

Japón: La armonía del caos

[fuentes: *International Press* (Tokio) 5 enero 1997, pp. 8-9; “Prólogo” a *Aproximación a la cultura japonesa*, Salamanca: Amarú Eds. 2006]

Alfonso Falero
Universidad de Salamanca

Ante los ojos del visitante casual, Japón se dibuja como un escenario tremendamente caótico. Basta con una mirada panorámica a la distribución urbanística de sus ciudades para quedar atónito ante la implacable extensión de terreno que ocupan casas sin fin, adosadas o separadas, de madera o de cemento, el estilo tradicional conviviendo con el estilo californiano, o tejados europeos en punta alpina vecinos de terrazas mediterráneas, sucios apartamentos de una habitación junto a palacetes heredados de la aristocracia de otras épocas. Tal democracia urbanística no es probablemente conocida en el resto de las urbes del planeta. La sensación de caos viene aún más acentuada por la ausencia de calles dignas de tal nombre, y la carencia de lindes en las ciudades, pues p. ej. de Tokio a Nagoya se viaja sin saber dónde acaba la primera, o dónde comienza Yokohama, dónde es campo y dónde ciudad.

La imposibilidad de esquematizar en la mente del viajero una avalancha de imágenes sin orden alguno produce una sensación de vértigo únicamente paliada por la disponibilidad de numerosos mapas de ferrocarriles y tarjetas de la red ferroviaria, que explican de forma contundente la perfecta organización del sistema, así como permiten respirar al viajero intranquilo por la irracionalidad aparente de un paisaje social y humano que resulta ocultar una *ratio* particular. Pues el caos está perfectamente organizado. Nadie tiene la más mínima duda de dónde colocarse o qué hacer en todo momento, en una dinámica social de torbellino, algo inaudito en una metrópolis europea. Tiempo, espacio y rol son pues variables perfectamente combinadas y bajo control. Por ello el nivel de fricción resultante es mínimo. El analista se encuentra aquí con su primer enigma (*koan*). Hemos aprendido que *kosmos* y *kaos* son realidades antagónicas en el espacio intermedio humano, que ya no en el de la micro y macrofísica, pero en Japón resultan demostrar palpablemente su complementariedad en el terreno de lo cotidiano.

No hay ciudad probablemente más irracional que Tokio. Y al mismo tiempo probablemente no haya grupo humano más diseñado, disciplinado y sistematizado. *Contradictio in terminis*, dígase *koan* si se prefiere. La respuesta podemos estar pensándola años antes de despertar a la liberadora evidencia de que no la hay. En el discurso niponológico japonés (*nihonjin-ron*), a fenómenos como este lo califican de *wa*. Tal *wa*, definible provisionalmente como “armonía atonal” o “cuadratura del círculo”, es para nosotros un concepto de difícil traducción, mientras que su presencia en el ámbito japonés se hace palpable. Nuestra estructura noemática (mental) hace del encuentro intelectual un reto extremo si se quiere. El intelectual recién incorporado a la niponología queda frecuentemente desbordado. Y en no pocos casos su persistencia le hará pasar por una etapa de sugestión ante la tremenda fuerza de persuasión que ejerce en él el objeto estudiado. Experimenta una cierta sensación de libertad intelectual, como si nadie le opusiera una antítesis a su propia premisa existencial. No se siente cuestionado en su injustificable particularidad, no necesita salir adelante mediante la dialéctica de la mutua oposición excluyente. Su *ratio* existencial, por gratuita que sea, encuentra un sitio en el ámbito del discurso intra-japonés. Su discurso es escuchado con atención, es asimilado de la forma más femenina que haya. En consecuencia, el intelectual se siente respaldado, comprendido, incuestionado. En muchos casos acaba converso.

Este intelectual se siente tremendamente estimulado a participar, a aportar su grano de arena. Un sentido de “democracia real”, donde todo el mundo tiene cabida, le impulsa a colaborar en el “proyecto común”, sin advertir que está bajo los efectos de una poderosa magia que lleva por nombre el *wa*. Denotará su presencia en el léxico cotidiano, cuando se hablen de negociaciones de paz, *heimu*; cuando opte por un menú japonés, *wasboku*; cuando sea invitado a armonizar su proceder con el de los demás, *wago*; o simplemente se reconcilie con el vecino, *wakai*. Y acabará identificando este fenómeno con la nación japonesa por efecto de la homofonía, cuando escuche a un político decir *wa ga kuni* (‘nuestro

país). Aprenderá que el ideograma de *wa* = nación japonesa es diferente del *wa* = yo, pero encontrará su identidad estratológica en la conciencia de muchos de sus colegas japoneses.

Este *wa* resulta ser algo así como una atmósfera cognitiva, y de ahí su aparente evidencia. El yo respira en el *wa*, y el *wa* alimenta al yo como por ósmosis. Por ello no solemos encontrar un discurso elaborado sobre el *wa*, sino que más bien éste opera como marco de gran parte del discurso niponológico (*nihonjin-ron*). Se encuentra en la matriz del idioma (*wa* = japonés), que se relaciona con otros idiomas mediante intrincadas amalgamaciones, históricamente con el chino y modernamente con los idiomas europeos. La usual traducción de diccionario de *wa* = armonía, es un tanto insuficiente. Pues nuestro concepto de armonía difiere de esa atonalidad sustancial que hace converger un número posiblemente infinito de líneas melódicas en un conjunto definido atmosféricamente, tímbricamente diríamos en la música contemporánea europea de vanguardia. Sin embargo, no hemos de extraer la conclusión de que éste sea el resultado de un principio “armónico” complejo. Por el contrario, el problema que plantea este *wa* demuestra su gran complejidad por partir de una operación extremadamente simple pero reproducida sistemáticamente de manera aleatoria. Su principio operativo es uno, expresable tanto en la sencillez extrema de la estética minimalista como en el abigarramiento de una sociedad urbana sin centralidad visible. Este “espíritu” japonés ha desarmado y sigue desarmando a muchos “iniciados” provenientes de nuestra heteróclita cultura europea, que no ha provisto de elementos para la contemplación elemental de una hoja de arce que cae en la brisa otoñal. Pues detrás de tal contemplación cuasi-meditativa ni siquiera se encuentra un verdadero principio filosófico, por mucho que la Escuela de Kioto y sus afines procuren revestirla de un aura filosóficamente trascendente. No hay raciocinio, argumentación ninguna. El acto simple se nos da entero en el ahí-mismo, absorto en la fugacidad del momento vivido, en su intangibilidad, inaprehensibilidad, en la perfecta identidad de la hoja en su caída y la lágrima del amor evanescente, o el suave reclinar de la cabeza que soporta el peso de la edad.

La estética que deriva de aquí no se expresa conceptualmente, sino poéticamente, al estilo de la razón poética de María Zambrano y su heredera asianista Chantal Maillard. La poesía japonesa lleva la seña de identidad del *wa* en su mismo nombre genérico: *waka*. El apologeta japonés encuentra descanso y consuelo en esta identidad amalgamadora y etérea que aquí llamamos *wa*. Encuentra en ella su modo de ser y medio de existencia. La vida social resulta inabordable sin mediar este principio, que permite cohesionar elementos que de otro modo chocarían estrepitosamente y tornarían imposible la misma convivencia. Como principio de ordenación de la convivencia urbana ha resultado ser un factor de interiorización de pautas sociales sorprendentemente efectivo, a lo largo de la historia, hasta su actual y progresivo deterioro.

Este polisémico y omniabarcante *wa* es el auténtico dios del ciudadano japonés, y la única premisa de la vida social y política. En el *wa* todos los ciudadanos, de cualquier signo, entran, pero recortándose. El *wa* opera como un principio de resolución de todo posible conflicto por vía del acuerdo consensuado. En este sentido se muestra enemigo de toda forma de radicalismo aparente. Parece querer decir “nadie tiene toda la verdad, todos tenemos una parte de ella”. La cuestión sobre la verdad se traduce en la cuestión de la multiplicidad de perspectivas, que refleja a su vez la multiplicidad de intereses, partiendo del hecho de la pugna de las individualidades. El *wa* se convierte así en la regla dorada de la ética cívica: el rechazo a toda postura intransigente, y la práctica de la tolerancia, pero hasta el punto de eliminar la contestación política (intransigencia frente al Estado) y la reivindicación de justicia del individuo ante el aparato del poder (por intolerante).

Como hemos visto, este principio de socialización que denominamos *wa* no afecta a un área particular de la cultura japonesa. Es un principio que impregna todo el conjunto y cada una de las partes. Podemos detectar su presencia en la configuración del idioma, de la vida social y política, de la estética, de las relaciones internacionales, del pensamiento, la religión, y hasta la propia identidad del individuo. Su análisis puede derivar a cualquier área de estudio de la historia cultural de Japón. Como preámbulo a los capítulos incluidos en la primera sección de este libro, centrémonos momentáneamente en el idioma y la religión.

Del japonés también podemos decir que es un idioma que extrae de su caótica configuración externa sus más hábiles estrategias lingüísticas. En el plano léxico la amalgama, sin regla racional

aparente, de términos puramente japoneses, en palabras de origen fonético y escritas en el silabario *hiragana*, con vocablos compuestos de origen ideográfico, escritos en un sistema prestado, el *kanji*, y además con la creciente aportación de vocablos de lenguas europeas, escritos en otro silabario, el *katakana*, hace del conjunto resultante una lengua extremadamente abigarrada, pero a la vez regida por un principio muy elemental. La lengua está construida como las ciudades. Su complejidad reside en la multiplicación infinita de elementos muy heterogéneos, pero todos ellos “armonizados” mediante una gramática (*langue*) con pocas reglas, y basada en un principio aglutinante que se aprende en la práctica, y nunca se domina mediante su estudio. No hay método, pero eso no quiere decir que no haya reglas de uso. Las partículas que denotan la función sintáctica (*wa, ga, o...*) no expresan una simple relación gramatical, sino que informan de la posición desde la que interviene el hablante en el contexto social de la comunicación, o de la relación emotivo-axiológica con el objeto sintáctico de la oración. Por ello el japonés es una lengua muy permisiva en su construcción gramatical, pero a la vez muy escrupulosa y estricta en su pragmática. Su comprensión correcta no depende tanto del conocimiento de su gramática como de la adquisición de una serie de hábitos en la praxis comunicativa y discursiva. Está dotada de un principio operativo que subordina los aspectos representacionales a los intuitivos y expresivos. Es poco dada a las abstracciones gramaticales del tipo de pronombres, etc., y por el contrario es rica en onomatopeyas que expresan la idea directamente, sin procesamiento mental. Este principio dinámico no es otro que el mismo *wa* que hemos detectado en otras expresiones culturales, i. e. la armonización de elementos heterogéneos en un conjunto que los aglutina y los sintoniza.

¿Cómo se ve esto mismo en la religión? Pues de partida, en un país con gran presencia de iconos religiosos diríamos que la religión ocupa un lugar muy relativo, hasta el punto de que algunos analistas, como Yamamoto Shichihei (1921-1991) o Komuro Naoki defienden que los japoneses no tienen religión. Pero a todas luces Japón es el mayor supermercado de religiones existente. Todas las religiones, con todas sus sectas, viejas y nuevas, salvíficas o mundanas, tienen cabida en Japón. Sólo hay una condición. Tienen que convivir unas con otras. Ninguna de ellas puede pretender exclusividad. A todas se les reconoce algún porcentaje de “verdad”. La tolerancia religiosa típica de Japón probablemente no tenga parangón en el resto del mundo. Pocos japoneses se sienten partícipes de un movimiento religioso de tipo exclusivista. La hibridación (sincretismo) es el fenómeno más importante de toda la historia religiosa del país. El japonés ha sido educado históricamente en la idea de que no hay antagonismo entre las diversas nociones sobre la divinidad que le han aportado las religiones extranjeras y sus propios *kami* locales (con la única excepción del periodo que va de 1870 a 1945). En el panteón sintoísta popular conversan sus ‘ocho millones’ de dioses nativos con todos los budas y *bodhisattvas* del panteón *mahayana*, con los sabios chinos, deidades con nombres abstractos, como el Principio Cósmico Último, con los héroes de su historia nacional, animales y árboles de muy diverso rango, sutras divinos, Jesucristo que según una leyenda estuvo en Japón, los abuelos de la propia familia, o un dios supremo que supuestamente debe ocupar el lugar central del panteón (*Ōminaka-nushi* o *Amaterasu* en la mitología). Cuando un sacerdote *kannushi* sintoísta pacifica los espíritus de una colina antes de comenzar allí una actividad social, invoca los espíritus tanto de *kami* (sintoístas) como de *hotoke* (budistas) sin distinción alguna. Pero ello no quiere decir que *kami* y *hotoke* sean lo mismo. Pocos japoneses pueden explicar la diferencia, pero pocos dirán que son lo mismo. Igual que pocos japoneses pueden diferenciar entre *shintō* (o sintoísmo), budismo y cristianismo más allá de sus gestos rituales aparentes. Los gestos no se confunden, al igual que no se confunde un *jinja* (santuario sintoísta) con un *tera* (templo budista) o una iglesia, aunque se confundan sus teologías.

Detrás de este fenómeno hay un criterio evidente. Intentemos formularlo provisionalmente: “un sitio para cada cosa y cada cosa en su sitio”. Igual que en la vida social se guarda con mucha severidad el principio de “un sitio para cada uno y cada uno en su sitio”. Cuando en Japón se presenta uno a sí mismo, práctica exhaustiva en la vida social, el nombre significa poco, lo que cuenta es el lugar exacto que ese individuo ocupa en el engranaje de la máquina social. Del mismo modo shinto, budismo y cristianismo no se confunden porque sus funciones son más o menos diferentes. El sintoísmo es para apaciguar y ganarse la protección de los *kami* o dioses locales, presentando a los hijos después del nacimiento en el *jinja* local, y en general asociado a los ritos de creación de nueva vida o de año nuevo, como p. ej. ritos de generación y regeneración, así como para mantener la comunicación con los

antepasados en muchos hogares. El budismo está especializado en la preparación para la muerte y en la salvación del alma, siendo también en muchos hogares el vehículo de veneración a los antepasados. Y el cristianismo ha venido a sustituir el código intra-nacional del *bushidō* o la ética del caballero confuciano por la aspiración a un modelo educativo y ético basado en principios universales, mostrando por lo general el japonés muy poco interés por su aspecto puramente religioso. Así es posible la convivencia y coexistencia en una misma familia de dos altares, sintoísta y budista, como lo es el contraer matrimonio por el rito cristiano y ser enterrado por el rito budista.

El japonés medio no entiende las religiones como sistemas de creencias y práctica alternativos, sino como diferentes aspectos de una misma realidad, cuyo elemento común es la armonización o conjugación de todos esos elementos en su vida personal y social. El sincretismo es la marca indiscutible del fenómeno religioso en Japón, y no se trata necesariamente de algo aportado por el sintoísmo en cuanto matriz de la historia de las religiones japonesas, pues la historia del sintoísmo ha demostrado una gran ambivalencia. Cuando el shinto ha tolerado o incorporado en su sistema elementos ajenos, esta religión manifiesta mejor que ninguna otra el espíritu del *wa*, pero cuando ha pretendido ser exclusiva se separa de ese talante y pierde sus propias raíces culturales. En conclusión, aglutinamiento lingüístico por un lado, y tolerancia más sincretismo religioso por otro, apuntan igualmente como hemos visto, del mismo modo que podríamos citar aquí el consenso social y muchas otras claves, a una única realidad que hace de la historia cultural japonesa algo original por comparación con sus vecinos continentales, y no fácilmente reductible a ningún otro sistema lingüístico, social o ético, motivo por el cual autores como el citado Yamamoto Shichihei sostienen que la verdadera religión de Japón es el *Nihon-kyō* o nacionalismo cultural.

La cultura japonesa permite un doble enfoque a la hora de su estudio. Por un lado tenemos una importante tradición de estudios y ensayos que podemos calificar de culturalistas y que *grasso modo* coinciden con el fenómeno mediático-intelectual hoy conocido como *nihonjinron*. Su origen está en la era Meiji (1868-1912), en el momento en que surge la cuestión de la identidad cultural de Japón como nación independiente al impulso globalizador de la cultura occidental. Numerosos intelectuales han percibido la occidentalización como una agresión a la identidad nacional y cultural y han defendido a capa y espada la “japonidad” de Japón. Como respuesta, muchos otros intelectuales han difundido una evaluación negativa de tal originalidad japonesa, y han celebrado todo rasgo de internacionalismo como superación de la lógica xenofóbica que según ellos ha dominado su historia. Sin embargo, el impacto contemporáneo del estructuralismo francés y la llamada “filosofía de la diferencia” ha vuelto a reforzar, esta vez internacionalmente y en las postrimerías del s. XX, el discurso intelectual sobre la irreductibilidad de la cultura como paradigma aislado en la historia universal. Todo esto ha llevado los estudios sobre la cultura japonesa a un callejón sin salida, un *cul de sac* entre el nacionalismo cultural nativo y el japonismo extranjero. Dentro de este género de literatura de ensayo e investigación han aparecido numerosos estudios centrados sobre el *quid* de la diferencia japonesa: su raíz sintoísta o su ética confuciana (*bushidō*), su lengua, su amor a la naturaleza (*judo-ron*), su feminidad, su capacidad de asimilación de otras culturas sin destruir la propia, su rechazo al intelectualismo y privilegio de lo irracional, su extrema atención al detalle, su realismo mundano, su amor al consenso y a la armonía, su grupalismo y su sentido de nación como extensión de la propia familia, su etnicidad, su amor a la institución imperial, la diferente constitución fisiológica de su cerebro, su aislamiento secular y su carácter isleño, su espíritu o su mente, su jerarquía social, su descentralismo, su sentido de la vergüenza frente a la culpa, su no-dualismo, su apego al aquí y ahora, su semioticidad y su formalismo, su ausencia de historia y peculiar concepción del tiempo, etc., etc. Todas ellas teorías que pretenden desvelar el enigma que en las páginas precedentes hemos afrontado bajo la clave del término *wa*.

Otro enfoque bien distinto a esta forma de esencialismo cultural es entender la cultura como formación histórica. De ahí surge la disciplina de la historia cultural que tiene como misión desmentir y corregir los excesos esencialistas del culturalismo. Si bien la historia cultural aún no ha dado frutos suficientes para frenar la fuerza mediática del *nihonjin-ron*, en medios académicos está adquiriendo un progresivo prestigio. Provieniendo del campo de la historia intelectual y la historia social, en el momento presente se busca una vía de superación del falso antagonismo pro-japonés del japonismo y anti-japonés del puro criticismo, este no siendo otra cosa que la inversión del primero. Abogamos por la

necesidad de una consideración de los aspectos culturales siempre en su entorno histórico que los explica, les da sentido y a la vez limita su significación. Finalmente, la historia cultural por diferencia con la historia convencional debe incluir una dimensión meta-lingüística cuando se refiere al problema del discurso, insoslayable desde su propia constitución como tal. El objeto de la historia cultural lo componen tanto la cultura material como la cultura simbólica, y su mutua imbricación. Política, lengua y estética apuntan en una misma dirección: una historia cultural genuina, pero a la vez comprendida con los parámetros que aplicamos al estudio de la historia de cualquier país, aunque en el proceso los parámetros de análisis se vean obligados a ampliarse o redefinirse. Lo que no emerge de aquí es una identidad cultural de tipo esencialista. Para ello la historia cultural “historifica”, i. e. desacraliza y disuelve los fantasmas del esencialismo: etnia, nación (*kokutai*), espíritu (*seishin, kokoro*), destino. La historia cultural de Japón solo tiene sentido en el marco comparativo de la historia cultural de las tradiciones de Asia, del mundo globalizado de la modernidad, y actualmente del omni-abarcante neoliberalismo mercantil.

Alfonso Falero Folgoso 2006