

Suicidio y naturaleza en Japón:

El bosque Aokigahara y el trasfondo cultural que esconde

Adaptación de Trabajo Final de Grado (Universitat Autònoma de Barcelona), tutorizado por el profesor Blai Guarné Cabello

Introducción

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

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

1. Suicidio en Japón

1.1. La legitimidad de la muerte voluntaria en Japón

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

Alba Farré Tortajada

Graduada en Estudios de Asia Oriental, mención en Lengua Japonesa y Humanidades, Universitat Autònoma de Barcelona; primera integrante del programa internacional de intercambio de la UAB en realizar un año de formación académica en la Hitotsubashi University (Tokio).

Interesada en los estudios culturales, especialmente en la antropología social y cultural de Japón, historia y literatura; ha colaborado en distintas ocasiones con el Consulado General del Japón en Barcelona.

movilidad social. En el caso de la muerte, de una cuestión de carácter comunitario pasa a ser una cuestión de carácter personal, individual. En otras palabras, la individualización de la muerte es una de las consecuencias de la industrialización de la sociedad. En segundo lugar, la secularización que trae como consecuencia el hincapié en la vida antes que en el más allá. La muerte pues, tiende a ser considerada como un accidente desafortunado y, en casos extremos, se niega su existencia. En tercer, y último lugar, el gran avance tecnológico y en consecuencia, la posibilidad de provocar un holocausto o la muerte masiva de seres humanos, impensable en una sociedad no industrializada.

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

1.1.1. El sintoísmo

El sintoísmo es el cuerpo de creencias tradicional y autóctono de Japón que se caracteriza por llevar a cabo varias prácticas rituales con el fin de venerar a los espíritus o deidades de la naturaleza conocidos como *kami*. Se cree que los *kami* y las personas existen dentro de un mismo mundo y que comparten una misma complejidad interrelacionada (Picken, 1994:22). El sintoísmo, además, ha sabido establecer una conexión entre el Japón actual y el Japón ancestral (Nelson, 1996:7). Según las tesis de Nitasha Sharma (2015:32), una de las principales características del sintoísmo, a parte de la ya mencionada estrecha relación con los *kami*, sería la noción de “puro” e “impuro” (*kegare*) y los procedimientos rituales de purificación (*harae* y *misogi*). Sharma define estas nociones de la siguiente manera:

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

En cuanto a la percepción sobre la vida o la muerte, contemplamos en el sintoísmo un pronunciado énfasis en la celebración de la vida “terrenal” en contraposición a otras espiritualidades que harían más hincapié en lo que hay “más allá de la muerte”, como por ejemplo, el cristianismo o budismo. A lo que a la percepción de la muerte en sí se refiere, David L. Doerner (1977:153-158) presenta dos posibles destinos, uno siguiendo las líneas de investigación de Jean Herbert, Muraoka Tsunetsugu y Hirata Atsutane, y otra siguiendo las de Yanagita Kunio. Recuperando las palabras de Herbert, Doerner enumera cuatro mundos descritos tanto en el *Kojiki* como en el *Shaku Nihongi*, estos son:

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

Algunos autores como Muraoka convencidos de que las almas de los difuntos acaban trascendiendo al *Yomi-no-kuni*, mientras que otros, como Hirata, alegan que esta concepción es errónea razonando que “The ancient Japanese people never pondered over such matter” (ídem). Herbert representaría un último grupo de autores que se situarían en una posición más ambigua respecto al tema, ni aceptando ni negando completamente ninguna concepción pero, aun así, mostrando cierta inclinación hacia posiciones más cercanas a las de Hirata que a las de Muraoka. Doerner (1977:154-155) coincide con Hirata exponiendo la siguiente observación:

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

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

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

Así, Doerner daría a entender que la base sobre la que popularmente se legitima la creencia de que el alma de los difuntos trasciende al Yomi-no-kuni, es decir, el pasaje de la “muerte” de Izanami en el *Kojiki*, es, sino incorrecta, poco concluyente. En este sentido, el autor estaría más de acuerdo con la concepción de Hirata, también aceptada hasta cierto nivel por Herbert, en la cual expone que el alma del difunto se convierte en un *kami* y vuelve al Takama-no-hara. Finalmente, el último plano que contempla Doerner es el definido por las investigaciones del antropólogo Yanagita Kunio y que el autor resume de la siguiente manera:

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

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

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

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

1.1.2. El budismo

Con orígenes en la India del siglo V a.e.c, la filosofía budista entró en Japón a través de Corea y China en los siglos VI y VII. A finales del siglo VIII, y en contraste con el confucianismo, el budismo surgió como el foco principal del desarrollo filosófico creativo japonés, ya que se modificaron las escuelas de pensamiento budistas importadas de China y se desarrollaron nuevas escuelas japonesas. (Kasulis, 2019, "Japanese Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Como ya hemos podido comprobar, el sintoísmo, aunque rico en creencias y tradiciones del Japón de antaño, no es demasiado esclarecedor en cuanto a las cuestiones de la vida y de la muerte. No fue hasta que el budismo fue introducido en el archipiélago, según la autora Nitasha Sharma (2015:33), que la sociedad japonesa empezó a reflexionar sobre los problemas de la vida y de la muerte y su percepción empezó a relacionarse con la religión. Asimismo, y citando las observaciones del profesor Shimazono Susumu, Sharma comenta: "The perception of life and death without any religious character does not have any value in the history of mankind." (ídem).

En lo que a las nociones de vida y muerte se refiere, el budismo comprende las siguientes creencias: Por una parte, cree en el ciclo de la vida y la muerte y en la reencarnación. La autora (ídem) comenta que de esta forma, la muerte no es considerada el final sino solo la expiración del cuerpo físico. El espíritu, por otra parte, simplemente continúa existiendo hasta reencarnarse en un nuevo cuerpo. Este ciclo de reencarnación solo puede ser interrumpido si uno alcanza el *Nirvana*. La suma de las buenas y malas acciones y su karma resultante determinarán las condiciones de esta reencarnación (tipo de cuerpo, circunstancias, etc.). Respecto a la idea del karma, Katō (1986:135) comenta que, originalmente, esta cadena de causa-efecto y sus consecuentes premios o castigos llegaban tras la muerte en forma de paraíso (*tengoku*) o infierno (*dyigoku*) budistas, pero con el tiempo estos pasaron a manifestarse a lo largo de la vida terrenal en forma de pobreza, dolor y enfermedades en caso de castigo o, por lo contrario, una existencia próspera, tranquila y libre de enfermedades como premio.

Otra de las principales creencias del budismo reside en la noción de transitoriedad tanto del mundo natural como de la propia existencia humana, estrechamente relacionada con la idea del ciclo de la vida mencionado anteriormente, y que implica, según las tesis de Katō (ídem), una marcada resignación ante la fragilidad de todo ser con vida. Esta noción se erige, no solamente como una creencia, sino también como "una actitud todavía viva en el seno de la sociedad japonesa, fundamental para enfrentar tanto los problemas de la vida como de la muerte."(ídem). De esta manera, la vida se entendería en función de esta transitoriedad y no como un elemento sustancial. Esta noción de transitoriedad, explica Sharma (2015:34), se conoce como *Ku* y para entender el significado de la vida y de la muerte en el budismo se debe explicar en función de su relación con otro importante concepto metafísico conocido como *Enki*, en el cual subyace la idea de que todas las cosas que no tengan una sustancia o materia concreta así como una forma determinada están continuamente cambiando debido a su relación interdependiente con el *Ku*. Por tanto, la autora (ídem) concluye:

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

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

1.1.3. El confucianismo

Como el budismo, el confucianismo fue introducido a través de China y Corea como una tradición literaria durante los siglos VI y VII. Estas obras confucianas sirvieron como libros de texto para los intelectuales de la época y con el tiempo fueron transformando la cultura japonesa más allá de los parámetros previstos por la cosmovisión del sintoísmo. La espiritualidad confuciana se erigió como la forma de pensamiento predominante en Japón durante los siglos XV y XVI. Sin embargo, con la Restauración de Meiji de 1868 y el retorno del gobierno imperial, se abolió el sistema *bafuku* y, en consecuencia, el confucianismo perdió parte de su dominio filosófico ante las nuevas corrientes de pensamiento occidentales, el nacimiento de la ideología del sintoísmo de estado y una versión secularizada del *bushido* y el código ético de los samurái, en el cual el *seppuku* o suicidio ritual se consagraba como la expresión más pura de honor y lealtad hacia un superior. A pesar de todo, el confucianismo siguió ejerciendo cierta influencia en el seno de la sociedad japonesa mediante su marcado énfasis en la erudición, la definición de unos roles sociales jerárquicos y los modelos generales de virtud. (Kasulis, 2019, "Japanese Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Kasulis (ídem) explica tanto el desarrollo como el arraigamiento del confucianismo en Japón de la siguiente manera:

From the time of their introduction into Japan, Confucian political, social, and ethical ideals quickly transformed the structure of Japanese society. From the seventh century, texts traditionally associated with Confucianism served as the core curriculum in the imperial academy for the education of courtiers and bureaucratic officials. Politically, Confucian ideology gave a sophisticated justification for an imperial state. Like proto-Shintō, it recognized the charisma of the political ruler as both a chief ritual priest and mediator with the celestial realm as well as the pinnacle of political authority. But Confucianism added to the Japanese context a rich description of political and social roles that organized the society into a harmonious network of interdependent offices and groups. Confucianism defined a place for each person and a set of shifting roles and contexts to be performed with ritual decorum.

Teniendo en cuenta esta descripción, podemos observar cómo, a nivel socio-político, características que encontramos actualmente en la sociedad japonesa, y que han sido explicadas, entre otros, por Nakane Chie, Befu Harumi y Doi Takeo, como el marcado carácter grupista de los japoneses, su estructura de relaciones verticales y el *amae* como su elemento armonizador y el conocimiento de saber ocupar su propio *bun* o rol en la sociedad, hallarían su origen en esta forma de pensamiento. En el confucianismo, este saber ocupar y desempeñar tu rol en la sociedad se comprendería como un mismo concepto y no como dos ideas complementarias en cuanto a que "There is theoretically no gap between knowing what a parent (or a ruler, or a husband ...) *is* and the role that person *should* perform." (ídem). Así, encontraríamos en esta idea la subyacente concepción de "narcisismo de rol", término que desarrollaremos en el siguiente apartado del artículo.

Asimismo, esta sociedad armoniosa se erigiría sobre uno de los principios más importantes del pensamiento confuciano: la piedad filial. Esta piedad filial regularía las relaciones dentro de un modelo de familia, estructurándola mediante jerarquías y protocolos como si de un pequeño estado se tratara y, a su vez, el propio estado o nación sería visto como una gran unidad familiar a la cual se deberían ciertas obligaciones morales y cuyo gobernante asumiría el papel de cabeza de familia. Este tipo de organización fue especialmente enfatizada por el shinto de estado, el cual, a fin de promover un fuerte sentimiento patriótico y de unidad nacional entre la población, ensalzó la figura del Emperador no solo como jefe de estado sino como cabeza de familia de la nación japonesa.

Además, podemos ver como este modelo familiar basado en el concepto *oyabun-kobun* (“padrino-protégido”)¹ también se ha intentado adaptar al modelo empresarial japonés. Respecto al concepto de la muerte, en el confucianismo no es una cuestión que se haya tratado explícitamente. Es interesante recuperar en este aspecto la citación que hace Katō (1986:137) de las *Analectas* de Confucio:

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

No obstante, en el neoconfucianismo (s.XI-XII), explica el autor (ídem), las incógnitas metafísicas en torno a la muerte quedaban contestadas de la siguiente manera: “El hombre nace en el seno de la naturaleza y la naturaleza está impregnada de muerte. Por lo tanto, el destino del hombre es volver a la naturaleza después de la muerte”.

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

1.2. Motivaciones e implicaciones del suicidio en la sociedad japonesa

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

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

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

- Suicidio egoísta: Se da cuando el individuo no acaba de integrarse bien en la sociedad y esto produce una exaltación excesiva del propio individualismo que no permite que el individuo se

1 La armonía en las relaciones verticales se debe gracias a la supervivencia del patrón tradicional *oyabun-kobun* (“padrino-protégido”) basado en la codependencia (*amae*) en la que la protección del superior es recompensada con la adhesión del subordinado a fin de procurarse así una total cohesión social dentro del grupo.

realice como sujeto social. Encontramos un caso que puede ejemplificar este tipo de suicidios en los ataques con armas de fuego en los centros de secundaria perpetrados por un mismo alumno de la institución que, tras disparar a compañeros y profesores indiscriminadamente, se quita la vida in situ.

- Suicidio altruista: Al contrario que el suicidio egoísta, el suicidio altruista se da por una excesiva integración del individuo en la estructura social donde los valores y el sacrificio por la sociedad se convierten en una exigencia moral para el individuo. Un ejemplo de ello, por ejemplo, serían los kamikaze durante la Segunda Guerra Mundial o las inmolaciones de la vertiente más radical y extremista del Islam.
- Suicidio anómico: Se da cuando la sociedad es incapaz de proveer una serie de normas o valores sociales que sustenta una cierta sensación de seguridad social a sus individuos. Esta ausencia de normas o valores sociales lleva a una desorientación individual y falta de significación de la vida que puede inducir al individuo a quitarse la vida. Este tipo de suicidio puede darse durante períodos de crisis sociales como las depresiones económicas, en la que uno puede perder el trabajo y la casa, o en el contexto de conflictos bélicos que afectan sobre todo a la población civil.
- Suicidio fatalista: Es el suicidio que se ha descrito en sociedades en las que, cuando las normas sociales a las que están sometidos los individuos son tan excesivamente inflexibles, éstos no consiguen concebir una forma de abandonar la situación en las que se hallan. Una sociedad dictatorial o esclavista serían dos tipos de sociedades donde este tipo de suicidio podría llevarse a cabo.

De esta manera y teniendo en mente los distintos tipos de suicidios y sus características según la popular clasificación del sociólogo francés, pasaremos a explicar las principales variables que influirían en los casos de suicidio de la sociedad japonesa, recuperando la tipología propuesta por Sugiyama Lebra (1976). Asimismo, me gustaría señalar que aunque si bien es cierto que a lo largo de la clasificación de Lebra encontraremos casos o tipos de suicidio que fácilmente podríamos enmarcar en la tipología planteada por Durkheim, me he inclinado a explicar los distintos tipos de suicidio en Japón, así como sus motivaciones e implicaciones, según la tipología de esta autora porque los clasifica teniendo en cuenta específicamente los valores y la estructura social de la sociedad japonesa. De esta forma, Sugiyama Lebra presenta los siguientes tipos de suicidio en la sociedad japonesa: Suicidio por frustración comunicativa, suicidio por una carencia de cohesión social y suicidio por compromiso a un estatus-rol.

1.2.1. Suicidio por frustración comunicativa

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

peticiones del suicida. Este mensaje, normalmente expresado en una nota de suicidio, comporta lo que la autora describe como un motivo extrapunitivo o intropunitivo. Veámoslo en detalle.

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

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

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

Dentro del marco intropunitivo se podría incluir el suicidio del ministro de agricultura japonés Toshikatsu Matsuoka en el 2007, quien siendo acusado de malversación de fondos públicos se quitó la vida ahorcándose en uno de los pisos del complejo de viviendas parlamentarias en Tokio. En una de sus notas de suicidio, escribió esto: “Pido perdón desde lo más profundo de mi corazón por haber causado semejante perturbación a causa de mi falta de claridad y virtud”².

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

1.2.2. Suicidio por una carencia de cohesión social

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

² Hongo, Jun (2014, Agosto 05) “Suicide is sometimes means of atonement in Japan” *The Wall Street Journal*. Recuperado <https://blogs.wsj.com/japanrealtime/2014/08/05/suicide-is-sometimes-means-of-atonement-in-japan/>

aislamiento sino también la esperanza de recuperar en el más allá la cohesión perdida con sus difuntos esposos o esposas y ancestros. Es en este deseo de recuperar o perpetrar esta cohesión que uno puede considerar el suicidio como la culminación definitiva de su cohesión con el otro. En este sentido pues, uno puede llegar a comprender las dos siguientes clases de suicidio: El *junshi* (殉死) y el *shinjū* (心中).

El *junshi* es el suicidio que se da por lealtad y devoción para seguir a un maestro o superior en la muerte, como sería el caso de suicidio del General Maresuke Nogi y su mujer el septiembre de 1912 siguiendo la muerte del Emperador Meiji el julio de ese mismo año. Ambos acontecimientos causaron un gran impacto emocional en la sociedad japonesa de la época ya que marcaron el final de la era Meiji, era que había terminado con el aislamiento secular de Japón y sumido al país a una carrera para la modernización en un ambiente de constante inseguridad y confusión debido a la permanente amenaza colonizadora de Occidente. Esta sensación de desasosiego quedó plasmado en el trasfondo de obras de célebres autores japoneses, como en la de *Kokoro* (1914) del prolífico novelista y profesor Natsume Sōseki. Como señala Sugiyama Lebra (1976:195), la base emocional de un suicidio por lealtad podría darse desde un sentimiento de deuda hacia el benefactor con la promesa tácita (o no) de retribución hasta la percepción que la vida tras la muerte del benefactor carece de sentido. En el caso de suicidio del General Nogi ambos parecen ser notorios.

Por otra parte, el *shinjū* se refiere, originalmente, al doble suicidio de amantes que se extendió durante el período Edo como resultado de una reacción en cadena provocada por las obras *kabuki* de Chikamatsu Monzaemon (1653-1725), *Los amantes suicidas de Sonezaki* (*Sonezaki Shinjū*) de 1703 y *Los amantes suicidas de Amajima* (*Amajima Shinjū*) de 1721 que inspiraron a numerosas parejas a cometer suicidio ante la imposibilidad de estar juntos debido a la prohibición del libre matrimonio por el sistema feudal. Además, la creencia budista de la reencarnación probablemente hizo que los amantes, sin esperanza en esta vida, esperaran una unión final en la próxima vida (1976:196). Sin embargo, hoy en día la definición de *shinjū* incluye además el suicidio por un pacto genuino (que no se limita tan solo al que se da entre los amantes), el “suicidio extendido” (el suicidio por el cual primero uno asiste al otro en su muerte y luego se quita a sí mismo la vida) y el homicidio-suicidio (*muri-shinjū*) en el cual el homicida y la(s) víctima(s) comparten un fuerte vínculo emocional antes de perpetrarse dichas acciones (Yoshitomo y Berger, 1996: 250). El *oyako-shinjū* (suicidio de padres e hijos), el *boshi-shinjū* (suicidio de madre e hijos), el *fushi-shinjū* (suicidio de padre e hijos) y el *ikka-shinjū* (suicidio familiar) muchas veces suelen ser casos representativos del homicidio-suicidio ya que los niños que se ven implicados en esta clase de *shinjū* suelen ser de edad preescolar (habitualmente en los casos de *boshi-shinjū*) o algo mayores (usualmente en los casos de *fushi-shinjū*). Si tenemos en cuenta que la familia forma parte de una unidad estructural de la sociedad, el hecho de que exista esta categoría de suicidios intrafamiliares, señala una posible conexión entre la cultura y el fenómeno del suicidio en Japón. Sugiyama Lebra (1976:197) comenta al respecto:

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

Asimismo, la autora (ídem) hace referencia al trabajo de Takiuchi Taizo, autor del artículo “Parent-child double suicide and japanese view of children” (1972), que sugiere que este sentimiento de unidad entre la madre o el padre y el niño se ha intensificado como resultado de la ruptura de la

“comunidad”, donde los niños pertenecían a un círculo más amplio y tenían padres “ficticios” además de sus verdaderos padres. Hoy en día, sin embargo, los niños, particularmente los de preescolar, están al cargo de sus padres, o al menos se cree que están únicamente bajo la tutela de los mismos.

Un ejemplo de este tipo de *shinjū* en el marco de las relaciones intrafamiliares sería el intento de *boshi-shinjū* que recuperamos de la sonada noticia del *United Press International* (Eastham, Todd R. (1985) “Family Suicide: A Tapestry Love and Death”) donde una devota madre japonesa ahogó a sus dos infantes en una playa del sur de California al enterarse de que su marido, un restaurador japonés-norteamericano, le había sido infiel durante tres años. El incidente escandalizó a sus amigos y vecinos norteamericanos, quienes la describieron como una mujer afable y cariñosa y de fuertes valores morales arraigados en la tradición japonesa, pero Japón lo entendió. Japón creyó el testimonio de la madre cuando declaró a la policía que había matado a sus hijos por amor. En esta noticia no solo quedarían patentes las características de esta clase de *shinjū*, aunque no pudiera perpetrarse por completo, sino también cómo la lógica cultural japonesa entraría en conflicto con el entendimiento socio-cultural norteamericano sobre las relaciones paternofiliales.

Tras esta enumeración, ¿qué tendrían en común todas estas subcategorías de *shinjū*? En todas ellas, ya sea por una o por ambas partes, se comparte tanto un total rechazo en ser separados el uno del otro como un significativo sentimiento de unidad y es, precisamente, en la posibilidad de poder morir acompañado la que en muchas ocasiones facilita el suicidio. Es por eso que, ante la imposibilidad de encontrar a alguien con quien cometer *shinjū* dentro del propio *uchi*, algunas personas recurren a formar grupos de suicidio con desconocidos mediante sitios web. Podemos ver en esta práctica la dimensión cultural de la importancia del grupo incluso en una práctica tan extrema e individual como es el suicidio. Estas personas suelen encontrarse en páginas de Internet sobre suicidio que contienen áreas de chat o foros y donde acuerdan un pacto de suicidio con la formación de grupos. Estos grupos convienen fecha, hora y lugar y se reúnen por primera y última vez para cometer suicidio, normalmente por medio de la intoxicación de monóxido de carbono o sulfuro de hidrógeno. No está muy claro cuando fue el primer grupo de suicidio de Internet, ya que los primeros datos oficiales de la policía son del 2003 y hasta el día de hoy solo se han reportado los casos “exitosos” de suicidio y no los intentos de suicidio, pero el primer caso de suicidio de un grupo de Internet del cual se dio una amplia información ocurrió el 11 de febrero del 2003, cuando se encontraron los cuerpos de un hombre de 26 años y dos mujeres de 24 años, en un apartamento vacío con las ventanas selladas herméticamente con cinta adhesiva. La causa de la muerte fue la intoxicación por monóxido de carbono y precisamente los encontró una adolescente que inicialmente había acordado participar en el suicidio grupal pero que en el último momento había decidido no hacerlo. Fue más tarde que, curiosa por saber que había pasado, se acercó al apartamento y descubrió los cuerpos (Ozawa-de Silva, 2010:07).

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

1.2.3. Suicidio por un compromiso a un estatus-rol

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

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

Cuando se dan las circunstancias del primer caso, podríamos hablar de dos tipos de suicidio dentro de este “narcisismo de rol”. El primero, por un sentimiento de culpabilidad, ya que los pensamientos suicidas provienen de una angustia insoportable provocada por el saber que uno ha fracasado en el desempeño del rol que se le había asignado. Si ese es el caso, hablaríamos no solamente de un suicidio por compromiso de estatus-rol sino un suicidio motivado también por un objetivo de comunicación intropunitiva, es decir, el de pedir perdón y ser perdonado por la contraparte para conseguir así que la falta de uno quede anulada. Por otra parte, el segundo tipo, se daría por un sentimiento de vergüenza, de humillación, por haber denigrado con ese error el estatus de uno mismo. En un segundo estadio de suicidios motivados por el “narcisismo de rol” estaría el que se da cuando la voluntad por suicidarse se ha visto suscitada por la anticipación de un error o fracaso durante el desempeño de un rol, especialmente, si este rol ha sido recientemente otorgado. Este nuevo rol vendría acompañado no solamente de numerosas expectativas que cumplir sino también de sanciones si se fracasara en el ejercicio de este nuevo rol. Lebra (1976:199), propone el suicidio de Yasunari Kawabata (1972), el primer premio Nobel literario de Japón, como ejemplo. Su teoría es que Kawabata fue inducido al suicidio debido a que no pudo soportar la gran responsabilidad que su nuevo estatus-rol como primer ganador japonés del premio Nobel literario representaba. Podría ser que su nueva fama mundial supusiera una gran carga sobre sus hombros si tenemos en cuenta que el premio que le fue concedido en Estocolmo el otoño del 1968 reconocía trabajos publicados muchos años antes, como *La bailarina de Izu* (1926) o *País de nieve* (1937), y se consideraba que su carrera literaria estaba en declive, especialmente si se comparaba con la de su amigo y discípulo Yukio Mishima, la cual se encontraba en el momento más álgido. Otra de las opciones que se barajan sobre la razón de su suicidio tiene que ver con el suicidio de Mishima quien recordamos que se quitó la vida dos años antes, en 1970, muerte que al parecer afectó profundamente a su mentor y de quien se dice que decidió seguirle dos años después. Si ese fuera el caso, no sólo hablaríamos de un hipotético suicidio por compromiso de estatus-rol, ya que como amigo y mentor quizás tenía algún cargo de conciencia, sino también de cohesión ya que siguiendo a su discípulo en la muerte, se recuperaría una cohesión interrumpida.

No obstante, no se requiere de la asignación de un nuevo estatus o rol para sentir el peso de la presión social y las expectativas que esta conlleva para sufrir esta ansiedad suicida. Un buen ejemplo de ello es el que se presenta en el episodio 8 del anime *Paranoia Agent* (2004) expuesto en uno de los estudios de la antropóloga Chikako Ozawa-de Silva. La trama se centra en un pacto de suicidio que cierran tres desconocidos en un chat de internet. El día en que quedan para cometer suicidio,

dos de los integrantes, un hombre joven gay y un anciano que necesita medicarse para seguir viviendo, descubren que el tercer integrante del pacto suicida es, sorprendentemente, una niña de primaria. Horripilados ante la idea de cometer suicidio con una niña, y pese a las objeciones de esta, consiguen escapar y evadirla. Durante todo el episodio tratarán de suicidarse sin mucho éxito hasta que los tres se darán cuenta que, de hecho, ya estaban muertos (presuntamente por la inhalación de monóxido de carbono del primer intento de suicidio). Es entonces, al darse cuenta de su condición fantasmagórica, que estallan de alegría. Este irónico final nos indica que aunque nada haya cambiado realmente en ellos, el haber muerto les ha hecho sentir libres. Como fantasmas, no pueden ser vistos por el resto del mundo, sugiriendo así que su sentimiento de libertad proviene en realidad de su liberación como miembro de la sociedad y de sus correspondientes roles sociales, expectativas y las pesadas miradas de los demás juzgando todo lo que uno hace (Ozawa-de Silva, 2010:17). Este ejemplo resulta coincidente con el modelo de grupo presentado por Nakane Chie y el espectro de polaridades regularizadoras de las relaciones entre el individuo y la sociedad (*omote y ura*, “delante” y “detrás”, y *honne y tatema*, “real” e “ideal”).

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

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

Siguiendo con esta lógica, según el historiador estadounidense Herbert P. Bix (1938 -), el suicidio del General Nogi (1912) podría haber ido más allá de un simple *junshi* para seguir en la muerte al emperador (suicidio por **cohesión**). Parece ser que dejó un poema y diez notas privadas de suicidio donde en una de ellas pedía perdón por quitarse la vida a cuatro miembros de su familia, incluida su mujer, y reconocía haber sopesado la idea de cometer suicidio desde que perdió su bandera reglamentaria en la guerra de Seinan (conocida también como Rebelión de Satsuma) en el 1877, una grave ofensa para un militar. También se lamentaba en ella por la pérdida de sus hijos y su avanzada edad; se sentía demasiado mayor como para volver a serle útil a su nación. Este sentimiento de inutilidad y la vergüenza de haber perdido su lugar en la sociedad japonesa, podrían haber contribuido a alimentar aún más sus aspiraciones suicidas.

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

En todas estas clases de suicidio podemos apreciar una clara carencia o pérdida de *ikigai*, término japonés que podríamos traducir como “aquello que hace que valga la pena vivir” o “(nuestra) meta en la vida”. Tal y como observa Gordon Mathews (1996:728-741), en Japón, tras la Segunda Guerra Mundial, el principal *ikigai* para los hombres fue el trabajo y para las mujeres la familia y la crianza de los hijos. Sin embargo, “Having labored singlemindedly to rebuild Japan from ashes to economic superpower, many Japanese now seem to question whether working intently for one’s company or family is truly sufficient to base a life worth living on.” (1996:728). Subyacente a esta preocupación, continua Mathews, se halla la incógnita de lo que realmente representa el *ikigai* para los japoneses. Algunos estudiosos del tema lo definen como el concepto de “realización personal” (*jiko jitsugen*); otros lo vinculan más bien con la noción de *ittaikan* o “sentimiento de unidad (con...)” *per se*. De esta manera, el *ikigai* como *jiko jitsugen*, por una parte, implicaría el compromiso de un individuo con una realidad social que pese a que no forma parte del presente, cabe la posibilidad de materializarse en un futuro, mientras que, por otra parte, el *ikigai* como *ittaikan* implicaría el compromiso del individuo con algo o alguien –normalmente una empresa o la familia– ya existentes en el contexto social de la persona. A pesar de lo sorprendente que pueda resultar viniendo de una sociedad tan sociocéntrica como es la japonesa, el *ikigai* es individual y, como tal, Mathews argumenta que el *ikigai* no es una cuestión relacionada tanto con las expectativas sociales sino con la elección de uno mismo para comprometerse con algo o alguien que ya forma parte de su presente o de su mundo imaginario. Por ejemplo, cuando para un japonés su *ikigai* no deviene del rol desempeñado en su empresa, este lo busca a otros niveles de su vida, ya sea en la familia, en un pasatiempo, etc. y el trabajo se convierte en una mera cuestión de *shikata ga nai*, que en términos japoneses se entendería como “algo que no se puede remediar”, y que por tanto, se tiene que hacer guste o no. A su vez, es precisamente en este ejemplo también donde queda reflejada la idea que expone el autor (1996:731) cuando argumenta, en torno a cómo se “consigue” un *ikigai*, que la sociedad japonesa no es una sociedad ni exclusivamente sociocéntrica, porque de ser así los japoneses encontrarían su *ikigai* de forma “natural” dentro del rol desempeñado en su grupo en vez de rechazarlo y anhelar uno distinto, ni mucho menos individualista: “The term *ikigai* is a testament to the fact that the self’s commitment to its existing social world in Japan is not automatic but must be earned”.

Podríamos relacionar estrechamente la pérdida del *ikigai* con el concepto de “narcisismo de rol” en cuanto a la simbiosis entre el individuo y su rol en la sociedad y su *ikigai* en la vida. Tomemos por ejemplo el caso de los jubilados en Japón, quienes han dedicado gran parte de su vida a servir a su empresa y con ello, a cumplir con su papel esperado dentro de la sociedad. Tras tantos años de trabajo y devoción a la compañía, su vida corporativa se ha convertido prácticamente en toda su vida y el tener que desprenderse de su puesto de trabajo no solamente significa el abandono de un rol o posición sino también la pérdida a nivel social de la propia identidad y su *ikigai* o lo que hasta el momento había sido “lo que hacía que su vida valiera la pena vivir”. A estas circunstancias sumémosle la soledad y el vacío existencial que el jubilado encontrará en su hogar tras su retiro del mundo laboral: sus hijos, criados mayoritariamente por su mujer, ya habrán crecido y formado su propia familia, con un trabajo que los mantendrá ocupados gran parte del tiempo y unos hijos a los que educar, vestir y alimentar. Lo mismo pasa con las mujeres japonesas, la mayoría de ellas adoptando el rol de madres de familia y amas de casa como *ikigai* con el fin de ocuparse de los hijos y transmitirles los valores que más tarde necesitaran para amoldarse de forma exitosa a la sociedad japonesa. Respecto a este tipo de casos, el autor comenta: “(Some) people’s *ikigai* may indeed sustain until they die; but for most, their *ikigai* remained a shadow of their former years –having shed dream for role, the loss of role may leave only memories” (1996:739).

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

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

2. El concepto de la naturaleza en Japón

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

Es un lugar común en el género *nihonjinron* el gran amor que siente el país nipón por la naturaleza. Un amor que, tal como indica Watanabe (1974:279), se manifiesta en cada apreciación de su belleza como en el arte *ikebana*, el *hanami* o la creación de *haiku*, breves poemas japoneses que generalmente se inspiran en la naturaleza y la emoción que siente el poeta durante su contemplación. Recuperando las tesis de Yuriko Saito (1985:239), este amor, además, se expresaría en el deseo japonés de acercar la naturaleza a su vida cotidiana en la medida de lo posible, ya sea por medio de las festividades estacionales, del cuidado de bonsáis, del arte de la composición de un *bonkei*, es decir, la composición de un paisaje en miniatura en una bandeja, o incluso de los diseños de los famosos *kimono*, cuyos motivos están normalmente inspirados en elementos de la naturaleza, ya sean flores o insectos como libélulas, o fenómenos naturales, como el oleaje o la neblina. Asimismo, la cocina japonesa es también conocida por intentar preservar las cualidades naturales inherentes de los ingredientes (no tan solo su sabor, sino también su aroma, textura, color y forma) el máximo posible, así como varias de sus artes y artesanías folclóricas. Sin embargo, si hay un elemento en la cultura japonesa que ejemplifique mejor esta armonía entre el hombre y la naturaleza es su arquitectura. La arquitectura tradicional japonesa, tal y como menciona la autora (ídem), “is designed to harmonize with, rather than dominate, with its natural surroundings”. Teniendo en cuenta estas palabras, podríamos tomar las pagodas como ejemplo de un patrimonio arquitectónico nipón que está en armonía con su entorno, ya que pese a haber sufrido fuertes terremotos como el Gran Terremoto de Hanshin Awaji (1995) que destruyó muchos edificios modernos de la región de Kobe, estas resistieron sus sacudidas y se mantuvieron en pie gracias a su estructura hecha de madera y su inteligente mecanismo. Eso se debe a que los arquitectos japoneses supieron beneficiarse de una de las principales características de la madera: su flexibilidad, su tendencia a combarse y no romperse cuando una fuerza es sometida sobre ella. De esta manera, las pagodas japonesas han sido capaces de absorber la constante tensión sísmica del archipiélago y perdurar a lo largo de los años.

En resumen, tal predominio de la naturaleza en el arte, la cocina, la literatura y la arquitectura parece implicar, concluye Saito (ídem), que los japoneses tienen una relación muy íntima con la naturaleza y un amor especial hacia ella. Esta relación, asimismo, también ejerce cierta influencia en la visión del mundo que albergan los japoneses. Mientras que en Occidente se establece una dicotomía entre “hombre” y “naturaleza”, en Japón, tal y como argumenta Saito (1985:242), la naturaleza y el hombre forman parte de una misma entidad. La autora respalda esta premisa citando las palabras de Masaharu Anesaki (1873-1949), considerado el padre de los estudios religiosos en Japón: “Both Buddhism and Shintoism teach that the things of nature are not essentially unlike mankind, and that they are endowed with spirits similar to those of men”.

Entonces, ¿de qué manera se considera que la naturaleza es esencialmente lo mismo que el hombre en la tradición japonesa? Saito explica que existen dos formas en las que los japoneses se identifican con la naturaleza: una es la identificación basada en la comprensión y la apreciación de la transitoriedad tanto del hombre, que hace que valoremos los acontecimientos que experimentamos a lo largo de nuestra vida, como de la naturaleza (*mono no kokoro*) y la otra es la que podríamos llamar “identificación emocional” (*mono no aware*), cuando el hombre ve reflejadas sus emociones y pensamientos en elementos y acontecimientos de la naturaleza y puede expresarlos a través de ellos (ídem). Para ilustrar estas ideas, la autora (1985:243) hace alusión a las palabras de Motoori Norinaga (1703-1801), un importante filólogo y crítico literario de la era de Edo, que hacía la siguiente comparación: “To see cherry blossoms in full bloom and to see them as beautiful flower is to know *mono no kokoro*. To recognize their beauty and to be moved by feeling that they are deeply beautiful is to know *mono no aware*”. Además, en el caso de Japón, este aprecio a la transitoriedad de la naturaleza (*mono no kokoro*), como ya hemos mencionado anteriormente, proviene de una consideración de carácter más metafísico: del budismo y su creencia de que todo, la naturaleza y el hombre, tarde o temprano cambia, ya sea por modificación, destrucción o muerte y que ambos son esencialmente lo mismo, arraigados en un mismo principio de existencia (1985:246-248).

Con esta identificación de la vida del hombre y la naturaleza, estudiosos como Saito afirman que los japoneses hallan una manera de justificar la transitoriedad de la vida en sí misma. De esta manera, debido a que todo está en un constante flujo, no existe la posibilidad de escapar de este continuo cambio o modificación y el reconocimiento de ello lleva a la resignación y aceptación del dolor de la existencia humana. Los Jardines Zen japoneses serían quizás el espejo donde poder ver reflejado no solo esta co-identidad entre hombre y naturaleza sino también ésta visión budista del mundo y la existencia humana. El supuesto deseo de los japoneses de acercarse a la naturaleza a su vida diaria comprende en estos jardines un pequeño cosmos ordenado según los criterios estéticos del *Sakuteiki* (Tratado sobre Diseño de Jardines) del período Heian (794-1185) y sus simbolismos. Entre estos principios estéticos, me gustaría destacar la “miniaturización” y el “préstamo de paisajes” (*shakkei*). Todos los jardines japoneses, sean de tradición budista Zen o no, son y representan una visión idealizada y en miniatura de la naturaleza donde las rocas pueden representar montañas y los pequeños estanques o la fina arena, en el caso de los jardines Zen, grandes mares (miniaturización). Además, a menudo están diseñados para incorporar los elementos paisajísticos de la naturaleza que hay más allá de sus muros, especialmente cuando se trata de jardines más pequeños, siendo estos normalmente colinas, árboles, entre otros. En eso se basaría la práctica del *shakkei*, que insinuaría una vez más cómo la tradición japonesa no pretende encerrar o dominar a la naturaleza, sino armonizar y convivir con ella. La capacidad de capturar la esencia de la naturaleza y proyectarla a través de pequeños elementos naturales hace que los jardines japoneses sean distintivos y atractivos para todo aquél que se tome un momento para observarlos. Y es que se dice de los

jardines japoneses que, con su retahíla de simbolismos, apelan al espíritu y a la mente en contraposición a los jardines occidentales que suelen estar optimizados, más que nada, para el atractivo visual. De esta manera, las rocas que se erigen verticalmente suelen representar el Monte Hōrai, el Monte Sumeru, o una carpa saltando del agua, que simboliza la perseverancia y el esfuerzo. Por otro lado una o varias rocas dispuestas horizontalmente representan la tierra y la arena o la grava el mar o un río que fluye. Las plantas del jardín también son escogidas con rigurosidad ya sea por su época de floración o por su simbolismo religioso como el loto, planta sagrada en la tradición budista, o el pino, que representa la longevidad (*Japanese Garden*, s.f.).

Otros elementos que suelen incluirse en estos jardines son las linternas o faroles de piedra japoneses (*daidōrō*) y las fuentes de agua hechas de piedra y bambú (*tsukubai*). Las distintas partes de los *daidōrō* simbolizan los cinco elementos de la cosmología budista: la tierra (*chi*), el agua (*sui*), el fuego (*ka*), el aire (*fū*) y el vacío o espíritu (*kū*). El conjunto de todas estas piezas quieren expresar la idea de que después de la muerte, nuestros cuerpos físicos volverán a su forma elemental y original (ídem). Por otra parte, las *tsukubai* se colocaron originalmente en los jardines para que los visitantes se lavaran las manos y la boca con el agua suministrada por la pipa de bambú (*kikei*) y un cucharón de madera (*hishaku*) antes de celebrar la ceremonia del té aunque hoy en día, a menudo, solo sirven como un elemento más de decoración. Asimismo, las *tsukubai* no solo pueden ser encontradas en los jardines, sino también en las entradas tanto de los templos budistas como de los sintoístas para purificar el cuerpo y el espíritu, en una práctica ritual conocida como *temizu*, antes de entrar a los templos. Esta práctica, considerada una breve versión de un ritual más extenso de purificación, intenta simbolizar la unión entre el hombre y la naturaleza, y es que el agua se consagra como un importante elemento tanto en la tradición budista como sintoísta, no solo por su valor purificador sino también porque simboliza la vida, la forma más pura de alimento, el origen de todo (Brüesch, 2011:429) y también la muerte. De esta manera, el agua también juega un papel importante en los funerales japoneses, que a menudo suelen ser de tradición budista y sus características pueden variar mucho según la región, los antecedentes y la historia familiar, y el tipo de budismo que practique la familia. En los funerales budistas japoneses, cuando una persona muere o está en su lecho de muerte, sus familiares le humedecen los labios haciendo gala de una práctica conocida como “agua del último momento”. El cuerpo del fallecido es también lavado para dejarlo limpio de las impurezas que conlleva la muerte y vestido de blanco, y en su ataúd, entre otros objetos, se añaden seis monedas para que su espíritu pueda atravesar el Río de los Tres Cruces, río que deben cruzar en su camino a la otra vida según la creencia budista (*Japanese funeral*, s.f.).

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

Otra práctica funeraria cuyo principal protagonista es el agua sería el *shizensō* o “entierro natural” que, en este caso, consiste en el esparcimiento de las cenizas del difunto en el mar (cuando no en la montaña), alternativa funeraria que muchos japoneses han tenido que considerar debido a los altos costes de un funeral budista³. Sin embargo, como Sébastien Penmellen Boret apunta en su libro *Japanese Tree Burial: Ecology, Kinship and the Culture of Death* (2014), la práctica de *shizensō* no proporciona un lugar fijo donde poder ir a visitar al difunto, hecho que desanima a muchos a celebrar este tipo de rito funerario. En esta disyuntiva, el *tree burial* o *jumokusō*, la plantación de un árbol donde se han enterrado las cenizas como piedra conmemorativa, se erige como la mejor opción para todos

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

aquellos que no solo no pueden permitirse un funeral budista sino que quieren “volver a la naturaleza” (*shinzen ni kaeritai*) o “descansar en la naturaleza” (*shinzen ni nemuru*), tal y como explica Penmellen Boret (2014:192-193): “They hold onto a non-sectarian sense of eternity as they hope to enter the cycle of nature through their ashes and be renewed through the generative process of nature”.

En Japón, el concepto de *tree burial* fue ideado en 1999 por Chisaka Genpō, el sacerdote principal de un templo budista Rinzaï Zen ubicado en Ichinoseki. Chisaka Genpō explicó, comenta Penmellen Boret (2014:181), que su motivación para la creación de este nuevo ritual funerario venía de su ambición en contribuir y promover la rehabilitación del medio ambiente japonés, especialmente sus bosques, que tras la masiva industrialización japonesa, la creación de bosques industriales, la importación de plantas exóticas extranjeras, etc. han quedado severamente dañados. Muchos de los que deciden tener un *tree burial* en vez de un tradicional enterramiento budista son ávidos alpinistas o apasionados horticultores que sienten una particular afinidad con la naturaleza (ídem), otros simplemente se sienten atraídos por el proyecto ecológico porque sienten el nostálgico deseo de “volver a los valores tradicionales japoneses donde el ser humano era percibido como parte de la naturaleza y no solamente como su consumidor” (2014:182) y es que ciertamente las aspiraciones ecológicas de Chisaka Genpō constituyen una de las principales razones por la cual cada vez hay más japoneses interesados no solamente en estas prácticas funerarias sino en todo el proyecto que las rodea. Parte de la experiencia del proyecto del *tree burial* incluye, además, la posibilidad de, por una parte, que el individuo pueda escoger libremente con quien quiere, y por ende con quien no quiere, ser enterrado o si simplemente quiere ser enterrado de forma individual, algo totalmente novedoso si se tiene en cuenta que en los cementerios budistas las tumbas son familiares y los nichos, por medio de un sistema patrilineal, se transmiten de generación en generación generando una gran carga económica y moral. Por otra parte, las sepulturas pueden ser celebradas tanto por un sacerdote budista, como sintoísta o cristiano y los que son enterrados en los cementerios *tree burial* pueden mantener sus nombres civiles (*zokumei*), inscritos en una tabla de madera plantada en el sitio del entierro, a diferencia de quienes reciben una sepultura budista, que deberán procurarse (pagando) un nombre póstumo que simbolizará el cambio de estatus del difunto (de vivo a muerto) y su conversión a ancestro. De esta manera, el *tree burial* se erige como una práctica funeraria alternativa que provee no solamente más flexibilidad para el difunto, sino también un acercamiento más personal e individual a la muerte. Penmellen Boret comenta al respecto: “These new trends are not only representative of changes in memorial practices, but are also an indicator of the fact that Japanese people are becoming more aware of their right to fashion the celebration and memorialization of their own deaths.” (2014:191).

2.2. Japón y su relación dicotómica con la naturaleza

Las reiteradas afirmaciones sobre una armoniosa unión entre la sociedad japonesa y la naturaleza que hemos visto a lo largo de estos últimos apartados de autores como Saito o Watanabe, no encajarían con la imagen del Japón actual, moderno e industrializado, y nos obligaría a cuestionarnos el porqué de la existencia de numerosas centrales nucleares, la caza indiscriminada de ballenas y delfines, la deforestación de los bosques mencionada por Penmellen Boret, entre otros. La antropóloga Dolores P. Martínez en su estudio “On the “Nature” of the Japanese Culture, or, Is There a Japanese Sense of Nature?” (2005) explica que aunque históricamente podemos encontrar diferentes actitudes hacia la naturaleza en Japón, estas siempre han estado estrechamente relacionadas con sus fines de producción. Recuperando las tesis de los antropólogos Asquith y Kalland, la autora explica:

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

Asimismo, citando las palabras de Lévi-Strauss, Martínez (2005:187) comenta que no existe ningún tipo de naturaleza “cruda” sino que los humanos siempre estamos “cocinándola”. En otras palabras, para los japoneses la naturaleza es algo sobre lo que el individuo debe trabajar o actuar primero para que sea aceptable y por tanto, nunca se va poder experimentar en su forma original. Un ejemplo de ello serían los jardines zen que hemos mencionado anteriormente. Estos jardines están pensados para convertirse, no solo en una imagen afín a la naturaleza capturando su esencia en un pequeño espacio, sino incluso, en ocasiones, representar la propia encarnación de los *kami* en los santuarios. Sin embargo, la organización “artificial” de sus elementos los desvirtuaría de cualquier sentido de “naturalidad” que se les quisiera atribuir, ya que no son más que una mera interpretación y reproducción (normalmente estática) de una naturaleza “cruda”, silvestre, viva y dinámica. Es más: “While some kami seem to represent the very forces of nature itself, the representation of, the offering to, and the very beingness of these forces are to be found in made/manufactured objects”. Asimismo, también los ejemplos provistos por Watanabe, como el cuidado de bonsáis o los *bonkei* no harían más que confirmar esta tendencia.

Martínez también sugiere que la relación que la sociedad japonesa tiene con la naturaleza es dicotómica, “from that which they can shape to that which cannot be controlled”. (idem). La primera relación se basaría en una experiencia más estética de la naturaleza (*hanami, ikebana, bonkei, bonsáis, etc.*) mientras que la segunda se daría desde la experiencia de tener que lidiar con ella (terremotos, tornados, tsunamis, etc.). Por último, la antropóloga afirma que la imagen que se ha creado en torno a la idea de que la sociedad japonesa goza de una íntima y armoniosa relación con la naturaleza, no es más que otro rasgo distintivo que el discurso del *nihonjinron* pretende sumar al relato de cómo Japón se contrasta con Occidente. Sin embargo, si se tienen en cuenta casos particulares como la deforestación de los bosques japoneses comentada por Penmellen Boret, la caza indiscriminada de las ballenas y los delfines o la creación de islas artificiales como Odaiba, esta supuesta compenetración entre Japón y la naturaleza quedaría en entredicho.

2.3. El Bosque Aokigahara

En un país impregnado por el desarrollo, la tecnología y la industria, el Bosque Aokigahara, también conocido como “Mar de Árboles” (*Jukai*), es, sin lugar a dudas, un genuino oasis de naturaleza silvestre y uno de los últimos bosques vírgenes de Japón. Se encuentra entre la prefectura de Yamanashi y la de Shizuoka y cuenta con unos 30 km² de arboleda. Varios tipos de hongos crecen en sus musgosas cuevas y por encima de él, se levanta el Monte Fuji, la montaña más famosa y sagrada de Japón. Además, el bosque se erige sobre una superficie formada principalmente por roca volcánica como consecuencia de los torrentes de lava que se crearon en la última y mayor erupción del Monte Fuji en el 864 EC. Si bien este bosque es conocido por ser una concurrida atracción turística por sus imponentes vistas del Monte Fuji, también lo es por los numerosos suicidios que se cometen, año tras año desde 1950, entre su profunda maleza y que le han valido el nombre y la fama internacional de “El Bosque de los Suicidios”. Este fenómeno junto con el gran número de mitos y leyendas japonesas sobre los *yūrei* que habitan en la espesura del bosque han inspirado cuantiosos argumentos de películas tales como *Forest of the Living Dead* (2011), *The Sea of Trees* (2015), *The*

Forest (2016) entre otras. La popularidad del bosque como lugar ideal para quitarse la vida se le atribuye tanto a la novela de Seichō Matsumoto, *Pagoda de Olas (Nami no Tō, 1960)*, donde los protagonistas cometían suicidio en las profundidades del Mar de Árboles, como también a *El completo manual del suicidio* (1993) de Wataru Tsurumi, el cual no es sino una guía donde se describen con todo tipo de detalles distintos métodos para suicidarse y donde se recomienda el bosque Aokigahara como un lugar idóneo para cometer suicidio. De hecho, junto a muchos cuerpos hallados en el bosque por las batidas que se llevan a cabo cada año desde 1970 por policías, voluntarios y periodistas se han encontrado ejemplares de dicho manual.

Sin embargo, el registro de muertes en Aokigahara precede tanto a la fecha de la publicación de la obra de Matsumoto como a la de Tsurumi y se cree que durante el siglo XIX fue un lugar recurrente para practicar *ubasute*, el gerontocidio de los ancianos por abandono en las montañas así como el de los parientes enfermos durante tiempos de hambruna o sequía. En este estado de las cosas, el Bosque Aokigahara se encuentra hoy en día en uno de los primeros puestos de los lugares más populares del mundo para cometer suicidio, junto con el Puente de Nankín sobre el río Yangtsé (China) y el Golden Gate Bridge de San Francisco (USA).

Conclusiones

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

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

Por otra parte, también en este primer apartado, en vez de usar la clasificación de suicidio del reconocido sociólogo Émile Durkheim, hemos desarrollado la tipología de suicidio propuesta por la antropóloga Sugiyama Lebra ya que la autora fundamentaba esta clasificación en base a las estructuras sociales y psicológicas de los japoneses en concreto. En esta tipología no solo hemos podido observar como patrones sociales se erigían como los puntos cardinales que delimitaban las distintas motivaciones e implicaciones de estos suicidios, sino también la gran importancia de la dimensión cultural japonesa en las formas de suicidarse (como es el caso de los grupos de suicidio de internet en la que la importancia del grupo persiste incluso en una práctica tan extrema e individual como es el suicidio). A su vez, hemos podido comprobar la estrecha relación que guardan estos suicidios, especialmente los motivados por un “narcisismo de rol”, con la carencia o pérdida del *ikigai*.

Por último, se ha analizado el concepto de la naturaleza en la cultura y sociedad japonesa desde distintos puntos de vista. Por una parte, posturas más clásicas y esencialistas, cercanas al discurso

distintivo de la identidad nacional japonesa del *nihonjinron*, y por otras, posturas más dinámicas y críticas que, si bien podían aceptar hasta cierto punto la relevancia de la naturaleza en la cultura japonesa, esta debía entenderse, no por una completa y armoniosa compenetración con esta (imposible de entender en una sociedad tan moderna e industrializada como la japonesa) sino por una relación dicotómica que se entiende en términos de una naturaleza que se puede “moldear” o “controlar” y una que no, como los terremotos o tornados.

En cuanto a la cuestión sobre la que gira en torno mi artículo, “¿existe una relación cultural entre la sociedad japonesa y el acto de desplazarse a un bosque para cometer suicidio?”, mi respuesta es sí. Tal y como hemos podido corroborar a lo largo del artículo, el trasfondo cultural de una sociedad debe ser considerado en el análisis de un fenómeno social y psicológico como el suicidio, sin él no podría entenderse. La naturaleza, por ejemplo, constituye un elemento recurrente en la esfera metafísica y espiritual del imaginario japonés y sus percepciones sobre la vida y la muerte (sintoísmo y budismo) y se demuestra, entre otros, en el creciente fenómeno del *Tree Burial*. Por otra parte, el hecho de desplazarse hasta un lugar tan apartado y remoto como es el Bosque de Aokigahara podría interpretarse también como una especie de acto de “rebeldía” que rompería con una de las nociones más básicas de la organización social establecida en la sociedad japonesa: el grupismo. Este indicador socio-cultural nos alertaría de que algo no va bien del todo en esta sociedad. El solo hecho de que el nombre por el que se conoce popularmente este bosque en Japón, “Mar de Árboles”, resulta interesante en cuanto a su relación con la simbología budista: En el budismo, el agua es símbolo no sólo de la vida o de “origen” sino también de la muerte. En el deseo de ir a morir en el “Mar de Árboles” podría subyacer, no sólo la idea de “muerte” en sí, sino también el anhelo de renacer, el origen de una vida nueva.

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

Bibliografía

- BBC (2009) *Rites of life: funerals*, Religions, http://www.bbc.co.uk/religion/religions/shinto/rites_rituals/funerals.shtml
- Bix, Herbert (2000) *Hirohito and the Making of Modern Japan*, Diane Publishing Company: 42-43.
- Breen, John y Teeuwen, Mark (2010) *A new history of Shinto*, Chichester, England : Wiley-Blackwell.
- Brüesch, Peter (2011) *Water - its significance in science, in nature and culture, in world religions and in the universe*. <https://www.research-collection.ethz.ch/bitstream/handle/20.500.11850/152589/eth-2577-11.pdf?sequence=11&isAllowed=y>
- Chie Nakane (1970) *Japanese Society*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

- Classroom Leaf Group, *Buddhist-Funerals-Water*, <https://classroom.synonym.com/buddhist-funerals-water-12086076.html>
- Doerner, David L. (1977) "Comparative Analysis of Life after Death in Folk Shinto and Christianity" *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 4, No. 2/3 pp. 151-182, https://www.jstor.org/stable/30233137?seq=1#page_scan_tab_contents
- Doi Takeo (1973) *The anatomy of dependence*, Kodansha Usa, Inc, traducción de John Bester.
- Durkheim, Émile (1897) *El Suicidio*, Editorial Akal (2008), Tres Cantos, España
- Eastham, Todd R. (1985) *Family suicide: a tapestry of love and death*, UPI Archives <https://www.upi.com/Archives/1985/06/16/Family-suicide-a-tapestry-of-love-and-death/8220487742400/>
- Encyclopedia of Shinto* 詳細 | 國學院大學デジタルミュージアム. (s. f.). 國學院大學デジタルミュージアム. <https://dmuseum.kokugakuin.ac.jp/eos/detail/?id=8922>
- Engler, Steven y Price Grieve, Gregory (2005) *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*, De Gruyter: 95
- Fernaud, Pedro (1985) "Pasión y Muerte de Mishima", *Informe Semanal RTVE*, https://www.youtube.com/watch?v=mi2dmoNL5_Y
- Gilhooly, Rob (2011) "Inside Japan's Suicide Forest". *Japan Times* 7. Recuperado 9 Marzo 2017, <https://www.japantimes.co.jp/life/2011/06/26/general/inside-japans-suicide-forest/#.XL9QXilzblU>
- Guarné, Blai (2013) "Configuraciones socio-espaciales japonesas: una aproximación tentativa a la polaridad de uchi-soto", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XV/2013, pp 102-119.
- , (2018) "Identidad, discurso y representación", *Antropología de Japón*, Biblioteca de Estudios Japoneses, Edicions Bellaterra.
- Grapard, Allan G (2011) "Nature and Culture in Japan", *Kyoto Journal*, <https://kyotojournal.org/culture-arts/nature-and-culture-in-japan/>
- Hongo Jun (2014) "Suicide is sometimes means of atonement in Japan", *The Wall Street Journal*, <https://blogs.wsj.com/japanrealtime/2014/08/05/suicide-is-sometimes-means-of-atonement-in-japan/>
- Iwatsuki Zennoske y Tsutomu Kodama (1961) *Economic Botany*. 3rd ed. Vol. 15. Nueva York: Springer. Print. Mosses in Japanese Gardens,
- Johnson, Judy A. (2013) "Buddhism", *World Religion Profiles* (Online Edition), Salem Press.
- Kasulis, Thomas (2019) "Japanese Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N.Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/japanese-philosophy/> – <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>
- Katoo Shuuichi (1987) "El concepto de la muerte en Japón", *Estudios de Asia y África*, vol.22, núm 1 (71).
- Lah Kyung "Desperate Japanese head to 'suicide forest'", *CNN*, <http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/03/19/suicide.forrest.japan/>

- Lanzaco Salafranca, Federico (2007), "Shintoísmo: El camino de los dioses de Japón", *Japón: Identidad, identidades*. Universidad de Sophia (Tokio).
- Lee, John M. (1972) "Kawabata, Japanese Novelist Who Won Nobel Prize, a Suicide", *The New York Times Archives* <https://www.nytimes.com/1972/04/17/archives/kawabata-japanese-novelist-who-won-nobel-prize-a-suicide-nobel.html>
- Martínez, Dolores P (2005) "On the "Nature" of Japanese Culture, or, Is There a Japanese Sense of Nature?". *A Companion to the Anthropology of Japan*, Jennifer Robertson (ed.), Blackwell Publishing Ltd.
- Mathews, Gordon (1996) "The Stuff of Dreams, Fading: "Ikigai and the Japanese Self"", *Ethos*, Vol. 24, pp. 718-747.
- Max (2013) 10 Most Popular Suicide Spots on Earth, *Best School Counseling Degrees*, <http://www.bestschoolcounselingdegrees.com/10-most-popular-suicide-spots-on-earth/>
- Meaney, Thomas (2006). "Exiting Early: Is life worth living? The question is perennial. The answers include 'no'". *The Wall Street Journal*.
- Nelson, John (1996) *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. University of Washington Press.
- Nipponia nº33 (2005) Five-story Pagodas: Why Can't Earthquakes Knock Them Down?, <https://web-japan.org/nipponia/nipponia33/es/topic/index.html> - <https://web-japan.org/nipponia/nipponia33/es/topic/index02.html>
- Odin, Steve (1996) *The social self in Zen and American Pragmatism*, State University of New York Press, Albany, USAodin.
- Ozawa-de Silva, Chikako, (2008) "Too Lonely To Die Alone: Internet Suicide Pacts and Existential Suffering in Japan", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 32:516-551.
- , (2010) "Shared Death: Self, Sociality and Internet Group Suicide in Japan", *Forthcoming in Transcultural Psychiatry*, vol.47, no.3.
- Palacio, Andrés Felipe (2010) "La comprensión clásica del suicidio de Émile Durkheim a nuestros días", *Affectio Sociatis* nº12, Universidad de Antioquia, pp. 1-12.
- Penmellen Boret, Sébastien (2008) "An anthropological study of a Japanese tree burial. Environment, kinship, and death", *Mortality Journal*, pp. 177-199.
- Pérez, Ai Faithy (2015) "The complicated rituals of Japanese Funerals" [Entrada de blog]. Recuperado en <https://savvytokyo.com/the-complicated-rituals-of-japanese-funerals/>
- Picken, Stuart D.B. (1994) "Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings" *Resources in Asian Philosophy and Religion*: xxii.
- Russell, R., Metraux, D. y Tohen, M. (2016), "Cultural influences on suicide in Japan". *Psychiatry Clin. Neurosci.*, 71: 2-5.
- Saito Yuriko (1985), "The Japanese Appreciation of Nature", *British Journal of Aesthetics*, Vol.25, N.3.
- Sharma, Nitasha (2015) "Perception of life and death in Japan", *IOSR Journal of Humanities and Social Science* Vol.20, 8, Ver. IV, pp.30-42.

- Sugiyama Lebra Takie (1976) *Japanese Patterns of Behavior*, University of Hawaii Press Honolulu.
- The Economist (2016) "Deep in the woods", <https://www.economist.com/asia/2016/01/28/deep-in-the-woods>
- The Independent (2000) "Japan's harvest of death", <https://web.archive.org/web/20080424021245/http://www.independent.co.uk/news/world/asia/japans-harvest-of-death-635356.html>
- Tucker, John (2018) "Japanese Confucian Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/japanese-confucian/>
- Watanabe Masao (1974) "The Conception of Nature in Japanese Culture", *Science, American Association for the Advancement of Science*, <https://science.sciencemag.org/content/183/4122/279>
- Wikipedia (s.f) *List of suicide sites*, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_suicide_sites
- Williams, George (2004) *Shinto (Religions of the World)*, Chelsea House Pub.
- Woodward, William P. (1972) *The Allied Occupation of Japan (1945-1952) and Japanese Religions*, (ed.) E.J Brill (ed.), Leiden, Holanda.
- Xinzhong Yao (2003). *El confucianismo*. Madrid: Akal Cambridge.
- Yoshioka Eiji, (2016) "Suicide, socio-economic economic Inequalities, Gender, and Psychiatric Disorders Commentary: Educational Levels and Risk of Suicide in Japan: The Japan Public Health Center Study (JPHC) Cohort I", *Journal of Epidemiology* 2016;26(6): 277-278.
- Yoshitomo Takahashi y Berger, Douglas, (1996) "Cultural dynamics and suicide in Japan", *Suicide and the Unconscious*, Leenars A. y Lester D. (Eds.), Northvale, Jason Aronson, pp.248-258.
- Young, Jerome, (2002) "Morals, suicide, and psychiatry: A view from Japan", *Bioethics*, vol. 16, núm 5.
- Young, David y Young, Michiko (2005) *The Art of the Japanese Garden*, Tuttle Publishing.