que a ella le parecían convenientes».

Una de las razones por las cuales es tan eficaz este «convencimiento suave como la seda y casi tan fuerte» es que la educación es tan explícita para todas las artes y técnicas. Es el *hábito* lo que se enseña, no solamente las reglas. No importa que se trate de cómo utilizar los palillos para comer, de la manera correcta de entrar en una habitación, de las ceremonias del té o, posteriormente, de las artes del masaje — todos los movimientos son ejecutados una y otra vez, literalmente bajo las manos de los mayores, hasta que se hacen automáticos —. Los mayores no creen que los niños puedan aprender «casualmente» los hábitos correctos cuando llegue el momento de ponerlos en práctica. La señora Sugimoto describe cómo disponía la mesa para su marido cuando fue prometida formalmente a la edad de catorce años. No le había visto jamás; él estaba en Estados Unidos y ella en Echigo, pero una y otra vez, bajo las miradas de su madre y su abuela:

Yo misma cocinaba la comida que, según nuestro hermano, le gustaba a Matsuo. Su mesa estaba colocada al lado de la mía, y yo me encargaba de que siempre fuera servida antes. Así aprendí a procurar la comodidad de mi futuro marido. Mi abuela y mi madre siempre hablaban de Matsuo como si estuviera presente, y yo cuidaba de mi vestimenta y mi conducta igual que si estuviera en la habitación. De este modo empecé a respetarle y a respetar mi propia posición como esposa suya⁴⁸.

Los chicos, aunque con menos intensidad que las muchachas, reciben también una formación cuidadosa en lo que se refiere a los hábitos mediante el ejemplo y la imitación. Cuando «han aprendido» no hay nada que les disculpe. Pasada la adolescencia, sin embargo, se les deja un importante sector de la vida a su propia iniciativa. Sus mayores no les enseñan los hábitos de cortejar. El hogar es un círculo del que está excluida toda manifestación explícita amorosa,

⁴⁷ Sugimoto, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 92.

y la segregación entre muchachos y muchachas no emparentados es muy rígida a partir de los nueve o diez años. El ideal japonés es que los padres concierten el matrimonio del muchacho antes de que éste se interese realmente por el sexo, por lo cual es preferible que sea «tímido» en su trato con las muchachas. En las aldeas existe un vasto repertorio de bromas sobre el tema, que a menudo incitan al muchacho a continuar siendo «tímido». Pero los chicos intentan aprender. En los viejos tiempos, e incluso recientemente en los pueblos japoneses más aislados, muchas chicas, a veces la gran mayoría, quedaban embarazadas antes de casarse. Tales experiencias prematrimoniales se situaban en una «zona libre» no involucrada en los asuntos importantes de la vida. Se esperaba que los padres concertaran los matrimonios sin hacer referencia a esas cuestiones. Pero hoy en día, como dijo un japonés al doctor Embree en Suye Mura: «Incluso una criada tiene suficiente educación para saber que debe guardar su virginidad».

La disciplina para los muchachos de las escuelas de grado medio también está firmemente canalizada en contra de cualquier relación con el sexo opuesto. La educación japonesa y la opinión pública hacen lo posible por evitar la familiaridad prematrimonial entre los sexos. En las películas, se considera «malos» a los jóvenes que dan muestras de sentirse cómodos junto a una muchacha; los «buenos» son los que, a los ojos de un norteamericano, se muestran bruscos e incluso descorteses con una chica atractiva. El hecho de sentirse cómodos al lado de una mujer joven significa que esos muchachos han tenido ya sus «experiencias», o se han tratado con *geishas*, prostitutas o muchachas de bar. La casa de *geishas* es el «mejor medio de aprender, porque la *geisha* te enseña. El hombre se pone cómodo y no tiene que hacer más que mirar». No siente miedo de comportarse torpemente y, además, se supone que no va a tener relaciones sexuales con una muchacha *geisha*. Pero no hay muchos jóvenes que puedan permitirse el lujo de ir a una casa de *geishas*. Pueden frecuentar los cafés y ver allí la familiaridad con que los hombres tratan a las muchachas, aunque esta educación pasiva no es el tipo de formación al que les han acostumbrado en otros campos.

Durante mucho tiempo los chicos tienen miedo a cometer torpezas; el sexo es una de las pocas zonas de su vida en las que han de aprender determinado comportamiento sin la tutela personal de adultos acreditados. Las familias de elevada posición regalan a la joven pareja «libros de novios» y biombos con detallados dibujos cuando se casan, y como dijo un japonés: «Se puede aprender en los libros, igual que se aprenden las reglas para hacer un jardín. Los padres no le enseñan a uno cómo se hace un jardín japonés; es un *hobby* que aprendes cuando te haces mayor». La yuxtaposición de sexo y jardinería como cosas que se pueden aprender en los libros es interesante, aunque la mayor

parte de los jóvenes japoneses aprendan el comportamiento sexual de otra manera. En cualquier caso, no lo aprenden bajo la meticulosa tutela de los mayores. Esta diferenciación en el aprendizaje subraya para el joven el principio japonés de que el sexo es ajeno a las cosas serias de la vida sobre las cuales ejercen su autoridad los mayores, educándole en ellas con enorme esmero; las dos zonas tienen distintas reglas. Después de su matrimonio el joven puede procurarse placeres sexuales en otros lugares sin que deba ocultarlo y sin infringir por ello los derechos de su esposa o amenazar la estabilidad del matrimonio.

La esposa no tiene el mismo privilegio. Su deber es la fidelidad al marido y, por tanto, tendría que actuar subrepticamente. Desde luego, puede caer en la tentación; pero pocas mujeres disponen en su vida del suficiente aislamiento como para poder tener una historia amorosa. Las mujeres consideradas nerviosas o inestables se dice que tienen *hysteri*.

El problema más frecuente de las mujeres no surge de su vida social, sino de la sexual. Muchos casos de locura y la mayor parte de los de *hysteri* ('nerviosismo, inestabilidad') se deben claramente a desajustes sexuales. Una muchacha tiene que aceptar lo que su marido le dé en cuanto a satisfacción sexual⁴⁹.

La mayor parte de las enfermedades de las mujeres, dicen los campesinos en Suye Mura, «empiezan en la matriz», y de ahí pasan a la cabeza. Cuando el marido busca el placer en otros lugares, ella puede recurrir a la masturbación, una costumbre aceptada en el Japón, y tanto en las aldeas como en los hogares de los ricos los instrumentos tradicionales para este propósito son algo muy apreciado por las mujeres. En las aldeas, además, se le permite cierto entusiasmo erótico tras haber tenido un niño. Antes de ser madre no se atrevería a contar un chiste de tema sexual, pero después y a medida que pasan los años su conversación en una fiesta a la que concurren personas de ambos sexos está repleta de tales anécdotas. Anima las fiestas con bailes francamente sexuales, moviendo las caderas hacia delante y atrás al acompañamiento de canciones obscenas. «Estas actuaciones invariablemente provocan risotadas.» En Suye Mura, cuando a la entrada de la aldea se da la bienvenida a los reclutas que vuelven a casa, las mujeres se visten de hombres, gastan bromas obscenas y fingen violar a las muchachas.

⁴⁹ Embree, J. F.: *Suye Mura*, p. 175.

Así, pues, a la mujer japonesa se le permiten ciertas libertades en los asuntos sexuales, siendo éstas mayores cuanto más humilde sea el origen de aquélla. Debe observar muchos tabúes durante la mayor parte de su vida, pero ninguno de ellos la obliga a negar que conoce las realidades de la vida. Cuando ello complace a los hombres, la mujer adopta actitudes obscenas, y cuando ocurre a la inversa, su comportamiento es totalmente asexual. Al llegar a edad madura pueden dejar a un lado los tabúes, y si son de origen humilde, ser tan obscenas como cualquier hombre. Los japoneses aspiran a un comportamiento que se ajuste a las diferentes edades y ocasiones, no a un carácter fijo, como indican los conceptos occidentales de «mujer pura» y «mujer desvergonzada».

También al hombre se le permite la impetuosidad, así como se le exige en determinadas situaciones un gran control. Beber con otros varones, especialmente cuando están acompañados de *geishas*, es una gratificación de la que se extrae todo el placer posible. Los hombres disfrutan cuando están achispados y no existen reglas que les manden comportarse bien bajo los efectos del alcohol. Cuando han ingerido unos cuantos vasitos de *sake* relajan su envarada compostura, gustan de apoyarse unos en otros y se tratan con gran familiaridad. Raramente se ponen violentos y agresivos cuando están borrachos, aunque aquellos de carácter «difícil» quizá se vuelvan pendencieros. Aparte de estas «zonas libres», entre las que se encuentra la bebida, el hombre no debe actuar, como ellos dicen, de modo imprevisible. Llamar a alguien imprevisible refiriéndose a la parte «seria» de la vida es, junto con la palabra «tonto», lo más parecido a una grosería que existe en el idioma japonés.

Las contradicciones que todos los occidentales han descrito sobre el carácter japonés se tornan inteligibles cuando se tiene en cuenta la educación infantil. Ésta produce una dualidad en su visión de la vida, y ninguna de sus dos vertientes se puede ignorar. Debido a su experiencia de una infancia llena de privilegios y tranquilidad psicológica, mantienen a través de su disciplinada vida de adultos el recuerdo de una vida más fácil en la cual «no conocían la vergüenza». Los japoneses no necesitan imaginarse un cielo para el futuro; lo es su pasado. La niñez reaparece en forma de una doctrina, la doctrina sobre la bondad innata del hombre, la benevolencia de los dioses y la incomparable ventaja de ser japoneses. Les permite basar su ética en interpretaciones extremas acerca de la «semilla de Buda» que hay en cada hombre y la transformación de las personas en *kami* al morir. Les da firmeza y cierta confianza en sí mismos. Es la base de su propia voluntad para abordar cualquier tarea, aunque parezca estar muy por encima de sus capacidades, y también su habilidad para defender su propio criterio, incluso contra el

Gobierno, atestiguándolo en ocasiones mediante el suicidio. A veces, les incita a la megalomanía de masas.

Gradualmente, a partir de los seis o siete años, se les impone la responsabilidad de ser circunspectos y de «conocer la vergüenza», obligándoles a cumplirla mediante la sanción más drástica: la propia familia se volverá contra uno de no hacerlo. La presión que se ejerce sobre ellos no es la misma que en la disciplina prusiana, pero es de todos modos ineludible. Durante su primer período privilegiado se ha ido preparando el terreno para llegar a esta conclusión gracias a la forzosa y persistente educación del niño en los hábitos de aseo y compostura y gracias también a las bromas de los padres, que amenazaban al niño con el rechazo. Estas experiencias primeras le preparan para aceptar las limitaciones que se le impondrán cuando se le diga que el «mundo» se reirá de él y le rechazará. Reprimirá por ello los impulsos que expresó libremente en su vida infantil, no porque sean malos, sino porque ahora son inapropiados. Mientras se le niegan progresivamente las gratificaciones de la niñez, se le conceden las gratificaciones del adulto, que son cada vez mayores, pero las experiencias de aquel primer período nunca se desvanecen del todo. Su filosofía de la vida se alimenta de ellas; su tolerancia hacia los «sentimientos humanos» es reflejo de las mismas. Vuelve a experimentarlas de adulto en las «zonas libres» de su vida.

Un sorprendente elemento de enlace mantiene unidos el primer período y el último de la vida infantil: la gran importancia que tiene el ser aceptado por sus compañeros. Es esto, y no una norma absoluta de virtud, lo que se le inculca. En su infancia, dormía junto a su madre en la misma cama cuando era suficientemente mayor para pedirlo; contaba los caramelos que él y sus hermanos recibían como una muestra del lugar que ocupaba en el afecto de su madre; notaba rápidamente cuándo se le postergaba, y preguntaba incluso a su hermana mayor: «¿Me quieres más que a nadie?». En el período posterior se le pide al niño que renuncie progresivamente a muchas satisfacciones personales, prometiéndole como recompensa que el mundo aprobará su conducta y le aceptará. De no ser así, su castigo será convertirse en el hazmerreír de todos. Éste es, por supuesto, un castigo que se invoca en la mayoría de las culturas para educar al niño, pero en el Japón su uso es mucho más importante. El rechazo por parte del «mundo» lo dramatizaron los padres al amenazarle con deshacerse de él. Durante toda su vida temerá más al ostracismo que a la violencia. El japonés tiene alergia a las amenazas del ridículo y del rechazo, incluso cuando tan sólo se las imagina. Debido a que existen pocas posibilidades de aislamiento dentro de una comunidad japonesa, no es ninguna fantasía creer que «el mundo» sabe lo que hace cada individuo y puede

rechazarle si lo desaprueba. La estructura misma de la casa japonesa —las delgadas paredes, que permiten el paso de los sonidos y están abiertas durante todo el día— hace de la vida privada algo extremadamente público para quienes no pueden permitirse el lujo de un jardín y un muro.

Ciertos símbolos que utilizan los japoneses ayudan a aclarar las dos vertientes de su carácter, ya que se basan en la discontinuidad de su educación infantil. La vertiente que se forma en el primer período es el «yo que desconoce la vergüenza», y los japoneses comprueban hasta qué punto han podido mantenerse en ese estado contemplando sus rostros en el espejo. El espejo, dicen, «refleja la eterna pureza»; no suscita la vanidad ni refleja el «yo que se interfiere». Refleja las profundidades del alma. Uno debería ver en el espejo su «yo que desconoce la vergüenza». Ve allí la imagen paterna idealizada. Se habla de hombres que siempre llevan consigo un espejo con este fin, e incluso de alguno que colocó uno especial en su santuario casero para contemplarse y examinar su alma; «se convirtió en relicario»; «se adoraba a sí mismo». Esto no es muy corriente, pero tampoco está demasiado lejos de la realidad, pues los santuarios sintoístas caseros tienen espejos colocados como objetos sagrados. Durante la guerra, la radio japonesa dedicó un panegírico a un grupo de colegialas que se había comprado un espejo. Nadie pensó que hubiera en ello señal alguna de vanidad; lo describieron como una nueva dedicación a la contemplación de las profundidades de sus almas. Estudiarse en el espejo era un signo exterior que testimoniaba la virtud del espíritu.

Los sentimientos japoneses acerca del espejo proceden de un tiempo anterior a cuando se le inculcó al niño la idea del «yo observador». No ven su «yo observador» al contemplarse en el espejo; sus egos aparecen espontáneamente buenos, como lo eran durante la niñez, sin la influencia de la «vergüenza». El mismo simbolismo que atribuyen al espejo les sirve de base a sus ideas sobre la «maestría» en la autodisciplina, en la cual se preparan con tanto ahínco para eliminar el «yo observador» y volver a la transparencia de la primera infancia.

A pesar de todas las influencias que el privilegiado período de la niñez tiene sobre los japoneses, las limitaciones del período posterior, cuando la vergüenza se convierte en la base de la virtud, no se sienten sólo como privaciones. Como hemos visto, el autosacrificio es uno de los conceptos cristianos que han rechazado con más frecuencia; repudian la idea de sacrificarse a sí mismos. Ni siquiera en los casos extremos lo mencionan sino que hablan de muerte «voluntaria» para pagar el *chu*, el *ko* o el *giri*, y no parece que esto lo sitúen en la categoría del autosacrificio. Una muerte voluntaria, dicen, cubre el objetivo que uno mismo se ha propuesto. De otra manera sería

como la «muerte de un perro», expresión que para ellos significa una muerte inútil y no, como en inglés, una muerte miserable. Otras formas menos extremas de conducta, que en inglés llamaríamos autosacrificio, en japonés pertenecen más bien a la categoría del autorrespeto. El autorrespeto (*jicho*) significa siempre imponerse restricciones, lo cual vale tanto como el propio respeto a uno mismo. Sólo mediante el autocontrol se pueden lograr grandes cosas, y la importancia que dan los norteamericanos a la libertad como requisito previo para conseguir algo nunca les ha parecido a los japoneses, en sus distintas experiencias, lo más adecuado.

Aceptan como principio esencial de su código la idea de que a través de las restricciones la persona se convierte en algo mucho más precioso. ¿De qué otra manera podrían controlar su yo peligroso, lleno de impulsos que pueden estallar y llevar hacia el mal camino una vida recta? Como decía un japonés:

Cuantas más capas de barniz se pongan sobre un armazón mediante un laborioso trabajo a lo largo de los años, más valor poseerá el objeto de laca como producto terminado. Así ocurre con los pueblos [...] Se dice de los rusos: «Rasca a un ruso y encontrarás a un tártaro». Se podría decir con igual justicia de los japoneses: «Rasca a un japonés, quítale el barniz y encontrarás a un pirata». Sin embargo, no se debe olvidar que en el Japón el barniz es un producto valioso y una ayuda para el artesano. No hay nada espurio en él; no es una mala pintura para cubrir defectos. Tiene, al menos, tanto valor como la sustancia que adorna⁵⁰.

Las contradicciones en el comportamiento del varón japonés, que son tan evidentes para los occidentales, se deben a la discontinuidad de su educación, que deja en su conciencia, incluso después de ser barnizada, la impronta profunda de un tiempo en que era el diosillo de su pequeño mundo, libre incluso para dar rienda suelta a su agresividad, y en el que todas las satisfacciones parecían posibles. Debido a este dualismo profundamente implantado, cuando es adulto puede oscilar desde los excesos del amor romántico hasta la completa sumisión a la familia. Puede entregarse al placer y a la comodidad sin que ello le impida cumplir al máximo severas obligaciones. El carácter reservado que le han inculcado a menudo le hace ser tímido en la acción, pero es valeroso incluso hasta lo temerario. Puede ser sorprendentemente sumiso ante situaciones donde rige una jerarquía y, al mismo tiempo, reacio a que se le controle desde arriba. A pesar de toda su

⁵⁰ Nohara, Komakichi: *op. cit.*, 1936, p. 50.

cortesía, conserva la arrogancia. Puede aceptar una fanática disciplina en el Ejército y con todo ser insubordinado. Puede ser apasionadamente conservador y sentirse al mismo tiempo atraído por las nuevas formas, como ha demostrado sucesivamente al adaptar las costumbres chinas y las enseñanzas occidentales.

El dualismo de su carácter crea tensiones a las cuales cada individuo responde de modo diverso, aunque se trata en realidad de soluciones particulares de un mismo problema esencial: reconciliar la espontaneidad y aprobación que experimentó durante su niñez con las restricciones que le prometen seguridad en su vida de adulto. Muchos se enfrentan con dificultades al tratar de resolver este problema. Algunos lo arriesgan todo ordenando artificiosamente su existencia y temen profundamente un encuentro espontáneo con la vida. El miedo es tanto mayor por el hecho de ser la espontaneidad no un producto de la fantasía, sino algo que en una época experimentaron. Se mantienen reservados y al adherirse a las reglas que han hecho suyas creen que se han identificado con todo lo que representa autoridad. Algunos viven una mayor disociación; tienen miedo de su propia agresividad y la mantienen encerrada en el alma, ocultándola bajo un comportamiento externo apacible. Con frecuencia ocupan su pensamiento en detalles triviales para alejar toda conciencia de sus verdaderos sentimientos. Cumplen mecánicamente una rutina disciplinada que en el fondo no tiene para ellos ningún sentido. Otros, que están más apegados al recuerdo de su niñez, se sienten dominados por la ansiedad frente a todo aquello que se les pide como adultos e intentan aumentar su grado de dependencia cuando ya no es el tiempo apropiado para ello. Les parece que cualquier fracaso es una agresión contra la autoridad, y el esfuerzo promovido por la ambición les produce una gran angustia. Las situaciones imprevistas que no pueden solucionar de un modo rutinario les dan miedo⁵¹.

Éstos son los típicos peligros a los que están expuestos los japoneses cuando su ansiedad ante el rechazo y la censura se hace insoportable. Cuando no están sometidos a una presión demuestran tener capacidad para gozar de la vida y saben expresar el respeto hacia los demás que les ha sido inculcado en su educación, un logro muy considerable. Sus primeros años de niñez les han dado seguridad; no han despertado en ellos la pesada carga de la culpabilidad. Las limitaciones posteriores les han sido impuestas en nombre de la solidaridad con sus semejantes, y las obligaciones son recíprocas. Se han señalado «zonas libres» donde todavía existe la posibilidad de satisfacer los impulsos por mucho que

⁵¹ Casos basados en los tests de Rorschach que la doctora Dorothea Leighton les hizo a los japoneses en un campo de concentración y que fueron analizados por Frances Holter.

otras personas puedan interferir con sus deseos en ciertos asuntos. De todos es conocido el placer que los japoneses obtienen de las cosas más inocentes, como contemplar los capullos de un cerezo, la luna, los crisantemos o la nieve recién caída; tener insectos enjaulados para escuchar su «canción»; escribir pequeños poemas; trazar jardines; plantar flores y beber el té ceremonial. Éstas no son actividades de gente profundamente preocupada y agresiva; tampoco sus diversiones se revisten de seriedad. Una comunidad rural japonesa de los días felices anteriores a la época en que el país se embarcó en su desastrosa «misión» podía ser tan alegre y entusiasta en sus horas de ocio como cualquier otro pueblo del mundo, y a la hora de trabajar era igual de diligente.

Pero los japoneses se exigen mucho a sí mismos. Para eludir las grandes amenazas del ostracismo y la impopularidad tienen que renunciar a gratificaciones personales que han aprendido a saborear. Han de guardar esos impulsos bajo llave cuando surgen los asuntos importantes de la vida. Los pocos que quebrantan este molde corren incluso el riesgo de perder el respeto a sí mismos. Aquellos que se respetan (*jicho*) eligen su camino no entre el «bien» y el «mal», sino entre el «hombre previsible» y el «hombre imprevisible», y olvidan sus exigencias personales para seguir aquellas que la comunidad ha establecido. Éstos son los hombres buenos que «conocen la vergüenza» (*haji*), y son siempre circunspectos. Son los hombres que honran a sus familias, sus aldeas y su nación.

Las tensiones generadas por todo ello son enormes y encuentran expresión en las elevadas aspiraciones del Japón, que han hecho de este país un líder en el Oriente y una gran potencia en el mundo. Pero estas tensiones son agotadoras para el individuo. Los hombres tienen que ser precavidos, no sea que fracasen o que alguien empequeñezca los resultados de un comportamiento que les ha costado tanta abnegación. Algunas personas estallan en actos sumamente agresivos, pero la agresividad surge no cuando alguien desafía sus principios o su libertad, como les pasa a los norteamericanos, sino cuando se percatan de un insulto o una difamación. Entonces su «yo» peligroso se vuelca, si es posible, contra el detractor, y si no, contra ellos mismos.

Los japoneses han pagado un precio elevado por su manera de vivir. Se niegan a sí mismos las más mínimas libertades, que los norteamericanos encuentran tan naturales como el aire que respiran. Debemos recordar, ahora que los japoneses, tras la derrota, vuelven los ojos hacia la democracia, cuán embriagador puede ser para ellos poder comportarse simple y llanamente como uno quiere. Nadie lo ha expresado mejor que la señora Sugimoto al describir el jardín que le dejaron a su cuidado, para plantarlo a su voluntad, en la escuela

misionera de Tokio donde la llevaron a aprender inglés. Los profesores confiaban a cada niña un trozo de tierra virgen y las semillas que les pidieran.

Aquel jardín para plantar como yo quisiera me proporcionó una sensación de derecho personal completamente nueva [...] El hecho mismo de que tal felicidad pudiera existir en el corazón humano fue para mí una sorpresa [...] Yo, sin violar la tradición, sin echar mancha alguna sobre el nombre de la familia, sin tener ningún roce con mis padres, maestros o gentes del pueblo, sin hacer ningún daño a cosa alguna de este mundo, era libre para actuar⁵².

Todas las demás muchachas plantaron flores. Ella decidió plantar patatas.

Nadie puede saber la sensación de libertad loca que me proporcionó este acto absurdo [...] El espíritu de la libertad llamó a mi puerta.

Era un mundo nuevo.

En mi casa había una parte del jardín que se suponía salvaje [...] Pero alguien estaba siempre ocupado, podando los pinos o recortando los setos, y todas las mañanas, Jiya limpiaba las piedras del camino y, después de barrer debajo de los pinos, esparcía o dispersaba agujas frescas de pino, recogidas en el bosque.

Este salvajismo simulado representaba para ella el libre albedrío simulado en el cual había sido educada. Y todo el Japón estaba lleno de ello. Cada una de las grandes rocas que aparecen semiocultas en los jardines japoneses ha sido cuidadosamente elegida, transportada y puesta sobre una plataforma oculta de piedras pequeñas. Se ha calculado cuidadosamente el lugar con relación al arroyo, la casa, los arbustos y árboles. Con el mismo esmero se cultivan los crisantemos en macetas y al arreglarlos para los grandes festivales anuales de flores que tienen lugar en todo el Japón, el floricultor coloca uno a uno los perfectos pétalos y, a menudo, los mantiene en su lugar mediante una red invisible de alambres insertados en la flor viva.

La embriaguez de la señora Sugimoto cuando se le ofreció la oportunidad de dejar a un lado la red de alambres fue alegre e inocente. El crisantemo criado en la macetita, con sus pétalos sometidos a una colocación meticulosa,

⁵² Sugimoto, *op. cit.*, pp. 135-136.

descubrió la alegría completa en ser natural. Pero hoy la libertad de ser «imprevisible», de objetar a las normas de *haji* ('vergüenza'), puede perturbar el delicado equilibrio de su manera de vivir. Bajo nuevas exenciones tendrán que aprender también nuevas sanciones, y todo cambio cuesta; no es fácil acomodarse a nuevos supuestos y virtudes. El mundo occidental no debe imaginar que el japonés va a poder aceptar los nuevos valores a simple vista y apropiárselos, pero tampoco debe pensar que el Japón no elaborará con el tiempo una ética más libre y menos rigurosa. Los Nisei de Estados Unidos ya han perdido el conocimiento y la práctica del código japonés, y su linaje de ningún modo les ata rígidamente a las convenciones del país del que proceden sus padres. Del mismo modo podrán los japoneses que viven en el Japón, y en esta nueva era, establecer una forma de vida que no exija los viejos requisitos de las restricciones individuales. Los crisantemos pueden ser hermosos sin redes de alambre y sin podas tan enérgicas.

El pueblo japonés posee ciertas virtudes tradicionales que pueden ayudarle a mantenerse firme en esta transición hacia una mayor libertad psíquica. Una de ellas es ese sentido de la responsabilidad hacia uno mismo que ellos describen como la obligación de responder de la «herrumbre de mi cuerpo», imagen que identifica el cuerpo con una espada. Así como el que porta una espada es responsable de su brillo deslumbrante, cada hombre debe aceptar la responsabilidad del resultado de sus actos. Debe reconocer y aceptar todas las consecuencias naturales de su debilidad, de su falta de tenacidad o su ineficacia. El sentido de la responsabilidad personal tiene un significado más profundo en el Japón que en la libre Norteamérica. En el sentido japonés, la espada se convierte no en un símbolo de agresión, sino en el símil de la persona ideal y responsable. Esta virtud es el mejor factor de equilibrio para las nuevas exenciones que respetan la libertad individual, ya que la educación infantil y la filosofía japonesa de la conducta la han inculcado como parte de su espíritu nacional. Hoy los japoneses se han propuesto «abandonar la espada» en el sentido occidental de la expresión. Sin embargo la preocupación de mantener su espada interior libre de la herrumbre que siempre la amenaza supone una fuerza permanente. En su fraseología de la virtud, la espada es un símbolo que podrán mantener en un mundo más libre y más pacífico.

13. Los japoneses tras el Día de la Victoria

Los norteamericanos tienen buenas razones para sentirse orgullosos de su papel en la administración del Japón tras el Día de la Victoria. La política de Estados Unidos se dio a conocer en las directrices State-War-Navy, transmitidas por radio el día 29 de agosto, y el general MacArthur las ha llevado a la práctica con habilidad. La razón fundamental de ese orgullo ha sido frecuentemente oscurecida por críticas y elogios arbitrarios de la prensa y la radio norteamericanas, y poca gente conoce suficientemente la cultura japonesa para saber si determinada política era deseable o no.

Al producirse la rendición, la cuestión primordial era conocer el cariz que iba a tener la ocupación. ¿Utilizarían los triunfadores el Gobierno existente, incluso al emperador, o lo eliminarían? ¿Se crearía una administración para cada pueblo y provincia, bajo el mando de los oficiales del gobierno militar de Estados Unidos? El modelo utilizado en Alemania e Italia había consistido en establecer cuarteles generales locales del AMG* como partes integrantes de las fuerzas de combate y en los asuntos domésticos dejar la autoridad en manos de los administradores aliados. En el Día de la Victoria los encargados del AMG en el Pacífico pensaban aún instaurar ese mismo sistema en el Japón. Los japoneses, por su parte, no sabían qué responsabilidad se les permitiría mantener sobre sus propios asuntos. En la Declaración de Potsdam se decía solamente que «los puntos del territorio japonés que designen los Aliados serán ocupados para asegurar los objetivos que aquí estamos exponiendo» y que se debería eliminar para siempre «la autoridad e influencia de aquellos que han

* American Military Government ('Gobierno militar americano'). (N. del T.)

decepcionado y engañado al pueblo del Japón al embarcarlo en la conquista del mundo».

Las directrices State-War-Navy al general MacArthur integraban una gran decisión sobre este asunto, una decisión que el Cuartel General de MacArthur apoyó plenamente. Se les hacía responsables a los japoneses de la administración y reconstrucción de su país.

El Comandante Supremo ejercerá su autoridad mediante los organismos del Gobierno japonés y sus delegaciones, incluido el emperador, en tanto en cuanto ello sirva para promover de un modo satisfactorio los objetivos de Estados Unidos. Al Gobierno japonés se le permitirá, bajo sus instrucciones (del general MacArthur), ejercer los poderes normales de gobierno en los asuntos de administración interior.

La administración de MacArthur en el Japón es, pues, bastante diferente de la impuesta en Alemania e Italia. Es exclusivamente una organización de cuartel general, utilizando la administración japonesa desde el nivel más alto hasta el más bajo. Dirige sus comunicados al Gobierno Imperial del Japón, no al pueblo japonés ni a los habitantes de determinada ciudad o provincia. Su tarea consiste en señalar los objetivos que debe alcanzar el Gobierno japonés, y si un ministro los considera imposibles, puede presentar su dimisión o, en caso de llevar la razón, tal vez consiga que las directrices sean modificadas.

Esta clase de administración fue un golpe audaz. Las ventajas de semejante política, desde el punto de vista de Estados Unidos, son bastante claras. Como dijo el general Hilldring por aquel entonces:

Las ventajas que se consiguen mediante la utilización del Gobierno japonés son enormes. Si no hubiera habido ningún Gobierno japonés disponible para nuestros propósitos, hubiéramos tenido que encargarnos directamente del complicado mecanismo que no quiere la administración de un país de 70 millones de habitantes. Este pueblo difiere de nosotros en el idioma, en las costumbres y actitudes. Mediante la puesta a punto y utilización de la organización del Gobierno japonés ahorraremos nuestro tiempo, nuestro potencial humano y nuestros recursos. En otras palabras, exigimos que los japoneses se encarguen de poner su casa en orden, pero nosotros les diremos cómo hacerlo.

Sin embargo, cuando estas directrices se estaban redactando en Washington, muchos norteamericanos aún temían que los japoneses se

mostrarán resentidos y hostiles, como una nación de vengadores al acecho, dispuestos a sabotear cualquier programa pacífico. Pero estos temores resultaron infundados, y las razones de ello residían en la curiosa cultura japonesa más que en cualquier axioma universal sobre las naciones derrotadas, la política o la economía. Quizá en ningún otro pueblo se habrían logrado resultados tan buenos mediante una política de buena voluntad. A los ojos de los japoneses, esta política evitaba los símbolos de humillación que acompañan a la dura realidad de la derrota y les retaba a poner en práctica una nueva política nacional, cuya aceptación era posible gracias precisamente al condicionamiento cultural del carácter japonés.

En Estados Unidos hemos discutido interminablemente sobre condiciones de paz duras y magnánimas. El problema real no está en la opción entre lo duro o lo magnánimo. El problema reside en usar aquella cantidad precisa de dureza, ni más ni menos, que rompa los viejos y peligrosos patrones de agresividad y plantee nuevos objetivos. Los medios elegidos dependen del carácter del pueblo y del orden social tradicional de la nación en cuestión. El autoritarismo prusiano, arraigado en la familia y en la vida cívica cotidiana, hace necesarios determinados términos de paz con Alemania. Y para que las directrices de paz fueran adecuadas tendrían que diferir de las impuestas al Japón. Los alemanes no se consideran, como los japoneses, deudores del mundo y de las edades, ni se proponen como objetivo devolver una deuda incalculable, sino evitar convertirse en víctimas. El padre es una figura autoritaria y, como cualquier persona que tiene un estatus de superioridad, es quien, como dice la frase, «impone respeto por la fuerza». Él es quien se siente amenazado si no se le respeta. En Alemania, cada nueva generación se rebela durante la adolescencia contra los autoritarios padres, y se consideran vencidos cuando al llegar a la edad adulta adoptan finalmente una vida gris y aburrida, que identifican con la de sus padres. El punto culminante de su existencia son aquellos años del *Sturm und Drang* de su adolescencia rebelde.

El problema de la cultura japonesa, sin embargo, no es el autoritarismo craso. El padre es una persona que trata a sus hijos con un respeto y cariño que a casi todos los observadores occidentales les parece excepcional, a juzgar por su propia experiencia. Como el niño japonés da por supuestas ciertas formas de auténtica camaradería con su padre y está francamente orgulloso de él, un simple cambio de entonación en la voz del padre lleva al niño a cumplir sus deseos. Pero el padre no es ningún ordenancista para sus hijos jóvenes, y la adolescencia no es ningún período de rebelión contra la autoridad paterna. Más bien es un período en el cual los niños se convierten en los representantes responsables y obedientes de su familia ante los ojos del mundo que los juzga.

Demuestran respeto a sus padres, como dicen los japoneses, «por la práctica», «como formación»; es decir, el padre, como objeto de respeto, es un símbolo despersonalizado de la jerarquía y del comportamiento correcto en la vida. Esta actitud, que el niño aprende desde sus primeros contactos con el padre, se convierte en un patrón que sirve para todas las facetas de la vida social japonesa. Los hombres a quienes se conceden las muestras más elevadas de respeto debidas a su posición jerárquica no suelen ejercer un poder arbitrario, como tampoco suele ocurrir que los funcionarios que encabezan la jerarquía ejerzan la autoridad real. Desde el emperador para abajo, consejeros y grupos de presión actúan desde un segundo plano. Una de las descripciones más claras de este aspecto de la sociedad japonesa fue expuesta por el líder de una de las sociedades superpatrióticas del tipo del Dragón Negro al corresponsal en Tokio de un periódico inglés, al principio de los años treinta. «La sociedad —dijo, refiriéndose, por supuesto, al Japón— es un triángulo controlado por una clavija en una esquina»⁵³. El triángulo, en otras palabras, está puesto sobre la mesa a la vista de todos. La clavija es invisible. Algunas veces el triángulo está a la derecha, y a veces, a la izquierda; gira sobre un pivote cuya existencia nunca se manifiesta abiertamente. Todo está hecho, como dicen con frecuencia los occidentales, «con espejos». Se hace lo posible por minimizar la apariencia de una autoridad arbitraria y porque cada acto aparezca como un gesto de lealtad al símbolo del estatus, que casi siempre está divorciado del auténtico ejercicio del poder. Cuando los japoneses identifican una fuente de poder desenmascarado, la consideran como siempre han considerado al prestamista y al *narikin*; es decir, como un explotador indigno de la sociedad.

Esta forma de enfocar su propio mundo hace que los japoneses puedan rebelarse contra la explotación y la injusticia sin ser revolucionarios. No pretenden volar en pedazos la estructura de su mundo, ya que pueden imponer los cambios más completos, como hicieron durante la era Meiji, sin desacreditar el sistema, y a ello lo llaman una «restauración», una «inmersión» en el pasado. No son revolucionarios, y los escritores occidentales que han puesto sus esperanzas en movimientos ideológicos de masas en el Japón, que durante la guerra alabaron la resistencia clandestina japonesa, proponiendo que debería asumir el mando tras la capitulación, y que desde el Día de la Victoria han vaticinado el triunfo de la política radical en las urnas, no han sabido interpretar correctamente la situación. Se equivocaron en sus profecías. El primer ministro conservador, el barón Sidehara, fue un portavoz más fiel de los

⁵³ Citado por Upton Close: *Behind the Face of Japan*, 1942, p. 136.

sentimientos japoneses cuando en octubre de 1945, al formar su Gabinete, manifestó:

El Gobierno del nuevo Japón tiene una forma democrática que respeta la voluntad del pueblo [...] En nuestro país, y desde los días de antaño, el emperador siempre consideró los deseos del pueblo como los suyos propios. Éste es el espíritu de la Constitución del emperador Meiji, y el Gobierno democrático al que me refiero es en verdad una manifestación de ese espíritu.

A los lectores norteamericanos semejante concepto de democracia no parece prometer gran cosa, pero es indudable que los japoneses pueden extender más fácilmente el área de las libertades civiles y aumentar el bienestar de su pueblo basándose en este tipo de interpretación en lugar de hacerlo en la ideología occidental.

El Japón, naturalmente, adoptará de modo experimental los mecanismos políticos occidentales de la democracia, pero no serán esas estructuras medias fiables para forjar un mundo mejor, como lo son en Estados Unidos. Las elecciones populares y la autoridad legislativa de las personas elegidas van a crear tantas dificultades como resuelvan, y cuando dichas dificultades aparezcan, los japoneses modificarán los métodos sobre los que nosotros nos apoyamos para lograr la democracia. Habrá entonces quienes exclamen en Estados Unidos que la guerra se ha hecho en vano —nuestros instrumentos nos parecen siempre los más adecuados—. En el caso mejor, sin embargo, las elecciones japonesas serán tangenciales a la reconstrucción del Japón como nación pacífica para un largo futuro. El Japón no ha cambiado tan fundamentalmente desde la década de 1890, en que hubo elecciones por primera vez, y probablemente se repetirán algunos de los antiguos problemas que describió Lafcadio Hearn en aquella época:

Realmente, no existía ninguna animosidad personal en aquellas furiosas elecciones que costaron tantas vidas; apenas había antagonismos personales en aquellos debates parlamentarios cuya violencia asombró a los extranjeros. Las luchas políticas no eran entre individuos, sino entre intereses de clan o de partido, y los devotos seguidores de cada clan o partido entendieron la nueva política solamente como una nueva clase de

guerra –una guerra de lealtad en la que se luchaba por la causa del dirigente⁵⁴.

Durante unas elecciones más recientes, en los años veinte, los aldeanos solían decir antes de meter su papeleta en la urna: «Mi cuello está preparado para la espada», una frase que identificaba la contienda electoral con los antiguos ataques de los samurai privilegiados contra el pueblo llano. Las elecciones en el Japón tendrán, aún hoy, un carácter muy distinto al que tienen en Estados Unidos y será así, independientemente de que el Japón siga o no una política peligrosamente agresiva.

La verdadera fuerza que el Japón puede utilizar para convertirse en una nación pacífica reside en su habilidad para decir de determinado curso de acción: «Aquello fracasó», y canalizar sus energías por otros caminos, pues los japoneses tienen una ética de alternativas. Trataron de conseguir su «lugar correspondiente» por medio de la guerra y perdieron. Ahora pueden descartar aquella trayectoria porque toda su educación les ha condicionado para posibles cambios de dirección. Las naciones con una ética más absolutista tienen que convencerse de que están luchando a favor de ciertos principios, y cuando se rinden a los vencedores dicen: «La verdad se perdió cuando fuimos derrotados», pero el respeto a sí mismos les obliga a esforzarse para que esa «verdad» gane la próxima vez. O quizá reaccionen dándose golpes de pecho y confesando su culpabilidad. Los japoneses no necesitan hacer ninguna de las dos cosas. Cinco días después de la victoria, cuando ningún norteamericano había desembarcado aún en el Japón, el gran periódico de Tokio, *Mainichi Shimbun*, podía hablar de la derrota y de los cambios políticos que traería aparejados, diciendo: «Pero todo sirvió para la salvación final del Japón». El editorial insistía en el hecho de que nadie debía olvidar ni por un momento que habían sido totalmente derrotados. Puesto que sus esfuerzos para construir un Japón basado en el simple poderío habían fracasado por completo, en lo sucesivo tendrían que marchar por el camino de las naciones pacíficas. El *Asahi*, otro gran periódico de Tokio, aquella misma semana calificó de «serio error» en su política nacional e internacional la reciente «fe excesiva en la fuerza militar» del Japón. «La antigua actitud, con la cual conseguimos tan poco y sufrimos tanto, debe ser descartada por una nueva que tenga sus raíces en la cooperación internacional y en el amor a la paz.»

A los occidentales este cambio de –según ellos– principios les parece sospechoso, y, sin embargo, es parte integral del comportamiento japonés tanto

⁵⁴ *Japan: An Interpretation*, 1904, p. 453.

en las relaciones personales como en las internacionales. El japonés reconoce que ha cometido un «error» al seguir una trayectoria que no le lleva a su meta. Cuando fracasa, pues, la descarta como una causa perdida, porque no está condicionado para dedicarse a causas perdidas. «No vale la pena –dice– morderse el propio ombligo.» En los años treinta adoptaron el militarismo como medio para conseguir la admiración del mundo –una admiración basada en el poderío militar– y aceptaron todos los sacrificios que tal programa exigía. El 14 de agosto de 1945, cuando el emperador, la voz autorizada del Japón, les dijo que habían perdido aceptaron todo cuanto el hecho implicara, y puesto que una de las consecuencias era la presencia de tropas norteamericanas, les dieron la bienvenida. Implicaba también el fracaso de su empresa dinástica; por tanto, estaban dispuestos a respetar una Constitución que condenara la guerra. Diez días después de la victoria el periódico *Yomiuri-Hochi* pudo decir sobre «Los inicios de un nuevo arte y de una nueva cultura» que:

Debemos convencernos profundamente de que una derrota militar no tiene nada que ver con el valor cultural de una nación. La derrota militar debe servir como impulso [...] (porque) ha sido necesario que ocurriera una derrota nacional para que el pueblo japonés elevara su pensamiento hacia el mundo y viera las cosas objetivamente, como son en realidad. Toda irracionalidad que haya desviado el pensamiento japonés debe ser eliminada mediante un sincero análisis [...] Hace falta valor para mirar esta derrota cara a cara, en toda su gravedad, (pero debemos) poner nuestra fe en la cultura japonesa del mañana.

Habían seguido un curso de acción que les llevó al fracaso, ahora probarían las artes pacíficas de la vida. «El Japón –repetían los editoriales– tiene que ser un país que los demás respeten», y el deber de los japoneses era hacerse merecedores de ese respeto sobre nuevas bases.

Estos editoriales de la prensa no representaban sólo la voz de unos cuantos intelectuales, pues todo el mundo, tanto en Tokio como en las aldeas más recónditas, cambió de actitud. A las tropas norteamericanas de ocupación les parecía increíble que este pueblo amistoso fuera el mismo que había jurado luchar hasta la muerte con lanzas de bambú. La ética japonesa contiene muchas cosas que los norteamericanos repudian, pero las experiencias norteamericanas durante la ocupación del Japón son una prueba excelente de cuántos aspectos favorables puede tener una ética extraña.

La administración norteamericana del Japón, bajo el general MacArthur, ha aceptado esta habilidad japonesa de navegar por una nueva ruta en lugar de

anularla insistiendo en usar técnicas de humillación. Ello habría sido culturalmente aceptable, según la ética occidental, porque uno de los principios de nuestra ética es que la humillación y el castigo son medios socialmente efectivos para que el pecador reconozca su pecado. Los japoneses, como hemos visto, plantean el problema de otra manera. Su ética hace a un hombre responsable de todas las implicaciones de sus actos, y las consecuencias naturales que se desprenden de un error deben convencerle de que va por mal camino. Dichas consecuencias naturales pueden ser incluso la derrota en una guerra decisiva. Pero el japonés no tiene por qué sentirse humillado ante estas situaciones. En su léxico, una persona, o una nación, humilla a otra mediante la difamación, el ridículo, el desprecio, el empequeñecimiento o insistiendo sobre los símbolos del deshonor. Cuando los japoneses se creen humillados, la venganza es una virtud, y aunque la ética occidental condene duramente este principio, la efectividad de la ocupación norteamericana del Japón depende de que Norteamérica actúe con cautela a este respecto, porque los japoneses separan el ridículo —una grave ofensa para ellos— de las «consecuencias naturales», que según los términos de la rendición incluyen cosas como la desmilitarización e incluso una imposición espartana de indemnizaciones.

El Japón, en la única gran victoria que obtuvo frente a una de las grandes potencias, mostró que, incluso como país vencedor, era capaz de evitar que el enemigo derrotado se sintiera humillado tras su capitulación —siempre que aquella nación no le hubiera hecho objeto de burla—. Existe una famosa foto de la rendición del Ejército ruso en Port Arthur en 1905, conocida por todos los japoneses. Muestra a los rusos llevando sus espadas, y lo único que diferencia a los vencedores de los vencidos es el uniforme, ya que los japoneses no despojaron a los rusos de sus armas. Según el conocido relato japonés de aquella rendición, cuando el general ruso Stoessel manifestó su deseo de conocer las condiciones para una rendición, un capitán y un intérprete japoneses se presentaron en su cuartel general con alimentos. «Todos los caballos, excepto el del general Stoessel, habían sido sacrificados para alimentar a la tropa, así que aquel regalo de cincuenta pollos y cien huevos frescos que los japoneses trajeron consigo fue, por supuesto, muy agradecido.» El encuentro entre el general Stoessel y el general Nogi se concertó para el día siguiente.

Los dos generales se estrecharon la mano. Stoessel manifestó su admiración por el valor de los japoneses [...] y el general Nogi alabó la larga y brava defensa de los rusos. Stoessel expresó a Nogi su condolencia por la pérdida de sus dos hijos en la campaña [...] Stoessel ofreció su hermoso caballo árabe blanco al general Nogi, pero éste dijo que, aunque

le agradaba mucho recibir semejante regalo de manos del general, el regalo debía ser ofrecido primeramente al emperador. Prometió, sin embargo, que si el caballo volvía a sus manos, como creía, cuidaría de él igual que si hubiera sido suyo desde siempre⁵⁵.

Todo el mundo en el Japón conocía el establo que el general Nogi hizo construir para el caballo de Stoessel a la entrada de su casa, y que muchos han descrito como más pretencioso que la propia casa de Nogi; tras su muerte fue incorporado al santuario nacional construido en su honor.

Se ha dicho que los japoneses han cambiado en los años que mediaron entre la rendición rusa y, por ejemplo, la ocupación de Filipinas, cuando su afán destructivo y su crueldad se hicieron patentes. Un pueblo como el japonés, con una ética tan extremadamente situacional, podría considerar esto de modo distinto. En primer lugar, el enemigo no capituló tras la batalla de Bataan, hubo solamente una rendición local, y cuando los japoneses a su vez se rindieron en Filipinas, el Japón siguió luchando. En segundo lugar, los japoneses nunca consideraron que los rusos les hubieran «insultado», pero todos ellos fueron educados durante los años veinte y treinta en la creencia de que la política americana hacia el Japón consistía en «menospreciar su verdadero valor» o, en frase suya, «ponerlo a la altura del excremento». Ésta fue la reacción japonesa a la Ley de Exclusión, al papel que Estados Unidos desempeñó en la Tratado de Portsmouth y a los acuerdos de la Paridad Naval. Este mismo recelo se les inculcó también respecto a la creciente importancia económica de Estados Unidos en el Lejano Oriente y a la actitud racista del americano hacia la gente no blanca del mundo. La victoria sobre Rusia y la victoria sobre Estados Unidos en Filipinas ilustran el comportamiento japonés en sus dos aspectos más opuestos: cuando ha habido una ofensa y cuando no la ha habido.

La victoria final de Estados Unidos cambió de nuevo la situación para los japoneses. Su derrota causó, como es normal, en el Japón el abandono del rumbo que habían seguido hasta entonces, y la ética peculiar de los japoneses les permitió hacer tabla rasa para comenzar de nuevo. La política americana y la administración del general MacArthur han evitado la aparición de nuevos símbolos de humillación sobre esta nueva tabla, insistiendo solamente sobre aquellas cosas que a los ojos japoneses son consecuencias naturales de la derrota. Ha sido una política acertada.

⁵⁵ Sacado por Upton Close de un relato japonés, y citado en *Behind the face of Japan*, 1942, p. 294. La importancia cultural de esta versión de la rendición rusa no depende de la verdad literal del relato.

El hecho de mantener al emperador en el trono ha tenido también gran importancia y se ha llevado con delicadeza. Fue el emperador el que visitó primero al general MacArthur y no al contrario, lo cual constituyó una lección ejemplar para los japoneses, cuyo impacto difícilmente puede evaluarlo un occidental. Se dice que cuando se le sugirió al emperador que abjurara de su divinidad objetó cuan embarazoso le sería a él personalmente despojarse de algo que no tenía. Los japoneses, afirmó con razón, no lo consideraban un dios en el sentido occidental de la palabra. El Cuartel General de MacArthur, sin embargo, le convenció de que la idea que se habían hecho los occidentales sobre su afirmación de divinidad perjudicaría la reputación internacional del Japón, y el emperador se mostró de acuerdo en aceptar la vergüenza que iba a causarle aquella repudiación. Habló el día de Año Nuevo y pidió que le tradujeran todos los comentarios sobre su mensaje aparecidos en la prensa mundial. Cuando los leyó mandó un mensaje al Cuartel General de MacArthur diciendo que estaba satisfecho. Los extranjeros, evidentemente, habían albergado un concepto erróneo hasta entonces y se alegraba de haberse decidido a hablar.

La política americana también ha concedido a los japoneses ciertas gratificaciones. Las directrices State-Army-Navy especifican que «se alentará y favorecerá el desarrollo de organizaciones de trabajo, industria y agricultura, montadas sobre bases democráticas». Los trabajadores se han organizado en muchas industrias, y los viejos sindicatos agrícolas, que fueron muy activos durante los años veinte y treinta, se están consolidando de nuevo. Para muchos japoneses, esta iniciativa que ahora pueden tomar para mejorar sus condiciones es una prueba de que el país ha salido ganando algo de esta guerra. Un corresponsal norteamericano cuenta de un huelguista en Tokio que le dijo a un G. I. sonriendo ampliamente: «Japón gana, ¿no?». Las huelgas de hoy tienen mucho en común con las antiguas sublevaciones campesinas, cuando las súplicas de los agricultores eran siempre que los impuestos y las *corvées* a las cuales estaban sujetos perjudicaban una producción adecuada. No eran luchas de clases en el sentido occidental, y tampoco tenían el propósito de cambiar el sistema. Hoy en día la producción no disminuye con las huelgas, ya que la forma de acción favorita es que los obreros

ocupen la planta, continúen trabajando y hagan avergonzarse a la dirección al incrementar la producción. Los huelguistas en una mina de carbón de Mitsui prohibieron la entrada a los pozos a todo el personal de dirección y aumentaron la producción de 250 a 620 toneladas diarias. Los

obreros en las minas de cobre de Ashio trabajaron durante una ‘huelga’ incrementando la producción y doblaron sus propios salarios⁵⁶.

La administración de un país derrotado es, por supuesto, difícil, al margen de la buena voluntad que demuestre la política en vigor. En el Japón los problemas de alimentación, alojamiento y reconversión son inevitablemente serios. Serían igualmente serios, si no peores, en una administración que no utilizara el personal del Gobierno japonés. El problema de los soldados desmovilizados, que tanto temían los administradores norteamericanos antes de terminar la guerra, es, por supuesto, menos amenazador de lo que habría sido de no existir los oficiales japoneses. Sin embargo, no es fácil de resolver. Los japoneses se percatan de la dificultad, y los periódicos hablaron con auténtica compasión el otoño pasado de cuán amarga es la derrota para los soldados que han sufrido y perdido y les rogaban que no dejaran que ello nublara su «buen juicio». El Ejército repatriado, en general, ha mostrado un «buen juicio» notable, pero el desempleo y la derrota han hecho que algunos soldados se agruparan según el viejo sistema de las sociedades secretas con fines nacionalistas. Pero es fácil que se resientan de su estatus actual, pues ya no se les concede su antigua posición privilegiada. Antes el soldado herido iba vestido de blanco y la gente le hacía reverencias en la calle. Incluso en tiempos de paz, al recluta se le daba en la aldea una fiesta de despedida y otra de bienvenida. Había bebidas, refrescos, bailes, disfraces, y él ocupaba el lugar de honor. Hoy el soldado repatriado ya no recibe atenciones semejantes. Su familia le hace un lugar en su seno, pero eso es todo. Además, en muchos pueblos y ciudades es fríamente recibido. Conociendo la amargura que a los japoneses les causa semejante cambio de comportamiento, es fácil imaginar la satisfacción que sienten al reunirse con antiguos compañeros para recordar los viejos tiempos en que la gloria del Japón estaba depositada en sus manos. Por otra parte, algunos de sus camaradas de combate les cuentan cuánto más afortunados que ellos son los soldados japoneses que luchan con los Aliados en Java, Shansi y Manchuria; ¿por qué desesperarse, pues? También ellos lucharán de nuevo, afirman. Las sociedades secretas nacionalistas son instituciones antiquísimas del Japón; ellas «limpiaron el nombre del Japón». Unos hombres condicionados a sentir que «el mundo está desequilibrado» mientras quede algo por hacer para desquitarse de un agravio fueron siempre posibles candidatos para estas sociedades clandestinas. La violencia que propugnaban sociedades como el Dragón Negro o el Océano Negro es la violencia admitida por la ética

⁵⁶ *Time*, 18 de febrero de 1946.

japonesa por tratarse del *giri* hacia el nombre de uno, y el gran esfuerzo del Gobierno japonés por resaltar la importancia del *gimu* a expensas del *giri* hacia el propio nombre tendrá que proseguir en los próximos años, si se quiere eliminar esta violencia.

Hará falta algo más que una apelación al «buen juicio». Será necesaria una reconstrucción de la economía japonesa que proporcione una manera de ganarse la vida y un «lugar propio» a los hombres que ahora tienen veinte o treinta años. Hará falta también mejorar la suerte del agricultor. Siempre que existen problemas económicos el japonés regresa a su antiguo pueblo agricultor, pero las pequeñas granjas, cargadas de deudas, y en muchos lugares de arriendos, no pueden alimentar muchas bocas más. La industria también tiene que ponerse en marcha, porque la fuerte oposición a repartir la herencia entre los hijos menores hace que, tarde o temprano, todos ellos, excepto el mayor, vayan a buscar fortuna a la ciudad.

Sin duda, los japoneses tienen ante sí un camino largo y difícil; pero si el rearme desaparece de los presupuestos del Estado, tendrán la oportunidad de elevar su nivel de vida. Una nación como el Japón, que gastaba la mitad de la renta nacional en armamento y en las Fuerzas Armadas durante la década anterior a Pearl Harbor, puede establecer los cimientos de una economía sana si prohíbe semejantes gastos y progresivamente reduce las exacciones a los agricultores. Como hemos visto, la fórmula japonesa para dividir los productos agrícolas era el 60 por ciento para el cultivador y el 40 por ciento restante para impuestos y para el pago de los arrendamientos. Esto supone un gran contraste con los países «arroceros» como Birmania y Siam, donde el 90 por ciento era la proporción tradicional que se dejaba para el cultivador. Esta gigantesca exacción que recaía sobre el cultivador japonés fue lo que en los últimos tiempos hizo posible financiar el proyecto nacional de guerra.

Cualquier país europeo o asiático que no se preocupe por la adquisición de armamentos durante la próxima década tendrá una ventaja potencial sobre los países que lo hagan, porque su riqueza se podrá utilizar para construir una economía sana y próspera. En Estados Unidos solemos olvidarnos de esto en nuestra política asiática y europea, porque sabemos que unos programas costosos de defensa nacional no nos van a empobrecer. Nuestro país no ha sido devastado por la guerra, y tampoco es un país fundamentalmente agrícola. Nuestro problema crucial es la superproducción industrial. Hemos perfeccionado la producción en masa y los equipos mecánicos hasta el punto de que nuestra población no puede encontrar empleo a no ser que lancemos grandes programas para la producción de armamento o productos de lujo, o para los servicios del bienestar social y la investigación. También es grave la

necesidad de una inversión lucrativa de capital. Esta situación es bastante diferente fuera de Estados Unidos, sin embargo. Es diferente incluso en Europa occidental. Pese a la carga de las indemnizaciones, una Alemania a la que no se le permita el rearme podría, dentro de una década, establecer los cimientos de una economía estable y próspera, lo cual le sería imposible a Francia si su política es construir un gran poderío militar. El Japón podría tener idéntica ventaja sobre China, pues la militarización es una de las metas actuales de China y sus ambiciones están apoyadas por Estados Unidos. Si el Japón no incluye la militarización en su presupuesto, podrá, si quiere, proporcionarse su propia prosperidad durante muchos años y puede hacerse indispensable en el comercio con Oriente. Podría basar su economía sobre los beneficios de la paz y elevar el nivel de vida de su pueblo. Un Japón pacífico alcanzaría un puesto de honor entre las naciones del mundo, y Estados Unidos le sería de gran ayuda si continuase prestando su apoyo a un programa de este tipo.

Lo que Estados Unidos no puede hacer —lo que ninguna nación extranjera puede hacer— es crear por mandato un Japón libre y democrático. Los resultados han sido siempre negativos al tratarse de un país dominado. Ningún extranjero puede decretarle a un pueblo que no comparte ni sus hábitos ni sus creencias una manera de vivir que no es más que el reflejo de la propia. A los japoneses no se les puede obligar mediante leyes a aceptar la autoridad de personas elegidas e ignorar el «lugar correspondiente» según está establecido en su sistema jerárquico. No se les puede obligar tampoco a adoptar esa libertad en las relaciones humanas a la que nosotros estamos acostumbrados, ni nuestra exigencia imperativa de ser independientes o la pasión que cada individuo tiene por elegir su pareja, su trabajo, la casa donde desea vivir o las obligaciones que piensa asumir. Los propios japoneses, sin embargo, se han expresado con claridad sobre los cambios que en este sentido consideran necesarios. Los políticos vienen diciendo desde el Día de la Victoria que el Japón debe alentar a sus hombres y mujeres a vivir sus vidas y a confiar en su propia conciencia. Ellos no lo dicen, por supuesto, pero todo japonés se da cuenta de que están poniendo en tela de juicio el papel de la vergüenza (*haji*) y de que esperan un nuevo florecimiento de libertad entre sus compatriotas: libertad frente al miedo de las críticas y el ostracismo «del mundo».

Las presiones sociales en el Japón, asumidas voluntaria o involuntariamente, exigen demasiado del individuo. Le exigen que oculte sus emociones, que renuncie a sus deseos y se sitúe como el representante manifiesto de una familia, una organización o una nación. Los japoneses han demostrado que pueden soportar toda la autodisciplina que tal conducta exige. Pero esta carga es extremadamente pesada para ellos. La represión que se les

exige es demasiado para su propio bien. El temor de aventurarse a un estilo de vida que supondría un peso menor para su psique hizo que se dejaran llevar por los militaristas hacia un camino en el cual se acumulaban las cargas de un modo interminable. Y por haber pagado un precio tan alto se dejaron llevar por el orgullo excesivo de sus virtudes, despreciando a gentes con una ética menos exigente.

Los japoneses han dado el primer gran paso hacia un cambio social al describir la guerra de agresión como un «error» y una causa perdida. Esperan comprar un billete que les lleve de nuevo a un lugar respetado entre las naciones pacíficas. Si Rusia y Estados Unidos se dedican durante los próximos años a prepararse para un ataque mutuo, el Japón usará de todos sus conocimientos para luchar en esa guerra. Pero admitir este hecho no significa repudiar la idea de un Japón pacífico. Las motivaciones del Japón son situacionales —buscará su lugar dentro de un mundo pacífico si las circunstancias lo permiten—; si no, lo buscará en un mundo organizado como si fuera un campamento armado.

Actualmente, los japoneses ven el militarismo como una luz que se ha extinguido. Pero observan a otras naciones del mundo para ver si también en ellas ha ocurrido lo mismo. Si no es así, quizá vuelva a encender el Japón su propio ardor guerrero y demostrar lo bien que puede hacerlo. Pero si se ha extinguido en los demás lugares, el Japón podrá demostrar que ha aprendido la lección y comprobado que una empresa dinástica imperialista no es el camino del honor.

Glosario*

ai: amor; específicamente, el amor de un superior a su subordinado.

arigato: gracias; 'esta cosa difícil'.

buraku: villorrio de alrededor de quince casas; distrito de una aldea.

bushido: 'el camino del samurai'. Término popularizado durante este siglo para designar los ideales tradicionales de conducta de los japoneses. El doctor Inazo Nitobe, en su libro *Bushido, The Soul of Japan*, particulariza como *bushido*: rectitud o justicia, valor, benevolencia, cortesía, sinceridad, honor, lealtad y autocontrol.

chu: fidelidad al emperador.

daimio: señor feudal.

donen: compañeros de la misma edad.

eta: la clase de los parias en tiempos pre-Meiji.

geisha: cortesana especialmente entrenada y que goza de gran prestigio.

gi: rectitud.

gimu: categoría de obligaciones japonesas. Véase el cuadro del capítulo 6.

giri: categoría de obligaciones japonesas. Véase el cuadro del capítulo 6.

go: unidad de medida de capacidad; menos que una taza.

haji: vergüenza.

harakiri o seppuku: suicidio de acuerdo con el código samurai. *Seppuku* es el término elegante.

hysteri: nerviosismo e inestabilidad. Generalmente se aplica a las mujeres.

inkyo: el estado de jubilación formal de la vida activa.

Issei: norteamericano con antepasados nacidos en el Japón. Véase *Nisei*.

* Entre comillas se indica la traducción literal.

isshin: restaurar, sumergirse en el pasado. Consigna de la restauración Meiji.

jen (chino): buenas relaciones humanas, benevolencia.

jicho: respeto a uno mismo; circunspección. «Doblar *jicho* con *jicho*», ser superlativamente circunspecto.

jin (escrito con el mismo carácter que el chino *jen*): obligación situada fuera del código obligatorio. Véase *saber jin*, nota 14.

jingi (variante de *jin*): una obligación situada fuera del código obligatorio.

jiriki: 'autoayuda', entrenamiento espiritual que depende únicamente de las propias potencias humanas, una vez que han sido disciplinadas. Véase *tariki*.

judo: una forma de *jujitsu*. Lucha libre japonesa.

jujitsu: lucha libre japonesa.

kabuki: drama popular. Véase *noh*.

kagura: danzas tradicionales que se interpretan en los santuarios sintoístas.

kami: cabeza, fuente. Término sintoísta para designar a la deidad.

kamikaze: 'Viento divino'. El huracán que rechazó e hizo naufragar a la flota invasora de Gengis Khan en el siglo XIII. Los pilotos de los aviones suicidas, durante la Segunda Guerra Mundial, eran llamados el Cuerpo Kamikaze.

katajikenai: gracias; 'me siento insultado'.

kino doku: gracias, 'este sentimiento venenoso'.

kinshin: arrepentimiento. Un período de retiro para quitar «la herrumbre del cuerpo».

ko: piedad filial.

koan: problemas que no tienen respuesta racional, planteados en el culto Zen a los discípulos.

ko-on: obligación para con el emperador, el Estado.

magokoro: 'sinceridad'.

makoto: 'sinceridad'.

Meiji (era): el período del reinado del emperador Meiji, de 1868 a 1912. Se da este nombre a los comienzos de la Edad Moderna en el Japón.

moxa: hojas de cierta planta reducidas a polvo y que se queman en un cono sobre la superficie del cuerpo con fines curativos. Cura los males del cuerpo y la maldad.

muga: la eliminación del yo observador conseguida por aquellos que han recibido una formación especial.

narikin: nuevo rico. 'Peón que se convierte en reina' (ajedrez).

nirvana (sánscrito): emancipación final de las transmigraciones del espíritu; estado de no-ser; absorción en la divinidad.

Nisei: un norteamericano de antepasados japoneses nacido en Estados Unidos.

Véase *Issei*.

noh: drama clásico. Véase *kabuki*.

nushi: maestro.

on: categoría de obligaciones contraídas. Véase el cuadro del capítulo 6.

oya: padres.

ronin: en los tiempos feudales, servidores samurai que, debido a la desgracia, la muerte o la deshonra de su señor, se convertían en hombres sin amo.

sake: cerveza de arroz que es la bebida alcohólica principal de los japoneses.

samurai: en los tiempos feudales, los guerreros, los hombres de dos espadas. Por debajo de ellos estaban los campesinos, los artesanos y los mercaderes.

satori: iluminación budista.

seppuku o *harakiri*: suicidio mediante la perforación del vientre.

shogun: en los tiempos pre-Meiji, el que tenía el poder real en el Japón; la sucesión era hereditaria mientras una familia lograba mantenerse en el poder. El shogun siempre recibía su investidura del emperador.

shuyo: autodisciplina, entrenamiento mental.

sonno joi: 'restauraremos al emperador y expulsemos a los bárbaros' (los occidentales). Consigna de la restauración Meiji.

sumimasen: gracias; lo siento; 'esto no acaba nunca'.

sutra (sánscrito): colección breve de diálogos y aforismos. Los discípulos de Gautama Buda escribieron algunos *sutras* en el idioma coloquial de su tiempo (el *pali*).

tai seisu: Ley Superior.

tariki: 'ayuda de otro'. Bendición espiritual que es un acto de gracia. Véase *jiriki*.

tonari gumi: pequeños grupos de vecinos de unas cinco a diez familias.

yoga (sánscrito): filosofía y práctica ascéticas prevalecientes en la India desde los tiempos históricos más antiguos.

zaibatsu: los grandes negocios; miembros influyentes de la jerarquía económica.

Zen: culto budista procedente de China e importante en el Japón a partir del siglo XII. Era un culto de las clases altas, los gobernantes y guerreros, y aún hoy contrasta con los grandes cultos budistas *tariki*, que tienen una gran cantidad de adeptos.

Índice

Prefacio.....	4
Nota de agradecimiento	8
1. Destino: el Japón.....	9
2. Los japoneses en la guerra.....	22
3. Cada uno en su lugar	38
4. La reforma Meiji.....	61
5. Deudor de las edades y del mundo	76
6. La devolución de una diezmilésima parte.....	88
7. La devolución «más difícil de soportar»	102
8. La buena reputación.....	110
9. El círculo de los sentimientos humanos	132
10. El dilema de la virtud.....	144
11. La autodisciplina	167
12. La educación del niño	184
13. Los japoneses tras el Día de la Victoria	214
Glosario	228