



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE PSICOLOGÍA**

**HIKIKOMORI: SÍNDROME DE FILIACIÓN CULTURAL**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN PSICOLOGÍA**

**P R E S E N T A :**

**ANGEL NOEL LÓPEZ NORIEGA**

**DIRECTORA : DRA. MARÍA EMILY REIKO  
ITO SUGIYAMA**

**REVISOR : DR. RAFAEL LUNA SÁNCHEZ**

**SINODALES :**

**DR. JOSÉ ALFREDO ADRIÁN MEDINA  
LIBERTY**

**DRA. ARACELI LÁMBARRI RODRÍGUEZ**

**MTRO. DIEGO FALCÓN MANZANO**





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## *Agradecimientos*

Este trabajo es para mí un primer paso en lo que espero sea una carrera de producción académica y fortalecimiento de los lazos Japón-México, así como el acercamiento a la comprensión de las culturas orientales desde una perspectiva holística. Por ser el comienzo de un plan de vida, quisiera agradecer a todos aquellos que me han ayudado a comenzar este largo, difícil y maravilloso camino.

En lo profesional:

A la Dra. Emily Ito, por haberme apoyado a lo largo de toda esta investigación. Por ayudarme a comprender más sobre la cultura japonesa e introducirme al maravilloso mundo de la psicología cultural. Habría sido muy difícil realizar esta investigación sin usted. Gracias por impulsarme a crecer no sólo como psicólogo, sino también como humano.

Al Dr. Rafa Luna, por las maravillosas discusiones en sus clases donde aprendí lo que significaba la psicología social. Gracias por su pasión y visión hacia temas menos ortodoxos, es contagiosa.

A Diego, por enseñarnos con pasión, comprensión y empatía el trabajo del psicólogo en el *mundo real*, sin duda tus clases han sido una de las experiencias más fascinantes de mi formación como psicólogo. Creo que cuando piense en la Facultad de Psicología, pensaré en los “sábados de comunitaria”. Gracias por las lecciones de humildad.

A la Dra. Georgina Cárdenas y a Betza, por siempre creer en mí y permitirme explorar todas mis habilidades en un ambiente completamente multidisciplinario.

A la Dra. Corina Renault por su confianza y pasión por ayudar a sus alumnos.

A la Dra. Araceli Lámbarri, por su interés y apoyo en la revisión de esta tesis.

A la Dra. Georgina Montes de Oca, por confiar en mí y hacerme sentir en confianza para creer en mí mismo. Gracias por alimentar la curiosidad mutua sobre el *hikikomori*.

A todos mis profesores en SungKyunKwan University, por permitirme conocer más sobre Asia del Este a través de la sociología, antropología y la literatura. Sus clases fueron para mí un sueño hecho realidad.

En lo personal:

A Chepy, mi amada madre, porque no existe viento más poderoso detrás de mis alas que el amor incondicional que siempre me has dado. Aún en mis iniciativas más aventuradas has confiado en mí, dejándome crecer, y esa es la fortuna más grande que cualquier hijo pudiera vivir. Nunca podré terminar de agradecerte y admirarte. Espero nos alcance la vida para devolverte un poco de lo mucho que me has dado.

A mi abuelo Changuelo, por su cobijo y haberse esforzado mucho por hacer de mí alguien respetuoso. Ha resultado de mucha utilidad en Asia.

A Javi, porque en las incontables discusiones hemos aprendido (más o menos) lo que significa ser psicólogo. Que las sombras nunca te encuentren.

A mis tíos Chely y Miguel; mis tíos Kaly y Dora; así como a mis primos Migue, Ingrid, Angel y Moy, por estar siempre en las buenas y en las malas. Gracias por todo su cariño.

A Esme, Orlando, Jorge, Fernanda, Jordi y Uriel, por hacer de Uruguay 205 un hogar acogedor para todos.

A Feliponcio Pilatus, por ser mi gran hermano y ayudarme en todas. Eres un gran ser humano.

A Chizu, Erika, Samia, Aya Shiozawa, Aya Miyazaki, Seizi, Daisuke y Natsuki, porque a través ustedes he podido descubrir el lado más bonito de la cultura japonesa: ése del amor y la amistad.

A Daseul Choe, Euigi Hong, Mingi Kim y Kyeongjin Kwon, por haber hecho de mi vida en Corea una de esas experiencias que hacen que existir valga la pena. Gracias por todas las caminatas, comidas y por permitirme vivir al máximo la cultura coreana. No estaba preparado para tanta belleza.

A Tommi, Kati y Elena, por acompañarme en tantos momentos en Asia y permitirme mostrarles lo que más amo de Japón.

A Martha, por permitirme conocerle. Tu cariño y comprensión son invaluableles.

A Pau, por escucharme y soportarme estos años de carrera.

A Chepino, Victor y Zule, amigos de toda la vida. Sin ustedes mi vida sería muy diferente.

A Luis Montiel, Chucho, Casandra, Emiliano, Zaori, Martín Migliario, Lécter, Michelle, Sebas, Enrique y todos los que nos reunimos en casa de Chucho y conformamos lo que Javi dice ser “La escuela de la psicología Chilanga”.

A la Familia López Ríos y mi abuelita Galdina, por regalarme una infancia a la que difícilmente se le puede pedir más.

A mi primo Mario, porque me inspiras a ser el mejor ejemplo posible. No pierdas el rumbo y siéntete muy orgulloso de quien eres.

A Mónica y Andrea, por su paciencia, cariño e inigualable sazón.

A Karla, Demian y Roberto, por los años compartiendo casa.

A los chicos del Reloj, porque con ustedes encontré el alma de la psicología.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO 1: HIKIKOMORI .....</b>	<b>12</b>
1.1 Antecedentes .....	14
1.2 Datos Estadísticos .....	16
1.3 Aproximación psiquiátrica .....	22
1.4 Comparación del hikikomori con otros diagnósticos del DSM .....	23
1.4.1 Esquizofrenia .....	24
1.4.2 Depresión .....	24
1.4.3 Agorafobia y fobia social .....	25
1.4.4 Trastornos de la personalidad .....	25
<b>CAPÍTULO 2: LA CULTURA COMO MUNDO OBJETIVO.....</b>	<b>27</b>
2.1 La Psicología cultural de Shweder .....	27
2.1.1 Psicología general .....	29
2.1.2 Psicología transcultural .....	30
2.1.3 Antropología psicológica .....	30
2.1.4 Etnopsicología .....	31
2.2 El ser humano como fenómeno .....	31
2.3 Mundos intencionales .....	32

2.4 La moralidad como constructor y construcción social.....	35
2.4.1 Culturas basadas en deberes .....	36
2.4.2 Culturas basadas en derechos .....	36
2.4.3 Reflexiones respecto de la construcción moral de la cultura.....	37
2.5 El malestar a través de las culturas.....	38
2.5.1 Síndromes de filiación cultural.....	39
<b>CAPÍTULO 3: MÉTODO .....</b>	<b>41</b>
3.1 Planteamiento del problema.....	41
3.2 Objetivos .....	43
3.2.1 General.....	43
3.2.2 Específicos.....	43
3.3 Procedimiento.....	44
3.3.1 Eventos históricos importantes en la transformación de Japón.....	44
3.3.2 Sintoísmo, ideales y valores de la cultura japonesa.....	44
3.3.3 Expectativas, el sistema escolar y la precariedad laboral.....	45
3.3.4 Estudios de casos considerados como hikikomori fuera de Japón .....	46
3.4 Análisis de la información recabada .....	46
<b>CAPÍTULO 4: DEL OCASO DEL IMPERIO AL NEOLIBERALISMO .....</b>	<b>48</b>
4.1 El nacionalismo japonés.....	48
4.2 La rendición en la Segunda Guerra Mundial .....	50

4.2.1 Kyodatsu y kasutori: de la divinidad a la miseria.....	52
4.3 La recuperación milagrosa .....	54
4.3.1 Corporación familia.....	55
4.4 El fin del boom económico .....	58
4.5 La expectativa escolar .....	60
4.5.1 El infierno de los exámenes (juken jigoku).....	63
4.6 El lugar para el fracaso.....	64
4.7 A manera de cierre .....	66
<b>CAPÍTULO 5: DONDE NACE EL SOL .....</b>	<b>68</b>
5.1 Sintoísmo (shinto).....	68
5.1.1 El sincretismo del sintoísmo.....	70
5.1.2 Las cuatro afirmaciones.....	72
5.2 Valores y constructos únicos de la cultura japonesa.....	72
5.2.1 Amae.....	74
5.2.2 Ibasho.....	77
5.2.3 Giri.....	78
5.2.4 Ninjou .....	81
5.2.5 Honne y tatemae .....	82
5.3 A manera de cierre .....	84
<b>CAPÍTULO 6: REFLEXIONES DESDE LA PSICOLOGÍA CULTURAL .....</b>	<b>86</b>

6.1 El deber como mundo intencional.....	87
6.2 La connotación del hikikomori en Japón .....	92
6.3 Las particularidades de la cultura japonesa como objetos intencionales .....	95
6.3.1 Amae.....	97
6.3.2 Giri y Ninjou. Tatemaie y Honne .....	98
6.3.3 Sin un lugar al que pertenecer .....	100
6.4 Perspectivas complementarias: las imágenes culturales y Amaterasu. ....	101
6.5 ¿Existe el hikikomori fuera de Japón? .....	104
<b>CONCLUSIONES</b> .....	109
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	112



## INTRODUCCIÓN

Debido a la naturaleza tan cultural y geográficamente distante de este estudio, creo que un poco de contexto valdría la pena. La presente investigación surgió como consecuencia de mi incursión en la lengua y cultura de Japón hace tres años. Durante mi primer año estudiando el idioma, tenía un compañero de clase que decía recientemente haber salido de un encierro que duró un año, año durante el cual había abandonado la universidad y vivía recluso en su habitación, despierto durante las noches en juegos en línea hasta el amanecer, autodenominándose, así, como *hikikomori*. Cabe mencionar que ésa fue la primera vez que escuchaba esa palabra. Su aislamiento, comentaba, terminó cuando su madre le obligó a volver a matricularse en la escuela.

Curioso, busqué información del tema. En general, el *hikikomori* se refiere a una conducta de aislamiento social en la que un especulado de al menos un millón y medio de jóvenes japoneses deciden vivir en sus habitaciones por periodos que en la mayoría de los casos se cuentan en años. Así, encontré una gran cantidad de publicaciones en diarios en línea y sitios web de poca credibilidad sobre algunas características típicas del síndrome y supuestos casos en el mundo, especialmente en América Latina. Respecto de los casos en nuestra región, el tema se trataba como una especie de epidemia que “llegaba” desde Japón fomentada por el auge de la industria de los videojuegos. Y aunque este apartado coincidía con la descripción que mi compañero de estudios había dado, no podía ignorar la soledad y la desesperanza reportada en los artículos más serios, aquellos que hablaban de los casos en Japón y que no aparecían en ninguno reportado como tal en América Latina, además de los alarmantes números estimados en el país del sol naciente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para el año 2016, el Ministerio de Salud y Bienestar japonés estipula que al menos 1,550,000 de japoneses son *hikikomori* (Cabinet Office Government of Japan, 2010).

Llegué entonces a plantear la idea de que quizá había una fractura en el entendimiento del *hikikomori*, y que los supuestos casos fuera de Japón bien podía ser un ejemplo más de mal diagnóstico, después de todo ¿Qué diferencia habría entre el hombre deprimido, ansioso o agorafóbico que ha perdido el ánimo de salir de casa, del *hikikomori* japonés?

Sin embargo, no fue sino hasta que me acerqué a la psicología social que comencé a comprender las implicaciones de lo que podría significar el llamado por occidentales “Síndrome de *hikikomori*” y el porqué su notable variación a través de las culturas. Y es que quizá no existía tal cosa como *hikikomori* fuera de Japón. Pues, aunque haya casos con descripciones sintomáticas similares, la connotación y denotación difiere en comparación con otros países, y que, de no tomarse en cuenta, el fenómeno se reduce en su totalidad a una serie de manifestaciones que bien pueden aparecer en cualquier sociedad bajo variadas circunstancias. Esta reducción presenta un obstáculo para el análisis de aquellos factores que pudieran contribuir al desarrollo del síndrome y a la atención del mismo. Así se plantea al *hikikomori* como un síndrome de filiación cultural.

Decidí abordar este tema desde la psicología cultural de Shweder (1991), pues es una perspectiva que permite explorar fenómenos particulares de una cultura desde la misma, siendo necesaria una revisión minuciosa y una reflexión profunda de ésta. A partir de este marco teórico, se buscaron trabajos científicos que tratan el tema del *hikikomori* desde un amplio abanico de perspectivas.

Ya que este fenómeno toca muchos puntos de Japón y su sociedad, tales como salud y bienestar, psiquiatría, psicología, sociología, economía, antropología, entre otros; el conocimiento que se produce del estudio de este tema varía mucho dependiendo de la perspectiva epistemológica que el investigador utilice, trazando líneas muy delgadas entre fenómeno y síndrome, enfermedad y

estilo de vida. Así mismo, estas distinciones son igual de diversas entre investigadores japoneses y de otras nacionalidades, ambas orientales y occidentales.

Este trabajo desde una perspectiva fenomenológica, pretende arrojar un poco de luz sobre aquellos elementos presentes en la cultura japonesa que constituyen ambientes socioculturales que potencian la aparición del *hikikomori* en Japón, poniendo especial énfasis en su organización social y sistema familiar, tratando de responder a la pregunta de si éste es un encuadre para un diagnóstico psiquiátrico o un fenómeno social, así como la factibilidad de exportar dicha nomenclatura fuera de Japón.

Así, esta investigación está organizada en cinco capítulos, el primer capítulo introduce el tema explicando a detalle de qué se trata a un nivel cualitativo y cuantitativo, presentando datos estadísticos sobre la incidencia y prevalencia del *hikikomori* así como el aproximamiento que las autoridades de bienestar social japonesas han tenido respecto de éste y las dificultades que la cultura presenta para la detección y atención del mismo; la aproximación que los psiquiatras han tomado respecto del *hikikomori* y una comparación de éste con otras nomenclaturas del DSM.

El segundo capítulo explorará a la Psicología Cultural de Shweder como marco teórico para el análisis del *hikikomori* como fenómeno social y, debido al impacto que tienen en la vida de quienes lo viven, síndrome de filiación cultural; explicando las nociones del ser humano como fenómeno resultante de las interacciones entre la cultura y la mente, los mundos intencionales y las voluntades que co-constituyen dichos mundos.

El tercer capítulo consta del método utilizado para el desarrollo de esta investigación, presentando el objetivo general de la misma, así como los objetivos específicos necesarios por cumplir para el entendimiento del *hikikomori* desde la psicología cultural de Shweder. Para ello,

se presentarán las tres dimensiones desde las que se analizará el fenómeno: eventos importantes en el proceso de transformación sociohistórica de Japón, la precariedad laboral surgidas a partir del neoliberalismo, y constructos inherentes a la cultura japonesa. De igual forma se explica bajo qué técnicas de análisis se estudiarán estas dimensiones.

En el cuarto capítulo, hablaré de la transformación sociohistórica de Japón desde mediados de la Era Meiji (1868) hasta el siglo XXI, retomando aquellos eventos que orillaron al país del sol naciente a la resignificación de muchas de las nociones que consideraban realidades ineludibles del mundo en el que ellos vivían y cómo es que éstas han producido fracturas en la interpretación de constructos que aún hoy reverberan en su sociedad.

En el quinto capítulo introduzco el sintoísmo como un constructo importante en la constitución y directriz de las representaciones mentales de los japoneses, dando origen a nociones particulares en esta cultura, retomando una serie de conceptos importantes en el entendimiento de las interacciones sociales en ese país y el papel que éstos pudieran tener en el *hikikomori*.

En el último capítulo pensaré al *hikikomori* desde la psicología cultural, analizando el panorama creado a partir de la literatura citada que desde diferentes perspectivas abordan el tema, para así poder mirarlo desde una perspectiva holística que devuelva las “partes” al todo. Adicionalmente, discutiré la aplicación de la nomenclatura fuera de Japón, comentando en casos similares reportados fuera del país. Por último, presentaré mis conclusiones considerando este fenómeno como un síndrome de filiación cultural.

## CAPÍTULO 1: *HIKIKOMORI*

*“Para un hikikomori el invierno es doloroso porque todo se siente frío, congelado y solitario. Para un hikikomori la primavera también es dolorosa porque todos están de buen humor y, por lo tanto, un humor envidiable. El verano, por supuesto, es especialmente doloroso...”*

*Tatsuhiko Takimoto*

“Welcome to the NHK”

Prefectura de Saga, Japón. Un joven de diecisiete años secuestró un autobús el 3 de mayo del año 2000. Durante toda esa noche y hasta el día siguiente, los medios de comunicación transmitieron en vivo el siniestro, culminando con la noticia del asesinato de una mujer y cinco heridos (Police search the home of boy in bus hijacking, 2000). El evento conmocionó tanto al archipiélago que las incógnitas respecto a “¿Qué lleva a una persona (japonesa) a hacer eso?” no se hicieron esperar. El perfil psicológico del joven daba cuenta de que éste sufría de aislamiento social extremo y que había sido internado para su rehabilitación, aunque casualmente, el del atentado era su día libre (Dziesinski, 2003). Esto, junto a otra serie de reportes, despertó el interés de la población japonesa en el aislamiento social extremo, arrojando luz sobre la existencia de otros miles de jóvenes que vivían en condiciones similares, poniendo el -ya existente pero no popular- término *hikikomori* en el radar de toda una sociedad, una sociedad que intenta, desde múltiples perspectivas, entender este fenómeno.

El término *hikikomori* fue desarrollado por el psicólogo Tamaki Saito (1998) para describir un síndrome de comportamiento de reclusión social entre los jóvenes japoneses, algunos llegando a permanecer muchos años en esta situación. Los psiquiatras han debatido sobre los criterios para la identificación del *hikikomori*, pero es mayormente aceptada –y para propósitos de este trabajo- la

clasificación propuesta por el Dr. Saito, que los define como aquellas personas que se aíslan totalmente de la sociedad y se quedan en sus casas por más de seis meses, usualmente comenzando en la primera mitad de sus veintes, y del cual otros problemas psiquiátricos no explican de mejor manera las causas primarias de esta condición.

Otras de las características que se suman a la definición del síndrome (Teo, 2010), incluyen conductas tales como (1) permanencia en casa casi a diario, (2) evitación persistente de situaciones sociales, (3) conductas de evitación social que interfieren significativamente en la rutina diaria de la persona, en sus funciones académicas o laborales, o en sus actividades sociales o relaciones, (4) percepción del aislamiento como ego-sintónico.

La palabra *hikikomori* se deriva de la expresión *hikikomoru* que se compone de los verbos *hiku* (jalar, substraer) y *komoru* (aislar, recluir), esta expresión es usada como etiqueta para los jóvenes que se han aislado de la sociedad y también para definir el fenómeno en su totalidad (Forsberg, 2012). El *hikikomori* se aísla de manera voluntaria, frecuentemente dentro de sus habitaciones, aunque su aislamiento no se reduce a ésta. Su vida se desarrolla desprovista de cualquier interacción social voluntaria, salvo por aquellas en las que deban salir en busca de comida si es que alguna vez se vuelve necesario, ya que los padres proveen las necesidades básicas<sup>2</sup>. En su aislamiento, alteran su ciclo de sueño, durmiendo de día y viviendo de noche debido a su tendencia a evitar interacciones sociales. Muchos de ellos, aunque no necesariamente, mantienen comunicación con el exterior a través de internet, manteniéndose al tanto de lo que ocurre fuera de su aislamiento.

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Forsberg (2012), debido a estructuras basadas en la dependencia, los padres del *hikikomori* se encargan de su manutención, promoviendo indirectamente, la conducta de aislamiento.

Respecto de las habilidades sociales y comunicativas del *hikikomori*, Nabeta (2003) describe que éstos escuchan pasivamente lo que otros dicen, pero internamente rechazan las opiniones de la otra persona, y que la tendencia a cuestionar cuáles son las intenciones del otro es muy frecuente. Sus habilidades sociales son muy limitadas, razón por la cual a veces no saben cómo comunicarse con otros ni muestran deseos de interactuar con ellos

### 1.1 *Antecedentes*

Existen múltiples especulaciones sobre la génesis del *hikikomori*. Algunos lo conectan con una fuerte dependencia a los padres. Conceptos particulares de la cultura japonesa, tales como el *amae* (deseo de ser atendido, depender), permiten explicar por qué los padres (especialmente la madre como principal educadora) mantienen el estilo de vida del *hikikomori* y que no lleguen a tomar medidas que obliguen a los hijos a dejar su reclusión (Forsberg, 2012).

Relacionado a esto, hay quienes ven al *hikikomori* como un rechazo a las responsabilidades individuales, o bien, al fracaso de cumplir con la expectativa de acceder a una buena escuela, matrimonio y/o trabajo (Allison, 2011). Otras explicaciones plantean que las personas que se vuelven *hikikomori* son especialmente sensibles a la manera en que otros los perciben, por lo que el Japón moderno, es decir en el que la recesión y el cambio del modelo de trabajo estable y permanente (en el que la empresa era una gran familia que contribuía al crecimiento del país) es reemplazado por el trabajo temporal, la alta competitividad y el rompimiento de la familia como núcleo y motor de la sociedad japonesa, retrata una realidad social donde impera la incertidumbre de alcanzar una calidad de vida digna de la que tuvieron sus antecesores, dando lugar a la desesperanza o la pérdida de sentido (Kaneko, 2006).

Shimizu (2003) especula que los problemas derivados de este cambio en el sistema socioeconómico comienzan a ser identificados en la juventud y en la temprana adultez, etapas de

la vida en la que aún se encuentran dentro de los núcleos familiares, siendo éstos los primeros, o bien los únicos, en percibir el cambio en la conducta, volviéndolos elementos partícipes en el fenómeno del *hikikomori* para su detección y atención.

Desde una perspectiva psiquiátrica, Nabeta (2003) argumenta que los *hikikomori* no pueden encontrarse a sí mismos en la sociedad tal cual se les presenta. Este autor plantea una manera interesante de atender este síndrome, en la que el gobierno debería promover actitudes de apertura en la sociedad japonesa a alternativas del modelo de vida de mediados del siglo XX. Esto coincide con la visión del periodista Michael Zielenziger (2006) quien apunta al rompimiento de la burbuja económica de Japón en los años 90 como el detonante de una serie de síntomas que empujarían a un mercado laboral precario en la juventud japonesa actual.

Autores como Muto (2001) refuerzan esta aproximación, mencionando que ciertos aspectos de la cultura japonesa, tales como el desarrollo histórico de las ideologías sobre las que se construye el estilo de vida japonés han potenciado el desarrollo de modelos de plan de vida que colocan rígidas expectativas sobre los estudiantes, expectativas cuyo cumplimiento se ha ido dificultando de generación en generación, debido a la alta competitividad que quedó como secuela de la rápida modernización y el neoliberalismo en Japón.

Considerando este contexto y las condiciones únicas de la cultura japonesa, tanto en sus valores como en la estructura de la sociedad, es difícil pensar en manifestaciones del *hikikomori* fuera de ese país (Ohashi, 2008). Sin embargo, gracias a la popularidad que éste ha ganado recientemente a través de novelas, *manga*, *anime*, películas, entre otros, se ha intentado exportar a otros países, observando manifestaciones de aislamiento y reclusión en habitaciones o espacios cerrados como aquellas del *hikikomori* (Kato, 2012). Cabe mencionar que, en muchos de estos casos reportados, tales como los de España (García-Campayo, Alda, Sobradie y Sanz, 2007), se trata de pacientes



que padecen esquizofrenia, adicciones (especialmente a Internet) o depresión, sin considerar que el *hikikomori* no necesariamente las presenta (Saito, 1998) y sin contar, además, con el proceso socio-histórico del Japón.

En su exploración, Ohashi (2008) encuentra que no es extraño que los *hikikomori* sean hijos e hijas de padres con reconocido prestigio ante la sociedad: trabajadores que sustentan altos cargos en empresas, por ejemplo, políticos, figuras de opinión pública y grandes académicos. Por lo tanto, sus hijos se encuentran usualmente sometidos a la constante presión de cumplir con las expectativas que tanto los padres como la sociedad tienen sobre ellos. Esto apunta a una explicación sobre la alta incidencia de *hikikomori* en personas provenientes de familias de clase media y media-alta.

Así, interesados en el tema aún no han conseguido acordar si el *hikikomori* se trata de una enfermedad mental o de un estilo de vida por decisión propia. El *hikikomori* puede mostrar síntomas de ansiedad, depresión y fobia social en cualquier momento, pero éstos no son necesariamente los motivos por los que no salen de casa, sino una consecuencia de ello (Ohashi, 2008). Y aunque haya similitudes entre el *hikikomori* y los trastornos mencionados anteriormente, también hay diferencias importantes que aparecen como producto de la interacción de los *hikikomori* y la sociedad japonesa, como una respuesta de la misma.

### ***1.2 Datos Estadísticos***

Los recurrentes reportajes (Dziesinski, 2003) acerca de casos de violencia doméstica y homicidios perpetrados por personas reclusas en sus hogares han contribuido a la popularidad y estigmatización del *hikikomori*. El alto número de casos estimados por expertos en psiquiatría, así

como los escandalosos<sup>3</sup> casos relacionados con éstos, llevó al gobierno japonés a tomar acciones y finalmente, atender este fenómeno.

El Ministerio Japonés de Salud y Bienestar realizó su primer estudio en el año 2000. A lo largo de un año, detectó la existencia de 6,151 casos de jóvenes reclusos registrados en 697 centros de salud pública (The Australian, 2001; Millet, 2001; Secher, 2002 en Forsberg, 2012 y Dziesinski, 2003).

En 2003, el Ministerio de Salud dio seguimiento al realizar otra investigación, en la cual se obtuvieron datos de 14,609, registrados en 582 centros de salud pública y 61 centros de salud mental (Kawakami et al., 2003). Estos no representaban el verdadero alcance del fenómeno, ya que la cultura japonesa ha representado un obstáculo en el registro de los casos, pues los roles sociales en Japón son acompañados de una fuerte carga cultural que difícilmente admite la desviación de dichos roles, y si las hay, éstas causan miramientos por parte de la sociedad que usualmente generan mucha vergüenza, situación que potencia que muchos de los casos no se registraran durante los censos (Ohashi, 2008). A pesar de ello, haber puesto la luz sobre este fenómeno propició la apertura para que más casos fueran, paulatinamente, declarados.

Durante el año 2010, el Ministerio Japonés de Salud y Bienestar realizó otro censo para tener un registro actual de los casos de *hikikomori*, este estudio reportó un estimado de 696,000 casos a lo largo de todo el archipiélago (Cabinet Office, Government of Japan, 2010). Cabe hacer notar de que a pesar de que dicho recuento llevó el nombre de *Encuesta sobre la vida de los jóvenes*, fue dedicado enteramente al *hikikomori*, término que no se usa en ningún momento.

---

<sup>3</sup> Connotación que le han dado los medios de difusión japoneses.

La incidencia no parece ir mejorando, ya que existe cierta simpatía hacia éste por parte de algunos (y casi de manera exclusiva) jóvenes, por lo que en el estudio también se encontró que al menos un estimado de 1, 550,000 de japoneses han considerado convertirse en *hikikomori* grupo al que definieron como *grupo de afinidad*; considerando los casos que ya existen, se estima una cifra mayor a los 2, 500, 000 de personas que han tenido contacto directo con el fenómeno, cifra que representa el 2% de la población japonesa.

El *grupo de afinidad* está compuesto por aquellas personas que reportan: entender los sentimientos de aquellos que se encierran en casa y no salen; que han considerado aislarse en casa o en su habitación; que ante eventos desagradables se han aislado; y que, si hay razones, consideran que debería ser normal aislarse de la sociedad. De dicho grupo, se reporta que la mayoría de los que se identifican como tales son mujeres, no así de los que se reportan como *hikikomori*.

Siguiendo los resultados del estudio en 2010, el Cabinet Office realizó otra investigación para encontrar las condiciones del aislamiento, resultados que fueron publicados en septiembre de 2016 (Tajan, Hamasaki y Pionnié-Dax, 2017) siendo éste el reporte oficial más reciente sobre el tema. Éste hace énfasis en la dificultad de entender los mecanismos de interacción que representan un reto para los jóvenes en precariedad, especialmente aquellos que son *hikikomori*.

Como se observa en la Figura 1, en esta encuesta se encontró que el 63.3% de los *hikikomori* son hombres, mientras que el 36.7% son mujeres. Saito (1998) sugiere que la razón por la que hay menos casos en mujeres, es porque en la cultura japonesa puede ser más aceptable (mas no necesario) que las mujeres se queden en casa, por lo que no es extraño que haya un aislamiento social por parte de ellas, además de que dicha ausencia del ámbito público no obedece a la desesperanza percibida por los *hikikomori* necesariamente, sino a un rol social. Por otro lado, los hombres japoneses viven con la expectativa de ser más activos en sociedad.

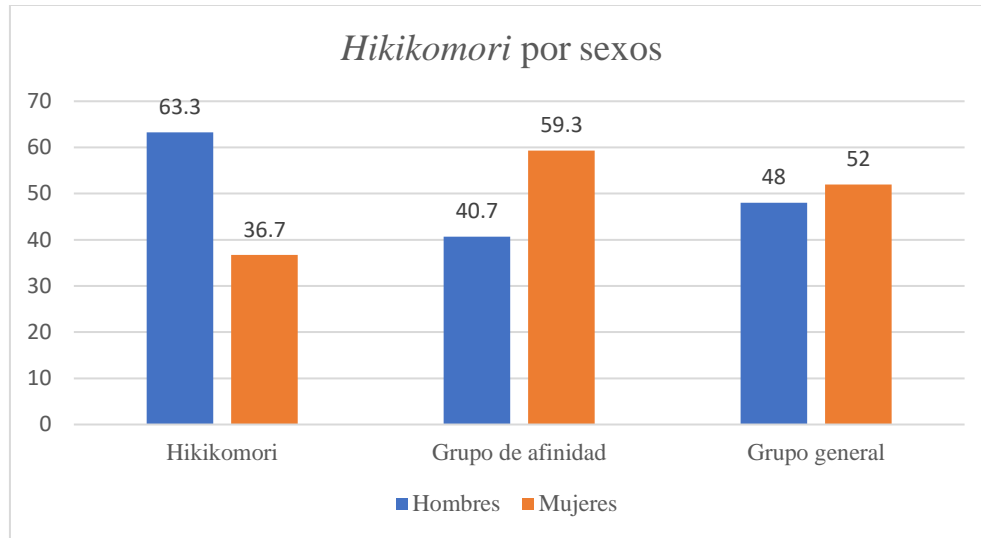


Figura 1 *hikikomori* por sexos.

Nota: Tomada de Tajan, et al., (2017).

En la Figura 2 se observa cierta uniformidad en la prevalencia del fenómeno, así, personas de entre 20 y 39 son igualmente vulnerables a ser *hikikomori*. De los casos detectados en este estudio, se encontró un promedio de edad de 27 años, siendo los mayores de 34 años los correspondientes a la denominada primera generación de *hikikomori* habiéndose aislado a sí mismos por al menos 15 años (Hoffman 2011).

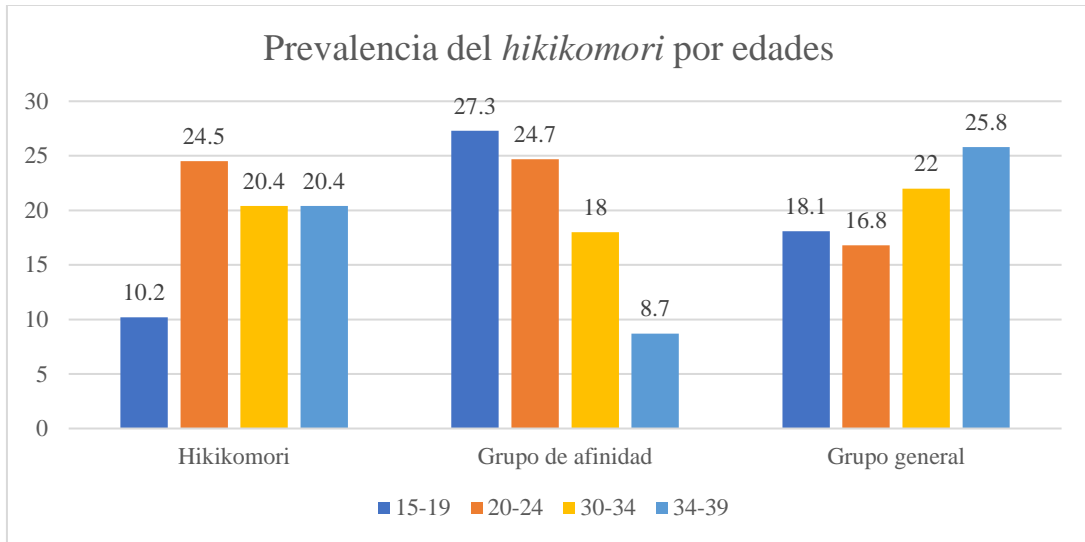


Figura 2 Prevalencia del hikikomori agrupada por edades.

Nota: Tomada de Tajan, et al., (2017).

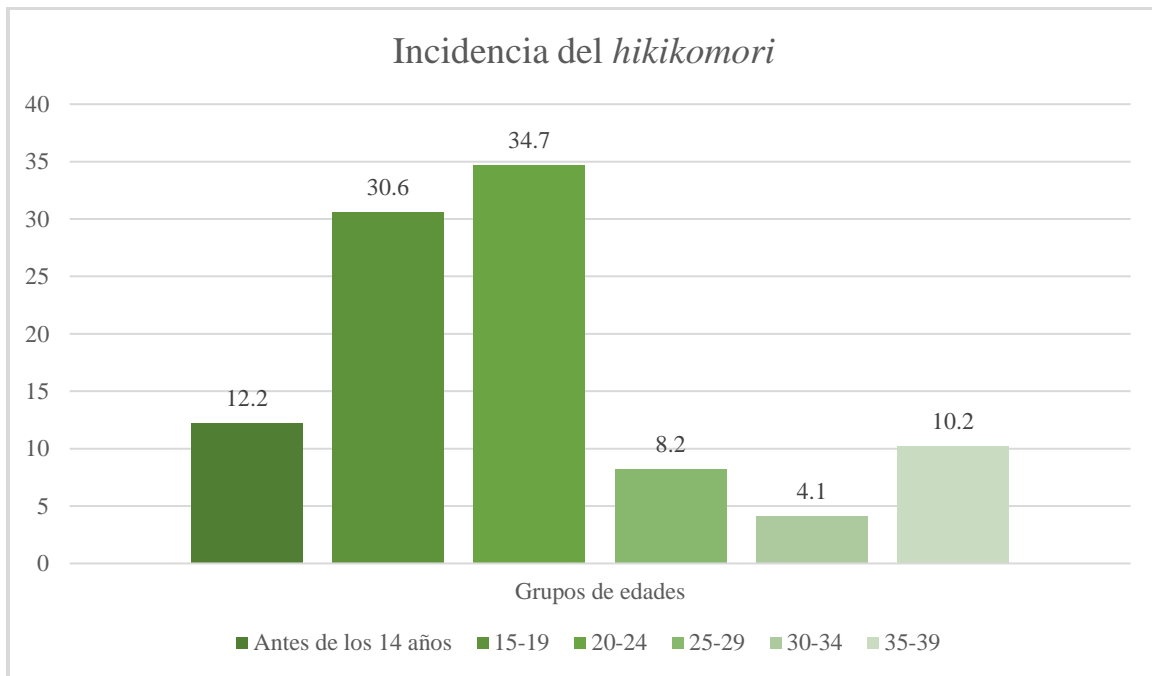


Figura 3 Incidencia del hikikomori.

Nota: Tomada de Tajan, et al., (2017).

Como se observa en la Figura 3, la incidencia del *hikikomori* tiene una fuerte presencia en los grupos que van de 15 a 24 años de edad. Sin embargo, en la Figura 4, se muestra que el porcentaje de *hikikomori* que permanecen aislados por más de 7 años compone el 34.7% de los casos

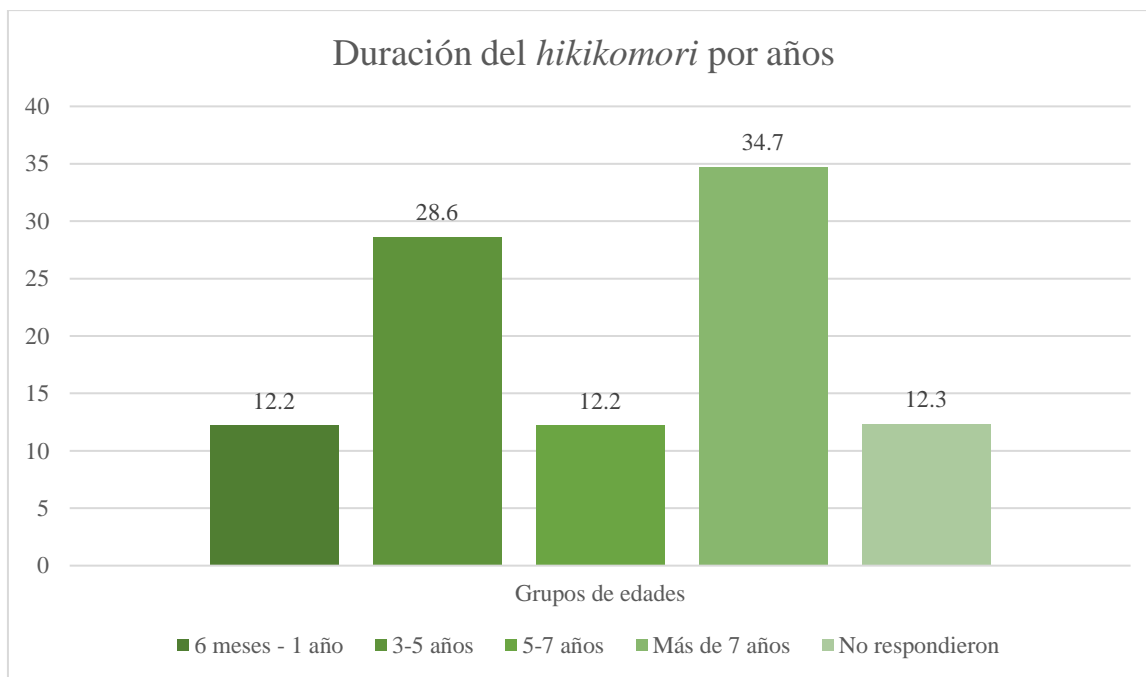


Figura 4 Duración del *hikikomori* por años.

Nota: Tomada de Tajan, et al., (2017).

Considerando los datos de incidencia, prevalencia y duración de la condición, se ha detectado la existencia de un grupo de personas pertenecientes a la población de *hikikomori* que comenzaron su aislamiento en la segunda mitad de los treinta años y que han permanecido aislados de la sociedad por más de siete años. Este grupo, así como aquellos que llevan más de 15 años en aislamiento social, representa lo que en Japón se ha denominado como el "*problema del 2030*" que se refiere a la situación que se presentará cuando los padres de estos *hikikomori* comiencen a morir y, ellos, alrededor de los 60 años de edad, deban reincorporarse a la sociedad para poder subsistir o morir. Dicho problema fue especulado por el Dr. Saito cuando comenzó a explorar el fenómeno

a finales de los 90, especulación que a raíz de esta encuesta parece convertirse en una tendencia. Este problema representa una de las razones por las que estrategias para el entendimiento y atención del *hikikomori* deben desarrollarse.

### ***1.3 Aproximación psiquiátrica***

Debido a que el término *hikikomori* es relativamente nuevo, hay muy poca literatura psiquiátrica al respecto. Especialistas han debatido cómo debería ser tratado, tanto a nivel personal como familiar, pues debido a la naturaleza “invisible” del *hikikomori*, son los familiares quienes normalmente buscan asistencia. Para contrarrestar esta invisibilidad, Shimizu (2003) propone que la manera más efectiva de tratar al *hikikomori* es a través de agencias de servicio social y terapeutas que puedan conducir su asistencia directamente con el *hikikomori* y su familia en el hogar. Sugiere que con la construcción de una narrativa familiar sobre la historia de vida del *hikikomori*, puede ayudar a la familia a integrar un modelo que les ayude a entender las razones por las que su hijo se ha aislado de la sociedad (Ohashi, 2008). Así, entender al *hikikomori* se vuelve un trabajo especulativo, pues en la mayoría de las ocasiones, la información proviene directamente de los familiares (Kondo, 2003).

Respecto a este tipo de aproximaciones, contamos con el ejemplo de Hiroshi Watanabe (2001) quien abrió una organización para proveer atención doméstica a hogares donde había *hikikomori*; en su experiencia como prestador de este servicio, encontró que muchos de ellos se mostraban avergonzados de ser visitados, recordándoles la severidad de su disfuncionalidad como individuos.

Serizawa (2002) agrega que los *hikikomori* deberían ser tratados individualmente desde una perspectiva hermenéutica, pues cada individuo tiene una historia individual que afectará el curso del tratamiento, cada *hikikomori* debería ser el conductor de su propio proceso de “sanación” o reincorporación.

Es difícil desarrollar estrategias de tratamiento psiquiátrico ya que la misma definición del síndrome sigue siendo incierta y un tanto controversial (Ohashi, 2008). Como practicante de la salud mental, Saito (2001) discute que el seguimiento psiquiátrico requiere de una apropiada clasificación y consenso para proveer un tratamiento apropiado y consistente, razón por la que pone énfasis en tomar estándares del DSM para la descripción de los patrones de conducta típicos del *hikikomori* descritos anteriormente en su definición (tales como la duración mínima de seis meses). Sin embargo, también reconoce que dicha clasificación debe excluir esquizofrenia, trastornos relacionados con espectros autistas y limitaciones prevalentes ocasionadas por retraso mental, como condiciones asociadas causalmente al término, ya que, si un *hikikomori* con alguna de estas condiciones no se manifestó como tal en la temprana adultez, muy difícilmente lo hará en la edad adulta. Es importante considerar la etapa en la que el comportamiento característico del *hikikomori* aparece, pues en muchas ocasiones es una manifestación de una mala adaptación a cambios sociales que normalmente ocurren a lo largo de su vida (Kondo, 2003).

Por lo anterior, Saito (1998) concluye que el término *hikikomori* no debería ser usado como un diagnóstico, pues éste expresa únicamente el fenómeno y no el encuadre de una enfermedad mental, y que el objetivo de intervención debería ser los problemas relacionados alrededor de la vida del *hikikomori*.

#### ***1.4 Comparación del hikikomori con otros diagnósticos del DSM***

En su investigación *Exploring the psychic roots of Hikikomori in Japan (Explorando las raíces psíquicas del hikikomori en Japón)* Noriko Ohashi (2008) realizó un cuadro comparativo describiendo las similitudes y diferencias del *hikikomori* con algunos cuadros clínicos de trastornos y enfermedades mentales dentro del DSM-IV (p. 20-25):



### ***1.4.1 Esquizofrenia***

De acuerdo con el DSM, los pacientes con esquizofrenia experimentan: (a) delirios, (b) alucinaciones, (c) discurso desorganizado, (d) comportamiento desorganizado o catatónico, o (e) síntomas negativos.

Pese a que los individuos que padecen esquizofrenia frecuentemente buscan el aislamiento social y se presentan cierta desintegración de la vida pública, no es característico del *hikikomori* presentar episodios de alucinaciones, delirios, discurso desorganizado y comportamiento catatónico; “y aunque bien se reporta alogia, anergia y una fuerte falta de voluntad (avolición), si no existe la presencia de un trastorno formal del pensamiento, el *hikikomori* no cae dentro del espectro esquizoide” (p.20)

### ***1.4.2 Depresión***

Para un diagnóstico de depresión mayor, el individuo debe experimentar al menos cinco de estos síntomas: (a) estado de ánimo irritable, (b) disminución de interés en actividades que le resultaban placenteras, (c) una significativa pérdida o ganancia de peso, (d) insomnio o hipersomnia, (e) agitación psicomotora, (f) fatiga, (g) culpa, (h) sentimientos de desesperanza y abandono, (i) dificultad para concentrarse, (j) pensamientos recurrentes de muerte.

La depresión es probablemente uno de los trastornos más frecuentes en los *hikikomori*, afligidos por la contradicción de querer participar en la sociedad y no sentirse competentes para ello, al mismo tiempo de sentir la desesperanza de no contar con oportunidades de autodescubrimiento en una sociedad en la que, según su percepción, les antagoniza hasta el punto de la invisibilidad.

Es en este último aspecto en el que hay gran deferencia de la depresión, pues “el *hikikomori* no presenta disminución en su interés en participar en actividades, sino que desean participar en

actividades placenteras, pero que se limitan por su patología” (p.21). Además, la inversión del ciclo de sueño en el *hikikomori* no está asociada con insomnio o hipersomnia, sino que éstos prefieren vivir de noche para evitar contacto social, algunos muestran interés en salir por caminatas nocturnas pues durante esas horas, la probabilidad de tener contacto social es mínima.

Los *hikikomori* frecuentemente planifican cómo satisfacer sus necesidades sin tener que interactuar con otras personas, realizando compras en línea o comprando víveres a altas horas de la noche. De acuerdo con Ohashi, este tipo de conductas “sugieren intencionalidad y determinación que frecuentemente está ausente en individuos deprimidos” (p. 22).

#### ***1.4.3 Agorafobia y fobia social***

La principal similitud entre la agorafobia y el *hikikomori* es la evitación a estar en exteriores; sin embargo, dicha evitación no es producto de miedo irracional o ansiedad como es el caso de las fobias o trastornos de ansiedad. De hecho, no hay evidencia que sugiera que el *hikikomori* experimente ansiedad o pánico en situaciones sociales, sino que muestran un deseo voluntario por no interactuar con otros (Ohashi 2008).

#### ***1.4.4 Trastornos de la personalidad***

El *hikikomori* no es consistente con un trastorno de la personalidad, pues de acuerdo con Ohashi (2008):

“La personalidad del *hikikomori* cambia significativamente cuando éste confronta problemas de evitación. En otras palabras, la conducta de evitación no es producto de una dinámica de personalidad disfuncional, sino de otros mecanismos de evitación desarrollados antes y después de que aparece la conducta” (p.23).

Saito (2001) sugiere que los patrones de conducta de evitación tampoco son estáticos, sino que, tras largos periodos de aislamiento, el *hikikomori* desarrolla sentimientos de alienación, incompetencia para interactuar y disfuncionalidad social, creando así un círculo vicioso de evitación.

El *hikikomori* comparte patrones de conducta similares a los de Trastorno de la personalidad por evitación, pues ambos muestran inhibición social, sentimientos inadecuación y autoevaluaciones negativas. Sin embargo, el *hikikomori* expresa interés por generar relaciones interpersonales, por lo que las interacciones en línea tienden a ser frecuentes en muchos de ellos (Ohashi, 2008).

Si el *hikikomori* no puede ser comprendido en su totalidad en comparación con otros trastornos del DSM ¿con referencia a qué podemos hacerlo entonces? La producción de conocimiento occidental nos ha llevado a desmenuzar el fenómeno en partes, sin considerar que quizá haya un todo subyacente al fenómeno. Valdría la pena, pues, devolver las piezas para intentar ver la imagen completa.

## CAPÍTULO 2: LA CULTURA COMO MUNDO OBJETIVO

*“El mundo conocible está incompleto si es visto desde cualquier punto de vista, incoherente si es visto desde todos los puntos de vista al mismo tiempo, y vacío si es visto desde ninguno en particular”*

*Richard Shweder*

“Why do Men Barbecue?”

### *2.1 La Psicología cultural de Shweder*

Como estudioso de las culturas de Asia del Este, especialmente la japonesa, he estado rodeado por interrogantes de algunas personas que, ante las grandes diferencias que existen entre el país del sol naciente y América Latina, plantean ciertas posturas respecto a la supuesta contradicción entre el estoicismo japonés y la recurrente práctica del suicidio, cuya representación mental en nuestra región cultural va cargada de una fuerte connotación de cobardía. A lo que respondo que el suicidio tiene un significado muy diferente en la cultura japonesa, pues la dignidad humana está fuertemente cargada por el ideal del honor, pero no es un honor hacia el otro, sino hacia uno mismo como ser humano para así ser un eslabón que conecta la armonía de toda la existencia. Cuando el honor se ve comprometido, una persona se vuelve disonancia dentro de esta armonía, y la única manera de reivindicarlo, es a través de la restauración de los valores que definen el actuar del individuo en la sociedad japonesa, el otrora deber (Benedict, 1946).

Es sólo un ejemplo, en el que la producción de conocimiento desde una perspectiva platónica-interpretativa-universal, ha dejado de lado el hecho de que, si se toma una perspectiva fenomenológica, no existe una única realidad objetiva, sino que la cultura es en sí una realidad objetiva. En otras palabras, la realidad no es independiente de la interacción que tengamos con ella

(Shweder, 1996). Por lo que ciertos actos o prácticas cotidianas constituyen representaciones mentales que dentro de la realidad en la que aparecen tienen significados divergentes y a veces contrarios al de aquél que mira desde afuera.

Es en este punto en donde coincido fuertemente con Richard Shweder, quien en su trabajo plantea la idea de que “las personas no son las mismas a donde sea que vayas”, sino que la consciencia de todo un grupo se construye como producto de la interacción entre su sociedad, su historia, sus costumbres y todas las prácticas de la vida cotidiana.

Cultura es uno de los conceptos más mencionados en el mundo académico, ya que la subjetividad implícita en su entendimiento ha llevado a que múltiples personas desde diferentes lugares, tiempos, propósitos, vidas y disciplinas hablen de ella de maneras muy variadas, dando lugar a que no haya una sola definición de cultura, pero al ser un concepto tan importante para este trabajo, me es indispensable hablar de lo que -producto de mi formación como psicólogo social- entiendo como tal. Cuando hablo de cultura, hablo de (1) toda interacción humana que tiene un significado asimilado dentro de un grupo, (2) que ordena el mundo físico que experimenta dicho grupo (3) y que éste puede o no ser el mismo cuando entra en interacción con otro grupo (externo), (4) por lo que la cultura también es una manifestación de identidad (5) cuya expresión constituye al mismo tiempo la construcción de la realidad de dicho grupo.

¿Cómo se relaciona este concepto con la Psicología? Shweder plantea que la psicología como una ciencia natural, retoma el papel de los procesos sensoriales y cognoscitivos, estudiando así el cómo la interpretación de ciertos estímulos estará en función de lo que las representaciones mentales de la persona obtengan de ellos. Pero estas representaciones mentales no son dadas, sino que son producto de la historicidad latente en la cotidianidad del grupo al que la persona pertenece. En este sentido, la mente y la cultura son inseparables y mutuamente constitutivas.

Al considerar que la Psicología cultural es una disciplina que retoma tanto de las ciencias naturales como de las semióticas, Shweder la considera como una disciplina híbrida. La línea que existe entre la psicología cultural y otras disciplinas es un tanto difusa, por lo que en su libro *Thinking through cultures* (1991), comienza hablando de lo que no es la psicología cultural. A continuación, retomaremos estas distinciones para después introducir el concepto del humano como una construcción fenomenológica.

### ***2.1.1 Psicología general***

La psicología general asume que todas las personas hemos evolucionado hasta desarrollar un mecanismo de procesamiento central y unidad psíquica que hace que todas las personas seamos iguales. Esta tendencia llevó a la psicología general “a tomar un paso hacia la distinción de las estructuras y procesos psicológicos como algo interno e intrínseco a este mecanismo de procesamiento central, desprendiéndose de las condiciones ambientales” (p.77). Así, la psicología general insiste en la división fundamental entre el mecanismo de procesamiento de las personas y su contexto, generando una separación entre el sujeto y el objeto. Para la psicología general, dicho mecanismo debe ser aislado de otras cosas.

Una de las premisas de la psicología cultural, es que no se puede extraer a las cosas de la psique, ni se puede extraer la psique de las cosas. Si bien la psicología cultural retoma la existencia de un mecanismo de procesamiento, éste no es inherente ni universal, sino que es dinámico y estará en función de las representaciones mentales.

“El estudio de las diferencias psicológicas genuinas entre grupos étnicos debería ser concebido como el estudio de cómo diferentes ambientes socioculturales se vuelven diferentes en virtud de las maneras en que diferentemente son constituidas

psicológicamente por personas diferentes al poseer diferentes potenciales de respuesta evocativa.” (p.79)

### ***2.1.2 Psicología transcultural***

La Psicología transcultural, al ser una subdisciplina que se desprende de la psicología general, comparte el ideal de interpretación platónica de internalizar el mecanismo de procesamiento central como algo interno y aislado, para describir el resultado de experimentos sociales replicados en el laboratorio, para así analizar y explicar fenómenos sociales.

El principal descubrimiento de la psicología transcultural es a su vez, la mayor de las dificultades: al replicar regularidades observadas en personas occidentalmente educadas, estas descripciones difieren significativamente cuando se aplican a otras culturas. Esto representa una limitante para la psicología transcultural, ya que, al adherirse al ideal de descripción platónico, el supuesto mecanismo de procesamiento central debe separarse de otras cosas, pues estas últimas representan ruido, apariencias carentes de connotación, limitando su estudio a laboratorios en donde el ambiente pueda ser controlado y los efectos del contexto se eliminen o estandaricen.

Alternativamente, para Shweder, la mente en la psicología cultural es considerada “como constructivamente unida al estímulo; y no puede ser extirpada de las variables históricas y los diversos mundos intencionales en el que toman un rol co-constitutivo” (p.87).

### ***2.1.3 Antropología psicológica***

La antropología psicológica dirige su estudio al entendimiento de la manera en como el lenguaje, los rituales, las creencias y otros sistemas de significados funcionan o son puestos juntos en las vidas y experiencias y representaciones mentales de las personas. Sin embargo, no deja de ser una

perspectiva de descripción platónica, pues ésta retoma la idea de un mecanismo central de procesamiento, siendo los sujetos de estudio una parte integral de una unidad psíquica.

Esta rama de la antropología ha tratado de explicar a la cultura con referencia a los procesos realizados por un mecanismo central de procesamiento que subyace al funcionamiento psicológico para así usar el “contenido” de la cultura como para descubrir este mecanismo de procesamiento. En tanto que la psicología general busca por el mecanismo de procesamiento central tratando de eliminar los efectos interferentes del contexto, los antropólogos psicológicos han buscado ese procesamiento en el contexto, basados en la asunción de que hay algo sobre los ambientes socioculturales que los hace relativamente libres de ruido. Explican así, que cualquier diferencia que haya entre poblaciones son diferencias que pueden y deben ser interpretadas justo como uno de los muchos productos de las profundas operaciones de un mecanismo de procesamiento central psíquicamente unificador.

#### ***2.1.4 Etnopsicología***

Si consideramos que la psicología cultural es antropología psicológica sin la premisa de la unidad psíquica, entonces la etnopsicología es psicología cultural sin considerar lo psicológico. Si bien ésta última estudia las variaciones étnicas y las teorías de vida mental, así como la construcción de las representaciones mentales, se limita a su descripción sin considerar cómo se integran en la vida subjetiva de las personas de un grupo. Por ejemplo, se interesa por la clasificación de las ideas sobre las emociones sin estudiar sus mecanismos psicológicos.

#### ***2.2 El ser humano como fenómeno***

Como hemos visto, la psicología cultural de Shweder retoma constantemente el rol co-constitutivo de las representaciones mentales y del mundo, siendo particularmente enfático en el dinamismo



latente en la construcción de significado, por lo que es importante plantear la idea de observar al humano como un fenómeno, pues se asume que en él “se encuentra un complejo mecanismo cuya funcionalidad está mediada por el sistema de significados en el que está enraizada, este sistema es la conciencia humana” (p.20), la cual es producto y productora del campo semiótico desde el que se originan las representaciones mentales dirigidas hacia el mundo. Así, la psicología cultural es una perspectiva que busca el desentrañamiento de cómo las tradiciones y las prácticas sociales regulan y expresan la transformación de la mente humana, alejándose de las concepciones de psicologías ortodoxas en las cuales la mente humana se encuentra en un estado de uniformidad evolutiva en todos los seres humanos, uniformidad que comprende la recepción y respuesta a estímulos. Y es que la psicología cultural, por su parte, es una perspectiva a través de la cual se evidencian las diversidades étnicas en mente, concepción del yo y la expresión de las emociones.

Ya que los síndromes de filiación cultural (Kleinman, 1988) son consecuencia de la aparición de condiciones particulares a las cuales las representaciones mentales de ciertas personas son especialmente receptivas, es necesario el estudio de la dinámica en la que se desarrolla la relación de construcción mutua de objeto y sujeto, mente y cultura, persona y contexto, practicante y práctica, el yo y el otro. Esta dialéctica sienta los fundamentos de la constitución de un ambiente sociocultural, o bien, de la del denominado *mundo intencional*.

### ***2.3 Mundos intencionales***

¿Qué son los mundos intencionales? ¿Cómo se relacionan éstos con la construcción de las representaciones mentales de las personas? Según Shweder (1994):

“Un ambiente sociocultural es un mundo intencional. Es un mundo intencional porque su existencia es real, factual y fuerte, pero solamente en la medida que exista una comunidad

de personas cuyas creencias, deseos, emociones, propósitos y otras representaciones mentales estén dirigidas e influidas por éste” (p.74).

Las cosas intencionales, son intencionales porque “existen únicamente en mundos intencionales, y lo que hace su existencia intencional, es que tales cosas no podrían existir independientemente de nuestra involucración y reacciones a ellos; y que ellos ejercen su influencia en nuestras vidas debido a nuestras concepciones de ellos.” (Schneider 1984; D’Andrade 1981, 1984, 1986; en Shweder, 1994, p.74).

Para Shweder, el principio de los mundos intencionales es que la identidad de los seres humanos y los ambientes socioculturales se compenetran, siendo imposible el análisis de éstos como variables dependientes o independientes, pues no se puede definir a uno sin tomar especificaciones del otro. Los ambientes socioculturales no tienen una identidad independiente de la forma en como los seres humanos extraen significados y recursos de él. Al mismo tiempo, la subjetividad de los seres humanos es alterada a través del proceso de extracción de significados del ambiente sociocultural:

“La psicología cultural es el estudio de mundos intencionales. Es el estudio del funcionamiento personal en un mundo intencional particular. Es el estudio del mantenimiento personal de cualquier mundo intencional. Es la investigación de aquellas realidades psico-somático-socio-culturalmente divergentes en las cuales el sujeto y el objeto no pueden ser separados y mantenidos aparte porque son tan interdependientes como necesitan serlo” (p.76).

El concepto central es la intencionalidad, que las personas son intencionales y que esta intencionalidad es afectada por las particularidades de sus representaciones mentales. Desde esta

perspectiva, no hay leyes puras en la psicología, sino que hay personas intencionales reaccionando y dirigiendo su comportamiento con respecto a sus propias descripciones y representaciones mentales de las cosas; y éstas últimas a su vez, constituyen el mundo intencional. La intencionalidad de la persona puede ser descrita también como la psique construyendo realidades; y los mundos intencionales, como realidades culturalmente construidas.

La propuesta de Shweder no pretende hacer comparaciones ni apuntar a las grandes diferencias que existen entre una cultura y otra; sino que, por su enfoque en la intencionalidad, se permite pensar al fenómeno desde el propio lugar en que sucede, pues es el entorno quien coloca las condiciones para su aparición, cambiando los postulados de "aquí es diferente a" por "aquí, así es", para así mantener una distancia de la perspectiva *etic*.

Este planteamiento es útil para el análisis del *hikikomori* dentro de su propia cultura, así como de los fenómenos culturales y sociales dentro de Japón. Cada cosa es una representación que sufre transformaciones a través de su interacción en un mundo intencional que se encuentra en constante evolución. La persona también es producto de las representaciones que la construyen. Tanto la cultura como la psique se interpretan a sí mismas y ponen las condiciones para la existencia y el desarrollo del otro, al mismo tiempo que experimentan el cambio a través de la interacción social.

D'Andrade (1984) encuentra que la organización mental de una persona es posible a través de la sociedad y la naturaleza, y que así se pueden entender las concepciones culturales examinando la manera en cómo esas concepciones se organizan y funcionan en la vida subjetiva de las personas intencionales.

En la psicología cultural, las acciones de las personas no pueden aislarse como una reacción a un estímulo, pues no son solo las personas quienes están en función de ellos, sino que cada estímulo

está afiliado a la persona, y la representación mental que éste pudiera tener está construida por un mundo intencional. La intencionalidad de una persona siempre se encuentra construida por el mundo intencional en la que se encuentra e incluso las reacciones negativas serán pautadas por la cultura misma. Según Ohashi (2008), la aparición del *hikikomori* es una respuesta negativa ante la sociedad japonesa, pero al analizar ciertos eventos históricos (p. ej., el periodo Edo o la rendición de Japón) este comportamiento sería apropiado dentro de la cultura japonesa. Así, veremos a la cultura japonesa como mundo intencional y a los *hikikomori* como personas intencionales.

#### ***2.4 La moralidad como constructor y construcción social***

Las culturas orientales y occidentales se distinguen principalmente por el tipo de moralidad sobre la que se construyen sus sociedades. Dworking (1977) distingue la existencia de códigos éticos basados en derechos, basados en metas y basados en deberes.

Si bien existe cierta transversalidad en estos códigos éticos en el sentido de que toda sociedad comparte metas sociales, derechos y deberes individuales, los códigos difieren en la escala de alcance que tienen dichos metas, derechos y deberes; y cómo se priorizan las relaciones existentes entre éstos, es decir, metas sobre derechos, derechos sobre deberes, etc.

Por ejemplo, en un código ético basado en metas, una meta como “alcanzar un mejor índice de desarrollo humano” es fundamental. En un código ético basado en derecho, la idea del “derecho a servicios de salud públicos” se toma como fundamento. En un código ético basado en deberes, “obedecer al emperador” se toma como fundamento. Podemos resumir que los códigos éticos difieren en cuanto a si consideran a los derechos o a los deberes como prioritarios.

Todas las acciones de los individuos serán juzgadas moralmente en la medida en que contribuyan a la realización de las metas, a hacer valer los derechos o a cumplir con los deberes de la sociedad.

#### ***2.4.1 Culturas basadas en deberes***

Dworkin explica que los códigos basados en deberes “están en función de la calidad de las acciones individuales, con la conformidad de la acción individual respecto de un código de conducta apropiada” (en Shweder, 1991, p.168). El código toma precedencia sobre los individuos, sus deseos, apetitos o hábitos. Este tipo de códigos aparecen con frecuencia en la fundación de culturas orientales.

En una cultura basada en deberes, el individuo debe conformarse de acuerdo con el código, fungiendo como guía del cómo las personas deberían vivir, adhiriéndose al principio de que uno no es libre de desviarse del plan o de llamar a otros a hacerlo.

#### ***2.4.2 Culturas basadas en derechos***

En contraste, los códigos basados en derechos “protegen el valor del pensamiento individual y la elección” (Dworkin, 1977, p.172; en Shweder, 1991, p.168). Los deseos del individuo toman precedencia sobre cualquier concepción que dicte el cómo sea la manera apropiada para vivir en sociedad, o bien, el orden natural de ésta. Mientras no se lastime a otros ni se transgreda su derecho a buscar la realización de sus propias elecciones libremente, uno tiene la libertad de hacer y vivir como le plazca.

A partir de la revolución francesa en el siglo XVIII, el ideal del derecho a la libertad<sup>4</sup> en el que se fundan las demandas y causas de la revolución, cobraron fuerza en el mundo occidental, siendo un denominador común las monarquías absolutas. En la lucha por el reconocimiento de estos ideales, en estas culturas se fundamentaron códigos éticos basados en derechos.

#### ***2.4.3 Reflexiones respecto de la construcción moral de la cultura.***

Podemos distinguir entre el rol de los códigos éticos al comparar las siguientes afirmaciones:

- El derecho a recibir educación y el deber de ser educado.
- El derecho a elegir ser médico y el deber de ser médico.

De acuerdo con Dworkin (1977), es en estas pequeñas diferencias en donde radica *La diferencia*. Ambos tipos de códigos éticos representan a la sociedad como un objeto natural de un tipo determinado. En las sociedades basadas en derechos, es el individuo el que es fundamental y real, así como sus pasiones, gustos y preferencias. En consecuencia, su libertad de cumplirlos o alcanzarlos se vuelve una prioridad. Por lo que de poder recibir educación gratuita o poder elegir ser médico (o cualquier otra profesión) devienen los fundamentos de la sociedad, siendo la primera como un instrumento que potenciará el alcance y exploración de la vocación (y la vocación es en sí, un concepto aunado a este tipo de sociedades).

En las sociedades basadas en deberes, es la organización de los roles sociales lo que es fundamental y real, siendo las obligaciones basadas en roles y expectativas una prioridad. Así,

---

<sup>4</sup>Desde este punto de vista fueron fundamentales ideas tales como las expuestas por Voltaire, Rousseau, Diderot o Montesquieu (como los conceptos de libertad política, fraternidad y de igualdad).

recibir educación se vuelve garantía de que todos los individuos puedan capacitarse para formar parte del funcionamiento de su sociedad, cumpliendo así con los roles que ésta demande.

El fundamento moral en este tipo de sociedades está presente en la cultura japonesa, pues de acuerdo con Benedict (1946), la psique japonesa se encuentra profundamente enraizada en el *giri*<sup>5</sup>, concepto que representa la responsabilidad que uno tiene hacia el deber. Desde esta perspectiva es posible comprender lo que Ohashi (2008) afirma respecto del sentir de los *hikikomori*, pues en su investigación, encontró que en la narrativa del *hikikomori* es común encontrar afirmaciones contradictorias de querer contribuir a la sociedad japonesa cumpliendo las expectativas presentes en su educación al mismo tiempo que éstos antagonizan al ambiente sociocultural por no permitirles *ser ellos mismos* (original en cursivas).

### ***2.5 El malestar a través de las culturas***

En su libro *Rethinking Psychiatry*, Arthur Kleinman (1988) critica la asunción de universalidad de los trastornos psiquiátricos y la constante pugna de los psiquiatras por afirmar que independientemente del contexto, los trastornos, al ser desórdenes biológicos, se manifestarían de la misma forma independientemente de las diferentes sociedades. Kleinman (1986), tras una revisión de diferentes estudios transculturales, concluye que las manifestaciones de esquizofrenia variaban de cultura en cultura y que los patrones de incidencia no eran uniformes.

En un cuadro comparativo entre diferentes síndromes culturales, se observan algunas similitudes, pero siempre con elementos locales que los diferencian, por lo que es posible que la manifestación del síndrome resulte semejante a través de culturas distintas. No obstante, conllevan una connotación distinta cuyo sentido se encuentra profundamente enraizado en la cultura y cuya

---

<sup>5</sup> Exploraré este constructo a profundidad en el Capítulo 5.

narrativa concibe al fenómeno. Así, en algunas culturas, los síntomas son somáticos, mientras en otras, se trata de síntomas específicos del comportamiento (Guarnaccia y Rogler, 1999).

### ***2.5.1 Síndromes de filiación cultural***

Al revisar las comparaciones entre el *hikikomori* y otros diagnósticos del DSM V, se evidencia que una de las dificultades más importantes para su clasificación como un diagnóstico clínico se encuentra en que el aislamiento social responde a un deseo voluntario de hacerlo, deseo que **no** opera bajo mecanismos dirigidos por algún déficit mental o de la personalidad, sino bajo una serie de dinámicas sociales. Es en este marco que se propone estudiar al *hikikomori* como un síndrome de filiación cultural para poder explorar qué les impulsa a tomar la decisión voluntaria para recluirse.

Se asume que la información existente respecto del *hikikomori* es suficiente para poder construirlo como un síndrome de filiación cultural. Un síndrome de filiación cultural o síndrome específico de la cultura es un “recurrente y localmente específico patrón de comportamiento aberrante” (American Psychiatric Association, 2000) cuya connotación sólo puede ser entendida como tal desde la cultura en la que se origina.

En el artículo *Hikikomori, A Japanese Culture-Bound Syndrome of Social Withdrawal? A Proposal for DSM-V (Hikikomori ¿un síndrome de filiación cultural japonés de aislamiento social?)* Teo y Gaw (2010) proponen cuatro criterios bajo los cuales podría estipularse la clasificación de un síndrome de filiación cultural como tal y si el *hikikomori* corresponde a ésta. De acuerdo con Gaw, el malestar debe estar bien definido y a su vez, debe estar reconocido como una enfermedad específica en la cultura con la que está asociado; el malestar debe ser esperado, reconocido y hasta cierto grado, sancionado como respuesta a su aparición por la cultura; y una



alta incidencia y/o prevalencia debe existir en las sociedades en las que el síndrome es culturalmente reconocido comparado con otras sociedades.

Como se ha presentado anteriormente, el *hikikomori* fácilmente cumple los cuatro criterios, y aunque algunos casos se han reportado fuera de Japón (García-Campayo et al., 2007; Sakamoto et al., 2005), la narrativa que construye el diagnóstico de los mismos es relativamente diferente (el caso del aislamiento en España es a su vez, un caso de adicción a Internet; el caso de Omán, una depresión), además de que la prevalencia de elementos y figuras de la cultura japonesa asociadas al aislamiento social son distintivamente particulares de esa cultura.

Como hemos visto, en la psicología cultural de Shweder, las mismas verdades no reaparecen en cada mundo intencional. Dada la construcción de la realidad y las representaciones mentales que constituyen el mundo intencional, es posible analizar los síndromes de filiación cultural a través de las relaciones que existen entre la intencionalidad de la persona y el mundo intencional en el que aparece.

Es a partir de este marco que se analizarán los factores sociales y culturales identificados en el fenómeno del *hikikomori*, considerando a la cultura japonesa como un mundo intencional, interpretando las relaciones que existen entre ésta y la intencionalidad de los *hikikomori*; y cómo es que se construyen mutuamente, generando así las condiciones para la connotación y la denotación (Kleinman 1988) propias del síndrome.

## CAPÍTULO 3: MÉTODO

*“El propósito de un contador de historias no es decirte cómo pensar, sino plantearte dudas sobre las cuales reflexionar”*

*Brandon Sanderson*

*“El camino de los reyes”*

Esta tesis es un trabajo de investigación documental cuya intención es mirar al *hikikomori* desde la psicología cultural de Shweder, una perspectiva ontológica que quizá pueda arrojar un poco de luz en la comprensión de este fenómeno. A continuación, describiré la estrategia general para la realización de ésta.

### ***3.1 Planteamiento del problema***

Pese a que el *hikikomori* ha cobrado cierta popularidad tanto dentro como fuera de Japón, su entendimiento (desde su origen hasta su tratamiento) sigue representando un misterio. La naturaleza reservada de las enfermedades mentales en Japón ha dificultado el trabajo directo con los *hikikomori*, por lo que mucha de la literatura existente sobre el tema lleva una fuerte carga especulativa. Una gran parte de ésta lo aborda desde la psiquiatría (Serizawa, 2002; Kondo, 2003; Nabeta, 2003; Shimizu, 2003), atendiendo a los malestares y trastornos presentes en el *hikikomori* como producto de su aislamiento, es decir, atiende a las consecuencias del encierro sin profundizar en las causas del mismo.

Los sociólogos y estudiosos de la sociedad japonesa (Kaneko, 2006; Zielenziger, 2006; Takeda, 2008; Allison, 2011) apuntan a la estructura de la sociedad japonesa y el proceso histórico que ésta ha vivido desde el fin de la segunda guerra mundial hasta la adopción del neoliberalismo como

fuerza de análisis para entender la aparición del síndrome. Sin embargo, esta perspectiva no explora el proceso de construcción de la psique del *hikikomori*.

Algunos psicólogos se han limitado a tratar de explicar al *hikikomori* como una serie de síntomas y por ello, han intentado reducir a un encuadre clínico para su detección (Kawakami, et al., 2003; Sakamoto, 2005). Esto ha contribuido a que *hikikomori* “aparezcan” en todo el mundo sin considerar si efectivamente se trata de un síndrome o de un fenómeno, causando confusión y malos diagnósticos <sup>6</sup>.

Son pocos los autores que han manejado al fenómeno como síndrome de filiación cultural. Anteriormente, referí al estudio realizado por Teo y Gaw (2010) en el que así lo plantean ya que las estadísticas llevan a pensar que cabe en la definición dada por la APA (2001) como tal; sin embargo, no estudian el porqué de la incidencia ni la prevalencia. Reconocen que es un malestar definido y reconocido como una enfermedad en la cultura japonesa, pero no exploran su etiología.

Estudios como el de Noriko Ohashi (2008), exploran los mitos y costumbres de Japón para entender la aparición del fenómeno desde la psicología profunda. Si bien éste es un paso importante en el entendimiento del *hikikomori* como un síndrome de filiación cultural, el énfasis que Ohashi hace en el estudio del inconsciente colectivo lo limita (y no es su intención llegar más allá de eso) a arquetipos y figuras de la psique nipona, dando cuenta de que el aislamiento social voluntario es una conducta esperada en esta cultura.

El *hikikomori* es un fenómeno que incluye a personas aisladas, sus sentimientos y estilos de vida; pero también está conectado con la cultura, la historia y la sociedad. Su análisis por separado

---

<sup>6</sup> En su exploración, García-Campayo et al., diagnostican y tratan como *hikikomori* a un paciente que muestra rasgos de adicción a Internet.

*tal vez* sea útil para tratar el malestar de quienes han buscado ayuda (por su cuenta o por intervención de familiar), o bien para apuntar a los cambios en la sociedad que han llevado a la juventud a la precariedad y, a veces, a la desesperanza. Pero *tal vez* valga la pena retomar ambas caras de la moneda y mirarlas desde una misma perspectiva a través de la cual éstas puedan ser analizadas como co-constituyentes. Es en esta línea que el presente trabajo pensará al *hikikomori* desde la psicología cultural de Shweder, desde la que, como mencioné anteriormente, no se pueden extraer las cosas de la psique ni la psique de las cosas.

### **3.2 Objetivos**

Los objetivos que guiaron esta investigación son los siguientes:

#### **3.2.1 General**

Identificar los elementos de la cultura japonesa que son relevantes para la aparición del *hikikomori*, para así poder estimar la conveniencia de considerarlo un síndrome de filiación cultural.

#### **3.2.2 Específicos**

- a) Describir la construcción del mundo intencional a partir de las moralidades basadas en deberes.
- b) Describir la connotación que el *hikikomori* tiene en la cultura japonesa.
- c) Identificar los objetos intencionales de la sociedad japonesa que pudieran potenciar la intencionalidad del *hikikomori*, así como el análisis de la relación entre éstos.

### **3.3 Procedimiento**

Con el fin de cumplir los objetivos de este trabajo, desde la psicología cultural de Shweder se analizaron tesis, artículos y textos académicos que abordan los siguientes puntos.

#### **3.3.1 Eventos históricos importantes en la transformación de Japón**

Las representaciones mentales de una persona en una sociedad son transformadas por eventos históricos que eventualmente generan narraciones las cuales, a través de la cultura, dan cuenta de la realidad constituida a partir de dichos eventos. De Ohashi (2008) retomamos que “el comportamiento de aislamiento del *hikikomori* puede ser observado como un rasgo agresivo-pasivo de la cultura japonesa que surgió como resultado de eventos históricos que cambiaron la psique colectiva del país” (p.60)

Para atender a este punto, se consultaron textos acerca de la historia de Japón, considerando como relevantes aquellos que tratan el periodo que siguió tras la segunda guerra mundial, tanto la ocupación estadounidense como el surgimiento de Japón como potencia económica, pasando por el rompimiento de la burbuja económica hasta llegar a la actualidad.

#### **3.3.2 Sintoísmo, ideales y valores de la cultura japonesa.**

El sintoísmo como serie de creencias de carácter espiritual que aparece desde tiempos muy antiguos en la cultura japonesa, se encuentra entrelazado a todas las prácticas tradicionales y expresiones culturales, manifestándose en una serie de ideales, valores, rituales y directrices de las interacciones de la vida cotidiana, dando lugar a conceptos que están profundamente enraizados en la mentalidad japonesa. Por el carácter primordial que el sintoísmo tiene en su cultura, todos

estos conceptos aparecen únicamente en el idioma japonés, el cual, al estar compuesto por ideogramas que dependiendo de su agrupación generan diferentes significados (*kanji*), muchos de ellos son imposibles de traducir literalmente, por lo que me limitaré a omitir una traducción y en su lugar trataré de explicar a qué se refieren.

Es importante el análisis de estos conceptos y su papel en las interacciones entre personas japonesas para así poder entenderlos como objetos intencionales en la dinámica del *hikikomori*.

### ***3.3.3 Expectativas, el sistema escolar y la precariedad laboral***

Un porcentaje importante de los *hikikomori* son jóvenes que han abandonado la escuela y se han recluido en su habitación (Dziesinski, 2003). En la descripción del fenómeno, se especula que la constante presión que los japoneses viven desde edades tempranas para ser admitidos en las mejores escuelas de educación básica (para así garantizar el ingreso a una de gran prestigio en el siguiente nivel y así sucesivamente hasta llegar a la educación superior), los obliga a dedicar una gran parte de su vida cotidiana en el estudio intensivo. La incapacidad de cumplir con las expectativas académicas representa el fracaso del joven como ciudadano japonés (Allison, 2011).

De la mano de esta situación, el sistema socio económico neoliberal que Japón adoptó a mediados de los 90's, transformó radicalmente el mercado laboral, originando así un decremento importante en las oportunidades de estabilidad y seguridad laboral, por lo que muchos jóvenes se ven envueltos en situaciones de precariedad (Allison, 2011), que devinieron en el *hikikomori* y otros fenómenos.

### ***3.3.4 Estudios de casos considerados como hikikomori fuera de Japón***

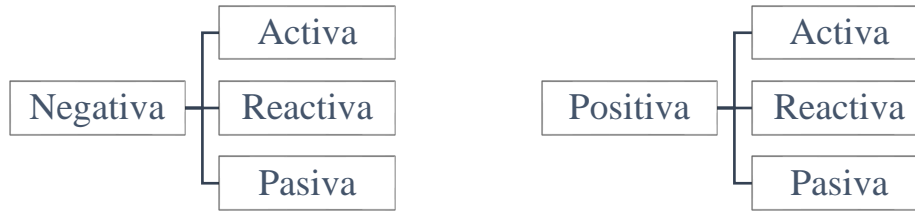
Por último, se compararon las descripciones de casos similares reportados como *hikikomori* en otros países con el fin de identificar si pueden ser considerados como tales en atención a los objetos intencionales de su cultura y su semejanza con aquellos de la cultura japonesa.

### ***3.4 Análisis de la información recabada***

Para poder entender tanto la producción como la presencia de los valores únicos de la cultura japonesa, se retomó de Dworkin (1977), la constitución de sociedades a partir de códigos éticos basados en deberes. Esto con el fin de acercarnos como lectores occidentales a entender las razones por las cuales estas cualidades son tan importantes tanto en la mentalidad japonesa como en la vida cotidiana, explicando cómo es que las expectativas colocadas sobre los japoneses son, en muchas ocasiones, irrenunciables.

Para el análisis de la relación entre la cultura japonesa y el *hikikomori*, se utilizó el marco de análisis de Scarr y McCartney (1983), a través del cual Shweder encuentra al menos seis posibles relaciones entre personas intencionales y mundos intencionales:

La relación puede ser (1) positiva si la intencionalidad del mundo amplifica o apoya la intencionalidad de la persona; (2) bien puede ser negativa cuando la intencionalidad del mundo disminuye o contradice la intencionalidad de la persona. Estas relaciones pueden a su vez ser activas, reactivas o pasivas. La relación será activa cuando la persona crea o selecciona su propio mundo intencional; reactiva si la persona crea o selecciona un mundo intencional para otra persona en consideración de la intencionalidad de esa persona, es decir, la anticipa; o dicha relación puede ser pasiva cuando la persona termina viviendo en un mundo intencional creado por otros y para otros. Así, clasificaremos estas relaciones en:



A través de la exploración de estas relaciones y los componentes particulares que participan en éstas, se realizó una comparación con casos de aislamiento en otros países.



## CAPÍTULO 4: DEL OCASO DEL IMPERIO AL NEOLIBERALISMO

*“Continuad adelante como una sola familia, de generación en generación, confiando firmemente en la inmortalidad del Japón divino, conscientes del peso de las responsabilidades y del largo camino que os queda por delante. Dedicad todos vuestros esfuerzos para la construcción del futuro. Manteneos fieles a una firme moral, seguros de vuestro propósito, y trabajad duro aprovechando al máximo vuestras virtudes sin retrasaros de la línea del progreso del mundo”*

*Hirohito, 124° Emperador de Japón (Showa)*

“Discurso de rendición de Japón”

### ***4.1 El nacionalismo japonés***

Fue a partir de la restauración Meiji en 1868 que Japón abrió por primera vez sus puertas a todo el mundo, y desde entonces se ha ido estructurando así mismo una y otra vez para estar a la par con las tendencias de las potencias occidentales (Beasley, 1972). Durante este periodo, muchos profesionistas japoneses fueron enviados a varios países occidentales para estudiar diferentes sistemas educativos, formas de gobierno, y variadas filosofías políticas. Una de las características que los japoneses observaron como prominentes en las potencias de occidente, fue que ellos poseían colonias en otros países y que éstas eran explotadas para el incremento económico del país dominante (Mutter, 2004).

Según Mutter (2004), en su afán de desarrollarse y mantenerse a la par con las potencias occidentales, era necesario contar con colonias también, por lo que la búsqueda de prestigio y estatus de potencia mundial se volvieron parte de la agenda del país del sol naciente. “Los japoneses se veían a sí mismos como los protectores naturales del continente asiático” (p.2).

A pesar de las relaciones de cooperación y el gran papel que la cultura China tuvo en la japonesa a principios de su establecimiento como sociedad, los nipones consiguieron desarrollarse industrial y militarmente a un ritmo mucho más acelerado. La incapacidad de los chinos para defenderse de otras naciones se volvió evidente, ganándose así el desprecio de los japoneses, por lo que a sus ojos, los chinos aparecían como una raza inferior e incapaz de pertenecer a la hegemonía asiática (Beasley, 1987).

Durante el periodo Meiji (1868) y hasta el fin del periodo Showa (1946), se adoctrinó al pueblo japonés para verse a sí mismos como una raza superior cuyo deber era hacerse cargo de Asia y cuidar de sus *hermanos menos civilizados* (Bix, 2015). Los japoneses estuvieron sujetos a un programa de adoctrinamiento designado para fomentar el nacionalismo y la reafirmación del carácter divino del Emperador y ellos, sus obedientes hijos (Ohashi, 2008). Así, Japón decidió hacerse cargo de China, invadiendo Manchuria en 1931, justificándose como el defensor de su país hermano y después, la raza asiática, iniciando así una campaña expansionista por la conquista de Asia. Como resultado de esta política de guerra, los rusos declararon la guerra a Japón, iniciando así la guerra ruso-japonesa (Mutter, 2004). El resultado de esta guerra fue la derrota de Rusia y la anexión de los terrenos de Kwantung y el control de la red de trenes *Manchuria Railways*, que eran de extrema importancia para el desarrollo económico del área, dándole así a Japón la primera de sus colonias en Asia, generando en consecuencia, un sentido de seguridad en sus afirmaciones de superioridad racial. Ésta sería la actitud con la que Japón, posteriormente, entraría a la segunda guerra mundial.

Según Sabata (1964, citado en Ohashi, 2008), durante la segunda guerra mundial, las actitudes nacionalistas de Japón llevaron a su gente a creer que era imposible perder la guerra, y por ningún

motivo ni razón, Japón debería rendirse al enemigo. “La creencia común era que deberían pelear “hasta que el último hombre muriera” (p.67).

Y, sin embargo, cuando los daños de la guerra ya no pudieron ser tolerados, Japón se rindió. El país del sol naciente jamás volvió a ser el mismo tras la guerra, el cambio de mentalidad que sufrió fue tan radical, que cuestionó y destruyó los cimientos sobre los que se fundó su sociedad.

#### ***4.2 La rendición en la Segunda Guerra Mundial***

Era la tarde del 14 de agosto de 1945. En Okinawa se había perdido la última batalla. Hiroshima y Nagasaki se habían convertido en una negra mancha, mancha que perduraría en la historia de la humanidad por siempre (Feifer, 2001). Pero esa noche, mientras el mundo intentaba imaginar el alcance de armas tan destructivas, Japón conocía por primera vez lo impensable: la rendición (y la vergüenza que ésta trajo consigo).

Una voz nunca antes escuchada por el pueblo<sup>7</sup> llegaba desde la radio. Hirohito, emperador divino, símbolo del espíritu japonés y la superioridad nacionalista que guio la campaña de expansión, pedía a su pueblo “soportar lo insoportable y sufrir lo insufrible”<sup>8</sup>. Vivir con la vergüenza de la derrota.

El mensaje de derrota representó un profundo golpe para los japoneses, pues tras años de adoctrinamiento en el que se inculcó la supremacía militar de Japón y la inevitabilidad de la victoria (Bix, 2015), comprobaron, en su amargura, que estas creencias habían sido refutadas en tan solo cuatro minutos, tiempo que duró el mensaje que se transmitía en la radio.

---

<sup>7</sup> La asunción de la naturaleza divina del emperador no permitía que el pueblo tuviera contacto directo con él.

<sup>8</sup> Extracto del discurso original, recuperado de <https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/hirohito.htm>

La propaganda japonesa había mentido ¿dónde estaba el viento divino (*kamikaze*) que llegaría y, de la misma forma que hizo con los mongoles en el pasado, barrería a los enemigos que quisieran desembarcar en las costas sol naciente? (Mie, 2014). El viento no sopló, y las naves enemigas ahora ocupaban sus costas, obligándoles a rendirse bajo condiciones impuestas por las fuerzas aliadas (o bien en este caso, Estados Unidos). Japón, dubitativo, incierto y sin rumbo, aceptó las condiciones de la derrota, el otrora “regalo de la democracia”. Pero para asegurar esta democracia, se dio una *ruptura* de la democracia en sí (Sugita, 2003). En 1947, los Estados Unidos redactarían la constitución que, en muchos puntos, sigue vigente en Japón. Dos de los puntos más importantes en la transformación del país residen en el artículo 1º, que reduce al emperador de Japón a “el símbolo y la unidad de su gente” derivando su poder a una dieta parlamentaria; y el artículo 9º, que obligaba a Japón a renunciar eternamente a la guerra y al uso de la fuerza para resolver disputas internacionales, dejando a Estados Unidos como protector del país. Para cumplir con el artículo noveno, las fuerzas aéreas, terrestres y marinas niponas fueron desmanteladas (The Constitution of Japan, 1946).

Y aunque Japón recientemente ha hecho modificaciones a su ley militar que le permiten volver a participar en conflictos internacionales, no sería hasta el año 2015 en que dicha ley se aprobara en medio de la controversia. Por lo que nos limitaremos a estudiar los efectos que la desmilitarización en la postguerra ha tenido en el país del sol naciente.

Tras la derrota, la división entre vencidos y vencedores era tan marcada que numerosas tiendas, teatros, hoteles, trenes, tierras, etc., estaban lejos del alcance de los locales. De hecho, los militares estadounidenses de menor rango eran superiores en posición que muchos oficiales japoneses. La desigualdad social y jurídica era tal, que los crímenes cometidos por soldados estadounidenses no eran castigados en Japón (Schrijvers, 2002).

Pero el país enfrentaba hambruna, los hogares estaban devastados y las enfermedades producto de años de desnutrición y escasez, se hacían patentes por doquier. Por ende, a pesar del armisticio, la guerra no terminó ese día para muchos, sino fue el comienzo de una nueva batalla, aquella de la incertidumbre que envolvía el futuro del país. La creencia de que los estadounidenses tomarían a sus mujeres y los hombres serían esclavos en algún lugar de California o de Guam eran el único pronóstico que, en su desconocimiento del enemigo, auguraban para Japón (Mie, 2014). Los hijos, huérfanos o no, serían adoctrinados como sirvientes de las fuerzas de ocupación y de la gloria de su nación no quedarían rastros.

Si bien, la ocupación estadounidense no ocurrió de esta forma (al menos no directamente), el choque cultural y la vergüenza de la derrota dio lugar a una cultura de miseria y desesperanza (Kawai, 1951).

#### ***4.2.1 Kyodatsu y kasutori: de la divinidad a la miseria***

Vivir a pesar de la rendición representaba una contradicción al ideal que rigió la vida y la muerte durante la guerra (Benedict, 1946). El consumo de alcohol y drogas se convirtió en el pan de cada día, un problema que Japón no había encarado antes. La profunda fatiga, las enfermedades, la desesperanza y la vergüenza de haber fallado, daban lugar al suicidio como alternativa para escapar del abatimiento. Esta condición se conocía como *kyodatsu*, volviéndose un rasgo común del Japón de la posguerra (Shibusawa, 2006). Sin recursos en el país devastado por la guerra, ni las importaciones de Taiwán, China y Corea, muchos recurrieron al mercado negro para conseguir la canasta básica, mientras que los ocupantes podían permitirse lujos y hasta seis o siete sirvientes japoneses a su disposición (Mie, 2014).

La prostitución, por su parte, aumentó considerablemente. La infantilización de la mujer japonesa, así como el nulo entendimiento de la cultura basada en roles de Japón, devino en la degradación de la mujer a amantes sumisas de muchos soldados estadounidenses. Esto tuvo un papel importante en la concepción que otros países occidentales tenían de Japón, pues de acuerdo a Naoko Shibusawa (2006):

“Atraídos por las comodidades y paisajes japoneses, visiones orientalistas que feminizaron a Japón como una delicada “tierra de abanicos y flores” y una “tierra de hadas hecha realidad” contribuyeron a promover el crecimiento del país como un mercado feminizado e internacionalmente abierto a consumidores de países occidentales industrializados” (p.21).

Esta tendencia permitió a los estadounidenses minimizar el supuesto barbarismo de los soldados japoneses para mostrar una forma de paternalismo liberal hacia ellos, tratando de fomentar el rápido desarrollo de Japón hacia una política económica democrática. El objetivo de la ocupación era tratar a los japoneses como “estudiantes problema”, convirtiendo el país en “la escuela reformativa más grande del mundo” (Shibusawa, 2006).

Hacia el final de la guerra, muchos soldados japoneses se ubicaban en otros países de Asia, luchando o sirviendo en campos de ocupación. Al volver, encontraron que habían sido reemplazados en sus familias, quienes no sabían si estaban vivos o muertos. Un sector importante de la sociedad los culpaba de no haber dado su vida por el país y por ende, habían contribuido a la caída del imperio (Gordon, 2003). Fueron tratados como parias, sin familia ni posibilidad alguna de reiniciar una vida digna en un país diezmado, donde ellos eran vistos como causa de esa situación.

*Shikata ga nai*, no se puede hacer nada al respecto, fue la frase que utilizaban tanto los japoneses como los medios extranjeros para describir la condición en la que las personas se encontraban (*kyodatsu*) (Gordon, 2003). Dicha frase encapsulaba la resignación pública a las dificultades que vivían durante la ocupación. Quizá como mecanismo de supervivencia ante este panorama, surge la cultura *kasutori*. Ésta enfatizaba el escapismo, el entretenimiento y la decadencia, era un culto a la degeneración y al nihilismo. Este término se refiere a la bebida alcohólica consumida por muchos escritores durante este periodo, y es que éstos eran referentes de este periodo, pues se produjo una cascada de literatura *pulp*, convirtiéndose en la imagen de esta cultura.

Sin embargo, no todos reaccionaron de la misma forma a las dificultades de la ocupación. Mientras que algunos sucumbieron a ellas, muchos otros se mantuvieron resilientes, y en tanto que el país recuperaba terreno, las personas comenzaban a mirar al futuro con la determinación y estoicismo que caracteriza, desde siempre, a Japón.

#### ***4.3 La recuperación milagrosa***

Reiniciar desde cero permitió a Japón crear una nueva economía. La ocupación estadounidense trajo consigo una serie de reformas políticas para reconstruir y recuperar a la nación devastada y así crear la oportunidad de convertirse en una economía sólida. Con la instauración de reformas de trabajo y democratización, el proceso de modernización de Japón se aceleró. Y en menos de cuatro décadas, Japón se había convertido, una vez más, en una súper potencia económica. El militarismo que guiaba la campaña imperialista por cruzar los mares en la conquista de Asia fue reemplazado por un sistema de economía social que permitió el crecimiento material y la prosperidad desde el hogar.

Dos factores importantes y únicos de la cultura japonesa permitieron obtener ventajas de estas reformas, potenciando así el desarrollo a un nivel que aún hoy en día sigue siendo caso de estudio

para muchos economistas (Takada, 1999): la familia como una corporación, y la permeabilidad de los japoneses de adoptar conocimientos de otras culturas y replicarlas a su estilo. El Estado edificó a la sociedad japonesa sobre tres pilares: familia, corporación y escuela (Allison, 2011), emergiendo así una cultura de consumo masivo que catapultó el crecimiento económico del país. Esto, aunado a la permeabilidad de los japoneses para imitar, aplicar y mejorar las habilidades aprendidas de países occidentales, permitió la fundación de una economía casi independiente de la participación de otros países, pues ellos fabricaban sus propios productos (Takada, 1999). Para el año 1970, Japón había conseguido convertirse en un productor industrial de alta tecnología, la gran mayoría de los ciudadanos se identificaba como clase media con trabajos seguros, sueldos estables y un estilo de vida digno de un consumidor de alta demanda.

#### ***4.3.1 Corporación familia***

La estabilidad de este sistema recaía en que el estilo de vida se basaba en su autoreproductividad y en que era alcanzable para muchas personas, pues según Allison (2013):

“Una buena vida (y de éxito) era calibrada en gran parte por los roles familiares. Para un hombre, esto significaba proveer para la familia; para una mujer, criar a los hijos y encargarse de las labores domésticas; y para un hijo, significaba estudiar exhaustivamente, exceder académicamente, y adquirir un trabajo y una familia propia una vez alcanzada la adultez, convirtiéndose así en la promesa a futuro para el crecimiento exponencial de la nación” (p.22).

La familia operaba como un contrato social de consumo entre lo que la gente deseaba y lo que recibían a cambio por trabajar duro, por apearse a una forma de vida normativa de contribución a pequeña escala para el enriquecimiento del país como un todo. Las corporaciones funcionaban a



su vez, en roles de género: los empleados trabajaban casi toda su vida laboral en la misma empresa, y su permanencia era recompensada con incrementos salariales para la manutención de su familia (Allison, 2011). Así, quienes recibían un salario familiar eran principalmente hombres. Esto quiere decir que el sistema de capitalismo corporativo, situado en la familia, constituía en sí un sistema de familia corporativo (Kimoto, 2008). El sentimiento de crecimiento y de ir adelante como país operaba en tres niveles: individual, familiar y nacional.

La familia no sólo fungía como el motor de las relaciones socioeconómicas, sino que también servía como el capital oculto de la economía japonesa (Takeda, 2008). La familia era tan autosuficiente, que ella misma mantenía el sistema de salud y bienestar, y servicios públicos del país, por tanto, al asumir esta responsabilidad, el Estado recortó sus gastos en estos rubros. La familia moldeó el sistema de trabajo corporativo en la emergente sociedad, transportando el sistema de relaciones familiares a laborales que permitía a los trabajadores de una compañía asumirse como parte de una gran familia, dando lugar estrategias corporativas de fomento de lazos socioafectivos entre el trabajador y su empresa, laborando largas horas hasta volverse inexistente en casa (Yoda, 2006). Además de promover la lealtad, asumirse como un miembro de una gran familia (la compañía) daba al trabajador masculino su ubicación en la sociedad, tener un trabajo era tener una identidad, la carta de presentación cuando se conocía a alguien nuevo. Sin embargo, este sistema propició la construcción de una cultura de interdependencia entre el Estado, las corporaciones y la familia. Como fue anunciado en 1980, por el Primer ministro Ohira “El sistema económico de Japón es diferente porque está fundado en su cultura única que, a diferencia de Occidente, privilegia los valores comunales de relaciones humanas y respeto” (Yoda, 2006).

Con base en la preservación de los aspectos más tradicionales de la cultura, Ohira declaró que Japón pudo sostener su competitividad laboral, representando una forma alternativa, más

“humana” y avanzada, de capitalismo (Harootunian, 1989). A su vez, este sistema “mantenía a la sociedad japonesa entretenida con la idea de que había superado a Occidente, intoxicada y paralizada por un muro que construyó para aislarse del resto del mundo” (Yoda, 2006, p.419). Esto traería problemas cuando el mundo capitalista adoptase un modelo neoliberal.

Respecto de las mujeres, su trabajo de tiempo completo era encargarse totalmente de la educación de los hijos, desde la preparación de *obento*<sup>9</sup> hasta los juegos previos a la hora de dormir (Allison, 2000). La identidad de la mujer, tanto social como capital, estaba profundamente arraigada a aquella del esposo y del hijo. Las madres trabajaban muy duro en “amar” (Ohashi, 2008). El éxito de una madre estaba medido en qué tan bien les había ido a sus hijos en cada etapa de sus vidas. Si a éstos les iba bien, la madre ganaba reconocimiento, triunfaba. Si les iba mal, la madre era la mayor responsable del fracaso (Allison, 2011). Ellas también representaban la mano de obra barata, pues mientras sus hijos estaban en las escuelas, realizaban trabajos de bajo sueldo que, en otros países industrializados, eran delegados a inmigrantes.

El *boom* económico llevó a las madres japonesas a concentrarse en el desarrollo y la educación de las facultades académicas importantes para tener un buen trabajo y seguir promoviendo el modelo de vida, incrementando las expectativas de logro académico. La condición de la excesiva competencia se epitomiza en la difícil batalla por pasar los exámenes de admisión para escuelas de todos los niveles, no sólo para el medio superior y/o superior.

El sistema de familia conectó una estructura particular de trabajo con una de familia y hogar, operando en el principio de futurismo reproductivo (Edelman, 2004). En la cultura japonesa, esto se refiere a la creencia modernista del progreso enraizada en la idea de “los hijos como *token*

---

<sup>9</sup> Cajas de almuerzo

obligatorio para el futuro”. En el Japón de la posguerra, éste era el rasgo más importante para la noción del Estado-nación: productividad económica dirigiendo y dirigida a la reproductividad en el hogar, el futuro hecho para los hijos, y el hijo como la inversión familiar y estatal (Allison, 2011).

En esta ideología, sin embargo, subyace la idea de que aquellos que fracasasen en su contribución al futurismo, se convertirán en la “basura de la sociedad” (Allison, 2011). Esto sucede cuando, o bien la familia no produce hijos, o cuando, de haberlos, fracasan en reproducir el modelo de la familia como corporación. En otras palabras, cuando el hijo fracasa como representación del futuro de la sociedad, entonces éste se convierte en alguien sin futuro. Sin embargo, durante la milagrosa recuperación de Japón, dicho fracaso representaba un porcentaje muy pequeño, por lo que el prospecto de no futuridad se reducía a muy pocas personas.

Esta situación perduró, hasta que, con la instauración del neoliberalismo y el cambio en las relaciones comerciales internacionales, el sistema dejó de funcionar.

#### ***4.4 El fin del boom económico***

Entre 1989 y 1991, la burbuja económica explotó y el sistema de corporación familia dejó de ser útil. La guerra fría terminaba, el mundo cambiaba de una forma de producción local a una global, y aunque Japón había alcanzado rápidamente un crecimiento industrial, lo había hecho a través de un sistema en el que las familias, las corporaciones y el gobierno trabajaban mano en mano para sostener valores colectivos; donde los inversionistas extranjeros eran mantenidos a raya, las decisiones estaban basadas en disciplina y jerarquías, y el consenso grupal guiaba casi toda conducta (Zielenziger, 2006). Si lo ponemos en términos de códigos éticos subyacentes en la cultura (Dworkin, 1977), hasta ese momento, los japoneses habían construido una sociedad basada en deberes, cada rol en la familia representaba un deber irrenunciable para el crecimiento y el

futuro de la nación. Como hemos visto, los actos de las personas eran moralmente juzgados en la medida en que contribuían a la sociedad, por lo que una no contribución era calificada como fracaso y era condenada.

En tanto que la aparición de nuevos mercados tenía lugar en diferentes partes del mundo, Japón se rezagaba, obligándole a tomar medidas que exigían flexibilidad. El problema era que el sistema de producción en Japón estaba tan profundamente enraizado en su cultura y se había vuelto tan rígido, que no podía flexibilizarse sin sufrir un rompimiento en el proceso (Zielenziger, 2006).

Para finales de los 90's, la cultura laboral de Japón había caducado. Viéndolo como un obstáculo para el crecimiento económico, los reformadores neoliberales apresuraron el cambio del sistema laboral japonés. Pero el cambio no sólo afectó a nivel económico, sino que la cultura laboral que había creado relaciones interdependientes, había impedido que los individuos ejercieran prácticas de toma de iniciativa, siempre a la espera de decisiones que llegaban desde arriba (Takeda, 2008). Asumiendo el riesgo de la responsabilidad individual, el gobierno pidió a sus ciudadanos cambiar su mentalidad para volverse fuertes e independientes (Miyazaki, 2010).

Así, los puestos laborales en compañías que antes significaban toda una vida trabajando en éstas, fueron reemplazados por un alto incremento en trabajos irregulares. En la medida de lo posible, las compañías mantuvieron a sus empleados con mayor antigüedad en vez de contratar a jóvenes bajo la asunción de que, como los mayores ya tenían familias bajo su cargo, podían mantener a la nación durante estos tiempos de crisis.

Como medida, en 1995, el gobierno adoptó reformas neoliberales que permitieron a Japón reestructurar su sistema laboral para competir con el mundo globalizado (Hashimoto y Traphagan, 2008). Bajo este nuevo sistema, lo que resulta productivo para el capitalismo ya no es la familia ni

el empleo para toda la vida, sino el individuo adaptable e individualista, cuyo actuar es totalmente independiente.

Entre los impactos de estos cambios sobre la sociedad, se tiene que entre el año 1997 y 1998, el índice de suicidio en Japón aumentó de un total de 24,391 a 32,863. Esta cifra representa alrededor de un incremento de 35% en la tasa de suicidios (Suicide Analysis Project Team, 2008). La mayor parte de los casos datan de marzo de 1998, que representa el cierre del año fiscal en Japón. Muchas de las empresas entraron en banca rota y el despido masivo de trabajadores se convirtió en un fenómeno nacional (Chen, Choi, Mori, Sakada y Sugano, 2012). Si se toma en cuenta el sistema socioeconómico que Japón había desarrollado hasta entonces, el aumento de suicidios correspondía a los varones (Watanabe, Furukawa, Nakamura y Ogura, 2006).

A pesar de ser conscientes de las consecuencias que esto acarrearía, la medida fue considerada como necesaria, un dolor que se podría soportar (Zielenziger, 2006). Este cambio en el sistema laboral constituyó un nuevo momento cultural en Japón “la nueva era en el estilo de administración japonesa” (Hashimoto et al., 2008), cambio que también afectó profundamente a la juventud que se había preparado para un estilo de vida que ahora se había convertido en algo difícil de alcanzar. Esto es lo que los autores reconocen como *la generación perdida* en la *década perdida* de Japón. En este periodo, la vida académica y las expectativas escolares también sufrieron una deformación importante.

#### ***4.5 La expectativa escolar***

El sistema educativo japonés pone todos los huevos en una misma canasta, el examen de admisión a la universidad. Las consecuencias de los resultados que los estudiantes obtienen de este examen son de por vida (Ono, 2005). El éxito tendrá como resultado una vida estable, donde pertenecer a

la clase media se vuelve casi una garantía, el fracaso desembocará en dificultades económicas y sociales.

Como lo menciona Bossy (2000):

“El éxito en la escuela significa, por ende, acceder a una buena universidad, y esto a su vez, es determinado por una oportunidad única que es dada por sus resultados en el proceso de admisión. El potencial de movilidad social, seguridad económica y oportunidades laborales, sin mencionar el estado emocional y bienestar para la familia, dependen de este examen” (p. 75).

Si bien este sistema estaba presente desde el *boom* económico, el cambio en la actitud de la sociedad después del neoliberalismo afectó el significado de lo que significaba triunfar académicamente, pues si bien antes los estudiantes se exigían ser admitidos en una buena universidad, la competencia era hacia ellos mismos para reproducir el sistema de corporación familia; después del *boom*, sin embargo, la promoción de actitudes individualistas y la falta de recursos volvió la competencia de, un deber hacia uno mismo, a una carrera encarnizada por el éxito (Inui y Kojima, 2012).

El fin del *boom* económico trajo consigo la tendencia hacia una sociedad un poco más egocéntrica, concentrada en los deseos de la madre por aumentar las expectativas académicas para sus hijos. Esta condición de excesiva competencia se epitomiza por *juken sensou*, o sea, guerra de exámenes (Ohashi, 2008), en la que los hijos toman exámenes de admisión esperando entrar a una buena escuela en todos los niveles de educación, ya que ser admitido en una buena escuela primaria, aumenta las posibilidades de acceder a una buena secundaria y así sucesivamente.

Este tipo de competencia desde niveles muy tempranos, es incluso diferente del de Corea del Sur, pues en éste, el proceso de preparación para los exámenes recae casi de manera exclusiva en cursos intensivos de preparación. En qué secundaria o preparatoria hayan estudiado resulta irrelevante cuando se considera qué tan preparados están para el examen de admisión (Lee y Larson, 2003).

El incremento en la competencia que viven los estudiantes de nivel medio superior por entrar a la universidad ha hecho que la presión se extienda hasta el nivel secundaria, resultando en que el futuro de una persona sea decidido en gran medida desde los 12 o 15 años de edad. Muchos de los estudiantes más brillantes se encuentran en escuelas privadas, ya que asistir a éstas aumenta las posibilidades de ingresar a una universidad prestigiosa, por tanto, se debe garantizar el acceso a una buena secundaria privada para así pensar en un futuro exitoso. Esto ha ocasionado que la presión y la competencia se adelante por seis años (Bossy, 2000).

Y aunque el *boom* económico terminó a finales de la década de los 80 (y por consecuencia de ello), la presión para ser admitido a una buena universidad sigue hasta nuestros días. Muchos jóvenes evitan la escuela y desarrollan malestares emocionales debido a la presión para triunfar (Ohashi, 2008). Los padres japoneses sacrificarán cualquier cosa para que sus hijos aprueben los exámenes de admisión. La expectativa de los padres es que sus hijos alcancen un estándar de educación y logros más grandes que los que ellos lograron.

Esto se ve potenciado por la estructura de *amae*. Befu (1986) describe a las madres japonesas como mujeres cuyos roles consisten en alcanzar la perfección en la administración del hogar, incluyendo la educación de los hijos. Las madres consideran la maternidad como una carrera seria, derivándose del ideal cultural de la disciplina y la resistencia. Como se mencionó anteriormente,

para que una madre sienta que ha tenido éxito en esta carrera, habrá dado a la sociedad un hijo que entró a una buena escuela y eventualmente trabajó para una compañía de elite.

Así, la alta estima en la que se tiene el prestigio de las universidades ha generado una intensa competencia para entrar a las mejores instituciones de nivel superior. Los estudiantes se enfrentan a una fase llamada el infierno de los exámenes (*juken jigoku*), en la que ellos entrarán a una escuela de preparación intensiva para el examen de admisión (Frost, 1999).

#### ***4.5.1 El infierno de los exámenes (juken jigoku)***

La razón de ser del *infierno de los exámenes* puede ser entendida como un sistema que recompensa a las personas en función de la calidad de su educación universitaria, es decir, bajo un mercado laboral que recompensa a los trabajadores en función de a qué universidad atendieron, pues si todos los trabajadores fueran recompensados independientemente de la (asumida) calidad de su educación, entonces no habría incentivos para invertir en la calidad de las universidades (Higuchi, 1994).

Ciertas instituciones son más preferibles que otras porque son juzgadas para ser de mejor calidad y mejorar el avance económico de los graduados, ya que, si la calidad de las universidades no importara, los estudiantes serían indiferentes sobre a cuáles atender, resultando que la competencia para ser admitido en una universidad se volviera la misma para todas las universidades hasta el punto que *el infierno de los exámenes* dejaría de existir (Ono, 2005).

White (1984) reitera que la importancia crítica de salir victorioso del *infierno de los exámenes* es tal, que fracasar deja a los estudiantes con muy pocas oportunidades de cambiar el curso de la vida o pensar en segundas oportunidades. Si bien en México, por ejemplo, es posible intentar una y otra vez pasar un examen de admisión a la universidad, o incluso entrar en cualquier momento



independientemente de cuándo se ha graduado del nivel medio superior, en Japón esto no es tan factible, resultando así en la intensa competencia en *el infierno de los exámenes*.

La explosión de la burbuja económica y las medidas para solventar este periodo propiciaron que Japón se volviera una cultura más heterogénea. La disparidad en el estatus ocupacional, la profesión, la clase, género y más importante, la educación, fomentó que se generaran muchos prejuicios entre las personas. Como dichos prejuicios son construidos en función de la jerarquía social, los estudiantes viven bajo una tremenda presión social para triunfar en la escuela y ser parte de los ganadores (Beauchamp, 1992). La mayor parte de la sociedad comparte la opinión del valor de la educación (Bossy, 2000), por ello, el fracaso tiene una connotación uniforme en los ojos de todos los japoneses.

#### ***4.6 El lugar para el fracaso***

En tanto que la competencia escolar aumenta, la familia se desarticula del trabajo y ambas esferas se ven envueltas por la inseguridad, la contradicción entre el antiguo sistema familiar y el actual sistema económico que deforma el lugar social que le corresponde a la familia y al trabajo (Yamada y Shirazawa, 2008; Yamada, 2012). Japón se convirtió en un lugar donde el viejo concepto de *hogar* se había convertido en un privilegio de quienes podían asegurar estabilidad socioeconómica. Para el resto, pertenecientes al grupo representados como *parias* o *perdedores*, incluso los medios para imaginar el futuro más allá de la precariedad se volvieron escasos (Allison, 2011). Esto dio lugar a lo que Yamada (2003) denomina como deformaciones sociales precarias, que no son buenas ni para la sociedad ni para el individuo.

Quienes podían adaptarse a la forma de vida del nuevo Japón, adoptaron las condiciones laborales precarias a las que se enfrentaban, viviendo casi exclusivamente de trabajos de medio

tiempo (*haken y arubaito*), volviéndose *freeters*<sup>10</sup>. Según Miyamoto (2008), la disparidad entre el trabajo regular e irregular aumentó significativamente después de 1992. Al no encontrar las oportunidades esperadas a lo largo de toda una vida de preparación, ocasionando un cambio importante en la planificación del proyecto de vida de los jóvenes.

La ruptura del sistema devino en formas de precariedad donde los jóvenes fueron los más vulnerables. Potenciados por la recesión económica de este periodo y la inseguridad laboral, los niveles de pánico, depresión y ansiedad incrementaron a escala nacional. Un pánico moral se revolvía alrededor de los jóvenes, quienes tendían a ser culpados por la precariedad del nuevo orden económico y la escasa productividad del país (Allison, 2011). Este periodo coincide con el surgimiento del *hikikomori*, el cual aparece como una situación de precariedad que da cuenta de jóvenes que al fracasar o no ser productivos fuera del hogar, se recluyen a existencias solitarias. Pero este hecho no se reduce a la responsabilidad de los jóvenes por no ser productores, sino que representa el fracaso de los padres para producir un hijo que forme parte del contrato nacional de crecimiento económico (Zielenziger, 2006). El espectro de no futuridad en Japón ha provocado ansiedad, ansiedad que es intencional e ideológicamente provocada, al ser juzgados moralmente como incumplidores de su deber. A partir de ello, la connotación de estigma que envuelve al *hikikomori* cobra mayor sentido.

Aquellos que fracasaron en adaptarse, se vieron envueltos en situaciones de precariedad, volviéndose *NEET*<sup>11</sup>, *single parasites* (quienes han optado por no casarse), *cyber homeless* (personas que, al no poder adquirir una casa optan por vivir en Cafés Internet) y, sobre todo, *hikikomori*.

---

<sup>10</sup> Personas que no tienen un trabajo regular.

<sup>11</sup> En español: nini (ni estudia, ni trabaja).

En su trabajo, Ohashi (2008) concluye que:

“Los *hikikomori* sufren de vergüenza y humillación por haberle fallado a la sociedad. Muchos de ellos están atrapados en una interminable espiral de pensamiento obsesivo, se recluyen de la sociedad como un medio para evitar sus sentimientos de angustia y decepción, con el fin de autocastigarse y a su vez, protegerse” (p.169).

Esta condena que reciben los *hikikomori* por haber fallado en el cumplimiento de su deber, parece un eco de aquella que sufrieron los militares repatriados al término de la segunda guerra mundial, a quienes se les culpaba de la derrota del país y, por ende, de las difíciles condiciones vividas durante la ocupación estadounidense.

#### ***4.7 A manera de cierre***

A lo largo de este capítulo he presentado eventos históricos que transformaron al país del sol naciente de muchas formas, desde las acciones que se tomaron durante el proceso de occidentalización e industrialización hasta las actitudes con las que, producto de este proceso y el adoctrinamiento Meiji y Showa, Japón entra a la segunda guerra mundial, y cómo la eventual derrota en ésta cambió de manera radical la mentalidad japonesa hasta ocasionar una ruptura en la ontología del ser.

Observamos también las principales características de la vida escolar y las fuertes expectativas aunadas a ésta, las cuales están fuertemente relacionadas con el sistema socioeconómico que dio origen a su milagrosa recuperación económica tras la ocupación estadounidense, recuperación que, al ser interrumpida por prácticas neoliberales, resultó en distintas formas de precariedad antes impensables en el Japón.

Aunque el *hikikomori* surge en este momento de la transformación social, aún hace falta considerar el porqué, de todas las posibles reacciones, adoptaron la del aislamiento social. En el siguiente capítulo, analizaremos cuáles son esos valores, tradiciones y prácticas de la vida cotidiana con relación en qué tan relevante es el papel que toman en el fenómeno del *hikikomori*, y la vida japonesa en general.

## CAPÍTULO 5: DONDE NACE EL SOL

*“Los japoneses ven la autoafirmación como algo inmoral y el sacrificio como el camino sensible que hay que tomar en la vida. Estábamos acostumbrados a esta enseñanza y nunca comenzamos a pensar en cuestionarla”*

*Akira Kurosawa*

“Autobiografía (o algo parecido)”

### **5.1 Sintoísmo (*shinto*)**

El sintoísmo es la religión<sup>12</sup> autóctona japonesa, una serie de creencias que une las fuerzas de la naturaleza a través de la vida y la muerte, la perpetuidad en la transformación de todo en armonía. Las creencias del sintoísmo son fuertemente animistas, pues se cree que todo ser humano al morir se convierte en *kami*, es decir, en un espíritu que se manifiesta a través de la naturaleza, inmortal. Pero no pensemos este paso a la divinidad en términos de ascensión, sino de transformación, no pensemos al *kami* como un espíritu etéreo en el cuerpo humano del que se separa a la muerte, sino que los humanos, al ser parte de la naturaleza, manifiesta su espíritu todo el tiempo en la vida y la muerte, a lo cual el concepto de deidad, espíritu, *kami*, en la cultura japonesa, en realidad se refiere a cualquier energía generando una cosa, la diferencia es que una vez que el humano muere, el espíritu se manifiesta de manera libre en la naturaleza. Razón por la cual, se entiende que las personas y los *kami* existen en el mismo mundo y comparten su complejidad interrelacionada (Evans, 2014).

Mucha de la organización de Japón como sociedad está dirigida por las creencias del sintoísmo. Sin embargo, el sintoísmo no es estático, ya que no hay ninguna escritura o fundador, por lo que

---

<sup>12</sup> La noción de religión queda a discusión, sin embargo, a manera de introducción, se considerará como tal, más adelante exploraremos las implicaciones de esta acepción.

su práctica siempre estará permeada por la transformación social de Japón (Oliveras, et al., 2006). Un elemento importante en la cultura es que, para transformarse en un *kami*, siempre se busca la purificación, siendo éste el elemento clave de estas creencias.

No hay verdaderos absolutos en el sintoísmo, todo aparece en tonos de grises, en respuestas naturales a situaciones diversas. Así pues, la moralidad no se basa en las nociones duales de bondad o maldad en las acciones humanas, sino que se asume que nadie es perfecto, las acciones están en función del conjunto que envuelve toda existencia, es decir, aquello que es natural. El sintoísmo enseña que los pecados deben ser purificados no porque sea malo, ya que pecar es algo natural, sino que la purificación debe llevarse a cabo por la propia paz del pecador. Alguien que muere sin haber sido purificado, se convierte en un *kami* atormentado que sostiene un rencor (*urami*) que hace que se vuelva maligno. Es aquí donde la noción de lo bueno y lo malo aparece: los humanos son vistos como fundamentalmente buenos, con las maldades del mundo causadas por malos *kami*. Así, el propósito de los rituales sintoístas es alejar a los malos espíritus, esto se consigue a través de las purificaciones, plegarias y ofrendas (Evans, 2014).

Las costumbres y valores del sintoísmo son inseparables de la cultura japonesa. Muchas actividades japonesas están fuertemente enraizadas en la cultura, por ejemplo, el *ikebana* como manifestación artística de la composición de la vida a través de la imagen y la armonía (Hardacre, 2004). Elementos del sintoísmo son encontrados incluso en la arquitectura y en artes marciales como el sumo, donde el ring es purificado con arroz antes de cada combate. Al ser Japón el único país donde se practica esta serie de creencias, ésta se encuentra profundamente enraizado en los japoneses y en sus tradiciones. Según Evans (2014):

“El sintoísmo, sin embargo, no es una religión en el sentido convencional, pues ésta no demanda conversión, compromiso hacia un credo, o afirmación de creencia. El sintoísmo

no tiene un profeta o maestro central, fundador o libro sagrado. Y, con la excepción de los sacerdotes sintoístas y ciertos pensadores japoneses, la gente típicamente prefiere no identificarse a sí mismos como “creyentes” de la fe sintoísta o como sintoístas; las personas típicamente no se vuelven sintoístas en el sentido de ir de una fe religiosa (o la ausencia de una) a otra. Más bien, el sintoísmo aparenta existir primordialmente como una faceta de la expresión cultural japonesa.” (p. 1).

En vez de sagradas escrituras, el sintoísmo basa la mayoría de sus creencias en cuatro libros antiguos, libros que en vez de dictar de manera explícita la moralidad, da cuenta de la mitología que dio origen a Japón como nación. Estos libros son el *kojiki*, que es la fundación de la historia sintoísta y el mito creacionista; el *shoku nihongi* y *nihon shoki*, que en conjunto son las crónicas de Japón; el *rikkokushi*, literalmente “seis historias nacionales” y el *jinnou shoutouki*, un estudio del sintoísmo y la historia y política de Japón (Breen y Teeuwen, 2000).

### ***5.1.1 El sincretismo del sintoísmo***

Ya que el sintoísmo versa en la creencia de que todos nos convertimos en *kami* y éstos se manifiestan a través de la naturaleza y sus múltiples formas, hay una cantidad infinita de dioses, o como los japoneses lo dicen, *ochocientas*<sup>13</sup> *miradas distintas* (Breen, et al., 2000). Gracias a esto, otras religiones en Japón, como los diferentes tipos de budismo y el cristianismo, pueden convivir en paz, pues tanto Jesús como las múltiples divinidades budistas no representan más que un *kami* más, acepción que, a su pesar, los cristianos tuvieron que aceptar para poder existir en Japón (Kuroda, 1981).

---

<sup>13</sup> El número ocho en la cultura japonesa significa la infinitud como un ciclo natural que vuelve de la tierra al cielo y viceversa.

Si bien, debido a este sincretismo y la continua construcción del sintoísmo de acuerdo con el contexto<sup>14</sup>, Teeuwen (2002) argumenta que el sintoísmo es, más bien, lo que el establecimiento contemporáneo y sus difusores dicen que piensan y hacen. Con base en este tipo de discusiones, Oliveras y Viñeals (2006) han argumentado que entender el sintoísmo como religión es un tanto confuso, pues este término a menudo implica cierta visión eurocéntrica, por ser un anacronismo y por darle un significado que puede que tenga sentido en un contexto, pero no necesariamente al japonés, razón por la cual estos autores concluyen que el tal vez podría ser mejor pensar al sintoísmo como un constructo que:

“Se puede entender como un imaginario social, en el que la gente realiza ciertas prácticas y responde a ciertas creencias. Estas prácticas, el creer en los kami, es decir, lo que ha sido nombrado “shinto” sólo se puede entender como un sincretismo con otras muchas prácticas espirituales, como las budistas, las confucianas, etc.” (p. 964)

De esta noción podemos recuperar la transformación que el sintoísmo sufrió, o, mejor dicho, adoptó con el *bushido*<sup>15</sup>, y la posterior restauración de la figura del emperador durante la Era Meiji, convirtiéndose en religión estatal con el propósito de potenciar el nacionalismo que caracterizaría la rápida occidentalización de Japón (Beasley, 1976, 1987).

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, durante la restauración Meiji (1868-1912), el sintoísmo fue nombrado religión estatal para así resignificar el rol del emperador como autoridad divina y gubernamental.

<sup>15</sup> Código del guerrero, camino del samurái.



### ***5.1.2 Las cuatro afirmaciones***

Pese a este sincretismo, hay cuatro afirmaciones o creencias básicas del sintoísmo (Evans, 2014):

- Afirmación de la tradición y de la familia: éstos son los ritos vitales como el nacimiento y el matrimonio, e incluyen las tradiciones que han sido transmitidas de generación en generación.
- Afirmación del amor de la naturaleza: la naturaleza es sagrada; así, el contacto con la naturaleza implica que una persona está en contacto con los dioses.
- Afirmación de la limpieza personal: el practicante debe estar limpio en presencia de los espíritus; aquello que no esté limpio es horrendo.
- Afirmación de los *matsuri*: los *matsuri* son festivales en honor de los espíritus.

Con base en las creencias espirituales y el rol de los *kami*; la importancia de la purificación y estas cuatro afirmaciones, el sintoísmo da cuenta de las prácticas religiosas tradicionales de la cultura japonesa, así como de las creencias y actitudes frente a la vida que están en consonancia con estas prácticas. Hoy en día, el sintoísmo subsiste más en la vida social de los japoneses y en sus motivaciones, que como patrón formal de creencias o filosofía permaneciendo estrechamente vinculado con el sistema de valores de los japoneses y con su modo de pensar y actuar, dando origen a una serie de constructos y valores únicos en la cultura japonesa (Evans, 2014).

### ***5.2 Valores y constructos únicos de la cultura japonesa***

En esta sección hablaré de esos constructos particulares de la cultura japonesa y el efecto que éstos tienen en la sociedad como elementos que guían las prácticas de la vida cotidiana y por ende, la construcción de la realidad. Quisiera agregar que, si bien mucho de lo que voy a presentar pudiera

caer en la noción de *nihonjinron*<sup>16</sup>, es decir, únicamente japonés (Sugimoto, 1999), la exploración de estos conceptos no se realizará con la intención de aportar a ideales nacionalistas<sup>17</sup> o a visiones orientalistas de Japón, sino que se utilizarán para dar cuenta de lo que desde la psicología cultural miraremos como elementos que constituyen un mundo objetivo. Al considerar estas particularidades, tal vez sea posible comprender el porqué de ciertas actitudes japonesas que, de otra forma, resultarían ruidosas para otras culturas, incluso orientales.

Por ejemplo, me gustaría plantear la siguiente idea: supongamos que usted como padre o madre de nacionalidad mexicana tiene un hijo de 20 años que, voluntariamente y sin ningún malestar físico o mental que le aqueje, decide encerrarse en su habitación por un periodo de dos años; en este punto me permito suponer que la duración del encierro que acabo de especular, difícilmente se logrará, ya que se espera que si su hijo no trabaje ni estudie ni se encuentre con una salud limitada para hacerlo, sea obligado por medios coercitivos a salir de su encierro y trabajar, de lo contrario caería en la categoría de *nini* (ni estudia ni trabaja) convirtiéndose en una suerte de parásito o lastre para su familia si consideramos la connotación que estos términos tienen en la cultura mexicana, y, aún si ésta contara con los suficientes medios económicos para permitirselo, si consideramos el estilo de vida al que aspira el mexicano, difícilmente se encerraría en su habitación como primera opción.

Así mismo, podemos recuperar del trabajo de Forsberg (2012), un estudioso sueco de la cultura japonesa, en el que comenta que al hablar sobre el aislamiento del *hikikomori* con otros connacionales “instintivamente respondieron ¿Cómo pueden sus padres permitir que algo así suceda por tanto años? ¿Por qué no interfieren y fuerzan a sus hijos o hijas a salir de sus

---

<sup>16</sup> Una serie de teorías y/o discusiones que se concentran en la identidad nacional y cultural de Japón.

<sup>17</sup> Ya que dicho concepto se ha utilizado para argumentar la superioridad de la cultura japonesa durante campañas nacionalistas.

habitaciones?” (p.19). O como el Dr. Grubb, un psicólogo estadounidense de la universidad de Maryland, quien en una entrevista realizada por Phil Rees de la BBC (2002), argumenta que “Si mi hijo se encerrara en su cuarto y no lo viera, sólo derribaría la puerta y entraría”. Y es que en las culturas occidentales y su tendencia a promover el individualismo es muy difícil pensar que una situación de aislamiento voluntario, especialmente en jóvenes adultos que viven con sus padres, se mantenga por periodos tan largos y, además, sin explícitas medidas coercitivas.

En los casos más extremos, el *hikikomori* puede durar hasta décadas sin trabajar ni estudiar, y a pesar de ello sus necesidades básicas se ven cumplidas sin la menor suspensión o condicionamiento ¿Por qué? ¿Qué subyace en la cultura japonesa que permite que esta situación suceda allá y no en México, incluso todo occidente? ¿Y si tienen dinero suficiente para permitirse ese lujo? ¿O es que acaso la idea de coerción como medio de interrupción del aislamiento no aparece en la mentalidad japonesa? Tal vez explorar al constructo de *amae* nos ayude a encontrar una respuesta.

### **5.2.1 *Amae***

*Amae* es uno de los conceptos de la cultura japonesa que no aparecen en ninguna otra, y éste juega un papel importante en la estructura de las relaciones en Japón. Etimológicamente, la palabra aparece en muchos verbos (*amaeru*, *amayakasu*, *amanzuru*) pero todos dan cuenta de una estructura de dependencia, siendo ésta el núcleo del concepto, por lo que de ahora en adelante cuando mencione *amae*, no me referiré a alguno de estos verbos, sino a la estructura subyacente en ellos. La estructura de *amae* da cuenta de “la expectativa de que alguien nos entiende y tiene buena voluntad hacia nosotros, haciendo que confiemos en que la otra persona nos cuidará”

(Forsberg, 2012, p.18). Algunos diccionarios en inglés simplemente lo definen como “el deseo y realización de la dependencia”.

Según Doi (1973):

“La estructura básica de *amae* es la del comportamiento de un niño apegándose a su madre y la indulgencia dirigida hacia ella. La madre responderá a las necesidades y demandas de su hijo y se espera que entienda la mente de éste. A través de esta estructura de *amae*, un sentido de unidad es desarrollado entre ellos, pudiendo así actuar como uno” (p.52).

Sin embargo, esto no significa que esta estructura se limite a la relación entre madre e hijo, sino que la mentalidad de *amae* puede estar presente incluso después de la adultez, una persona viviendo en “el mundo de *amae*” tratará de encontrar personas de quienes puedan depender y que éstas a su vez acepten su indulgencia, reproduciendo así un rol materno (Forsberg, 2012).

Doi (1973) nota que este tipo de estructuras son posibles gracias a lo que él reconoce como bases de la naturaleza oriental. En estas bases, la figura de la madre, “engloba todo en amor incondicional” y la diferencia connotativa del amor incondicional materno entre oriente y occidente radica en que “no hay preguntas sobre si lo que ellas hacen es lo correcto y lo incorrecto. Todo es aceptado sin dificultades ni cuestionamientos” (p.77).

Si partimos de esta premisa, es razonable considerar que esta noción de amor incondicional está presente en el ejercicio de la maternidad de las madres japonesas, de modo que proveer con comida y refugio a sus hijos a pesar del encierro no es recriminado por la sociedad. La estructura del *amae* supone que la madre deba apoyar a sus hijos en cualquier decisión y ayudarlo sin cuestionamientos. Si ella fracasa en cumplir con las necesidades del hijo dependiente, éste pudiera ponerse en su

contra y tomar una actitud incluso más aislada, prolongando así su encierro o potenciar que éste se vuelva una persona violenta (Zielenziger, 2006).

Un *hikikomori* escribió una carta al periódico “*Asahi shibun*” en la que expresaba que sus padres se preocupaban mucho por él y que en múltiples ocasiones trataron de sacarlo de su habitación. Debido a esto, él sentía que no era entendido y que por ende no había ningún lugar al que perteneciera, ocasionando que se deprimiera (Forsberg, 2012). Cuando la indulgencia implícita en la aceptación de la dependencia se ve fracturada, el *hikikomori* siente que está causando muchos problemas a sus padres y se sumerge en un sentimiento de culpa.

En aquellos casos en los que las madres se negaron a cumplir las demandas de sus hijos (es decir, reproducir la estructura de *amae*), fueron castigadas con una actitud violenta del hijo hacia toda la familia (Forsberg, 2012). Conscientes de que la coerción que el hijo ha ejercido sobre la familia es responsabilidad suya, la madre optará por reproducir la estructura de *amae*, facilitando así que los hijos sobrevivan en aislamiento social prolongado sin que éstos tengan que preocuparse por el abastecimiento necesario para cubrir sus necesidades básicas.

No hay ninguna ley o apoyo gubernamental que promueva que la madre siga trabajando después de tener un hijo, pues la expectativa se centra en la educación y crianza del hijo. Debido a estos aspectos, es casi inevitable que las mujeres renuncien a sus trabajos una vez se vuelven madres y pasen el resto de sus vidas cuidando de la casa y de los hijos. Por otra parte, se espera que los padres trabajen duro y sean los proveedores económicos de la familia. Esto, aunado a la cultura laboral japonesa en la que los empleados trabajan horas extras por la noche y, cuando la ocasión amerite, hacer *nomikai*<sup>18</sup>, resulta en que el tiempo que el padre pasa con el hijo sea muy escaso, e

---

<sup>18</sup> Beber con los compañeros de trabajo al término de la jornada laboral.

incluso en algunos casos limitado a los fines de semana (Forsberg, 2012). Cuando el hijo se ha vuelto *hikikomori*, no hay nadie más que le acompañe en casa que la madre, en consecuencia, se asume que la estructura de *amae* juegue un rol importante en la condición del *hikikomori* (Saito,1998).

Si consideramos el proceso de transformación cultural que sufrió Japón después de la segunda guerra mundial (véase capítulo 4) podemos entender las circunstancias por las cuales el rol materno resultó en la permanencia en casa con los hijos y en la atención que les brinda a éstos hasta que alcanzan la adultez, podemos apuntar a la inevitabilidad de un espacio en el que la presencia de la estructura de *amae* como mediador de la relación es muy fuerte.

### **5.2.2 *Ibasho***

*Ibasho* significa la identificación de un lugar para *ser*, un sentido de utilidad, confort y seguridad social que una persona siente en un lugar específico (Allison, 2011). Este espacio no se limita al espacio físico en el que el sentimiento de *ibasho* se desarrolla, sino que es también un espacio social basado en la aceptación. Cada *ibasho* es construido alrededor del sentido de comodidad y aceptación que uno le confiere, por lo tanto, sus fundamentos son el cubrimiento de las necesidades de cada individuo para sentirse necesario para algo o alguien y así sentir que pertenece. Este constructo es mayormente mencionado en canciones y poemas, lo cual no hace sino resaltar la connotación sentimental de *ibasho*.

La necesidad de un *ibasho* implica recibir la aceptación de aquellos con los que éste se construye. Producto del *boom* económico de la segunda mitad del siglo XX, la necesidad de un lugar, identidad, afiliación transformó los roles de la corporación familia en un *ibasho* para cada

miembro respectivamente: pertenecer a una empresa, aceptación del rol de la madre y sentirse útil al estudiar para cumplir con el futurismo reproductivo, por ejemplo.

Esto es lo que significa pertenecer a un *ibasho*, aceptación incondicional. Es como la relación entre la madre y el hijo que aparece en la estructura de *amae*. La pérdida de un *ibasho* es un rasgo distintivo de *la generación perdida* de Japón, siendo éstos afectados no solamente por el reemplazo de la seguridad social por un futuro laboral precario, sino también por no sentirse parte de los ganadores, es decir, de no encontrar el sentimiento de aceptación (Allison, 2011). El *ibasho* representa para *la generación perdida* lo que su vida pudo haber sido, la idea de un lugar de confort y utilidad como el de sus padres en lugar de una vida cargada de estigmas sociales y fracaso percibido.

La misma situación del incumplimiento de la necesidad de un *ibasho* que vivió *la generación perdida* aparece actualmente en los jóvenes en precariedad, pues si bien la economía de Japón tras la explosión de la burbuja económica fue incapaz de sostener la vitalidad socioeconómica necesaria para proveer trabajos (y la seguridad de pertenecer a la clase media a tantos se volvió una incertidumbre), las expectativas de alcanzar el estilo de vida de los ganadores (es decir, los que aún pueden vivir como antes de la explosión de la burbuja) siguen fuertemente enraizadas en la planificación de la vida de los jóvenes japoneses. La competencia para lograrlo se vuelve cada vez más difícil, resultando en que aquellos que fracasen sean desechados del sistema, rompiendo la frágil esperanza de un *ibasho*.

### 5.2.3 *Giri*

Continuando con la idea de que es en esta fricción entre los valores tradicionales de la cultura japonesa y la sociedad moderna donde se podrían encontrar muchas de las raíces del *hikikomori*,

hablaremos del *giri*, pues es uno de los conceptos más importante en las relaciones interpersonales de los japoneses desde la antigüedad.

Este concepto fue por primera vez introducido a occidente a través del libro “El crisantemo y la espada: Patronos de la cultura japonesa” de la antropóloga estadounidense Ruth Benedict (1946) quien, a través de un estudio etnográfico con japoneses en campos de concentración estadounidenses durante la segunda guerra mundial, consiguió formar una imagen compuesta de valores e ideales únicos en la cultura japonesa, esto con el fin de entender al enemigo nipón y su reticencia a la rendición, describiendo así las características de los japoneses durante ese periodo.

Si bien el trabajo realizado por esta autora ha entrado en desuso por las fuertes críticas que recibió por parte de los japoneses una vez éste fue traducido al japonés y publicado en ese país, hay un punto explorado en su trabajo del cual aún se sigue discutiendo, y ése es el del *giri* y el *ninjou* (Lummis,2007).

Podemos entender al *giri* como “la carga del deber”, la responsabilidad ineludible que uno tiene de cumplir con su deber, sin importar si éste contradice los deseos propios<sup>19</sup>. Benedict (1946) habla de éste como:

“Una categoría japonesa única, y no es posible comprender la línea de conducta por la que se decide un japonés sin tenerlo en cuenta. Ningún japonés puede hablar de motivaciones personales, de la buena reputación, de los dilemas con los que se enfrentan los hombres y las mujeres de su país sin referirse continuamente al *giri*. Es el camino recto; el camino que los seres humanos deben seguir; algo que uno hace involuntariamente para tener que evitar disculparse ante el mundo” (p.167-168).

---

<sup>19</sup> A esto se le llama *honne*, concepto que abordaré en el siguiente punto.



Éste (*giri*) indica las acciones o deberes que deben ser llevados a cabo, incluso si son desagradables, para poder mantener las relaciones con otros. En una relación de *giri*, una persona acepta la realización de tareas o trabajo que en otras circunstancias se rehusarían a hacer. Una persona que no las acepta, es una persona sin *giri*, y ser una persona sin *giri* es ser alguien sin honor, un eslabón roto en la harmónica cadena de la vida japonesa.

Así, nace la noción del “*giri* hacia el propio nombre”. Este es un valor que exige el cumplimiento de las responsabilidades que son apropiadas para el propio nombre, es decir, aquellas que tratan de la ocupación, profesión o posición jerárquica. La exigencia que el *giri* pone sobre los profesionistas es especialmente exigente. Por ejemplo, un neurocientífico no puede admitir su ignorancia de la anatomía del sistema nervioso porque el *giri* a su nombre le exige saberlo, y si no, deberá fingir que lo sabe. Esta sensibilidad es especialmente conspicua en situaciones en las que una persona ha perdido ante otra (Benedict, 1946).

“Puede ser solamente que esa persona ha sido preferida para ese trabajo o que la persona ha fracasado en un examen competitivo. El perdedor carga con una vergüenza por haber fracasado, y, aunque esta vergüenza pueda convertirse en un fuerte incentivo para grandes esfuerzos, en muchos otros se vuelve el catalizador de una depresión. Pues en Japón la meta constante es el honor, es necesario inspirar respeto” (Benedict, 1946, p. 146).

Para cumplir con el “*giri* hacia su nombre” como neurocientífico, éste seleccionará un patrón de conducta en el cual no revele su ignorancia. Adicionalmente, Suwa (2012) comenta que “hay una sensibilidad extrema hacia la competencia con otros, y la pérdida de la autoconfianza, depresión o enojo resultantes del fracaso” (p. 86).

Benedict escribe que la meta es ser respetado por la gente que pertenece al mismo ambiente sociocultural, y que aquello que es lo más temido ser visto como alguien incapaz de inspirar respeto y ser deshonrado ante sus ojos. Esta tendencia a la pérdida de la autoconfianza y la depresión de haber perdido, contribuyen a la deshonra que el *hikikomori* vive en la mentalidad de “perder sin haber luchado” (Suwa y Suzuki, 2002). Es posible que la fundación de la mentalidad de los *hikikomori* se encuentre enraizada en la constante presión del *giri* hacia el propio nombre, y la aprehensión que ganarse el respeto de los otros genera.

En su estudio, Benedict describe que los niños japoneses aprenden los conceptos de *giri*, *haji* (vergüenza) y *kao* (cara), y la importancia de la responsabilidad de no traer vergüenza a la familia, al pueblo o a la nación. De modo que los japoneses han aprendido que tienen un deber u obligación hacia otros y que fracasar en cumplir con las responsabilidades desembocará en vergüenza y deshonra para el individuo, la familia o grupo, y eventualmente la sociedad en general.

#### **5.2.4 Ninjou**

El *ninjou* por su parte es un sentimiento que representa todo lo que es opuesto al *giri*. Este sentimiento brota de manera inevitable ante el conflicto con la obligación social. Muchas de las narrativas del teatro *kabuki*<sup>20</sup> versan de los conflictos que surgen entre el *giri* y el *ninjou*, siendo el ejemplo más común aquel del samurái que recibe la instrucción de matar a su hijo por órdenes de su *daimyo*<sup>21</sup>; las historias de aquellos hombres que se enamoraban de mujeres cuyo estatus social impedía que el amor se concretara. En ambas historias, los hombres como orgullosos miembros de sus asociaciones, se encontraban atrapados entre su obligación de cumplir con sus

---

<sup>20</sup> es una forma de teatro japonés tradicional que se caracteriza por el uso de elaborados maquillajes en los actores, normalmente representando obras sobre la vida de los *daimyo*.

<sup>21</sup> señor feudal.

roles y sus sentimientos personales. Cuando éste fracasaba en resolver el conflicto, la única salida digna era la muerte (Benedict, 1946).

El conflicto entre *giri* y *ninjou* da cuenta de dos aspectos importantes en lo que hemos visto sobre la cultura japonesa: la vergüenza que nace de la no obediencia. ¿Cómo, entonces, puede una sociedad basada en el cumplimiento de deberes existir al mismo tiempo que la individuación se vuelve más una saliente promovida incluso por el gobierno? Si bien el *giri* y el *ninjou* dan cuenta del conflicto interno que viven las personas y las consecuencias sociales de la elección entre éstos, a nivel de interacción social hay dos conceptos de importancia vital para el entendimiento de las interacciones de la cultura japonesa, el de *honne* y *tatema*.

### **5.2.5 Honne y tatema**

En la cultura japonesa, hay una clara distinción entre lo que es normativamente apropiado y correcto para mostrar en sociedad y lo que en realidad piensa el individuo, lo cual resulta inaceptable para la sociedad en general y que sólo debe reservarse para la consciencia del propio individuo o las personas en las que éste confía (Trinidad, 2014).

*Honne* y *tatema* son palabras japonesas utilizadas para describir el contraste entre lo que en verdad se piensa (*honne*) y las opiniones que se expresan en público (*tatema*). Analizando la etimología semántica de la palabra, los caracteres de *honne* (本音) se pueden entender como “sonido verdadero”, mientras que los de *tatema* (建前) como “construido en frente” o bien, “fachada”.

Prasol (2010) hace una distinción de conceptos:

“*Tatema*e significa cosas que son pronunciadas públicamente, cosas que coinciden con los intereses del grupo, un deseo o meta común; en la religión es una creencia ortodoxa o una de sus versiones, una posición de tradición o precedente. *Honne* por otro lado, significa cosas que son guardadas dentro del corazón, cosas de interés personal, deseos y metas personales; en la religión es un secreto, teoría apócrifa, la innovación y la reforma” (p.6).

El *honne* de una persona pudiera ser incluso contrario de lo que la sociedad espera o de lo que se necesite de alguien de acuerdo con su posición y circunstancias, por lo que comúnmente el *honne* se reserva para las amistades más cercanas (Prasol, 2010). *Tatema*e es lo que se espera que alguien diga o piense, de la misma forma acorde a la sociedad o a su posición o circunstancia. En cierto sentido, *tatema*e es un concepto que da cuenta del uso de “mentiras blancas”; sin embargo, lo que lo hace diferente de las sociedades occidentales es qué tan lejos los japoneses son capaces de ir con tal de mantener la fachada, pues en muchas ocasiones *tatema*e implica la construcción de toda una mentira elaborada con tal de evitar expresar lo que realmente se piensa, pues eso traería conflicto, además de que en otras sociedades no aparece tan sistematizado y espontáneo como lo es en la nipona (Trinidad, 2014). Así, la función del *tatema*e no es otra más que la de evitar cualquier disputa o desacuerdo.

Hacer *tatema*e implica decir lo que el hablante cree que el oyente quiere escuchar, sin importar cuál sea la verdadera postura del hablante. Expresar la opinión verdadera sin considerar lo que el oyente desea escuchar, se considera como *baka shoujiki* (estúpidamente honesto), cuya connotación acarrea la imprudencia y la inmadurez del hablante (Arudou, 2011).

Así, el *honne* es para uso privado y *tatema*e, siendo aceptado por la sociedad, es comúnmente usado para mantener buenas relaciones y la armonía grupal (Trinidad, 2014). Los japoneses están tan familiarizados con la necesidad de *tatema*e en las interacciones sociales que no es común la

confusión de estos constructos, pues son asimilados desde la niñez, y a lo largo de toda su vida desarrollan habilidades para intercambiarlos según la conversación lo requiera (Davies e Ikeno, 2002).

En la sociedad japonesa, la comunidad y la armonía de grupo son consideradas fundamentalmente importantes, y los individuos necesitan monitorear su comportamiento constantemente para evitar el conflicto y con ello, la vergüenza. La función de una persona está moldeada por obligaciones, responsabilidades hacia otros y conformidad, siendo cualidades importantes para mantener el adecuado funcionamiento en un ambiente social colectivo (Murase, 1982). Para algunas personas, el esfuerzo necesario para mantener el *tatema*e puede ser exhaustivo, sobre todo cuando, como los *hikikomori*, la censura del *honne* causa disyuntivas importantes en la percepción del yo. Es decir, podemos considerar que la incapacidad de lidiar con la complejidad del *honne* y *tatema*e en una sociedad cada día más consumista (Dziesinski, 2003).

### ***5.3 A manera de cierre***

A lo largo de este capítulo he presentado una serie de constructos y valores profundamente arraigados en la cultura japonesa, éstos van desde la manera de entender la vida y la muerte hasta las prácticas de la vida cotidiana y los protocolos de conducta ante la sociedad. Es importante entender que Japón no es una sociedad absolutamente homogénea y no es mi intención argumentar que todos los japoneses se comportan de la misma manera, pues incluso la misma naturaleza del *hikikomori* descansa en manifestaciones negativas hacia muchos de estos constructos. No obstante (y justamente por ello), es innegable que estos valores han constituido un rol importante en la construcción de la mentalidad de los habitantes de la nación.

Para poder pensar al *hikikomori* como un síndrome de filiación cultural, considero indispensable su devolución a Japón desde una perspectiva holística, la cual exige el conocimiento

de algunos de los elementos que la distinguen de otras naciones. Si bien he citado trabajos que de manera independiente retoman algún constructo que observo como relevante en la aparición de este fenómeno, éstos no comprenden la totalidad de las particularidades que existen en esta cultura, mas considero que éstos descansan en la base de muchos otros, sirviendo así de referentes para la construcción y reinterpretación de la sociedad japonesa a lo largo de su historia.

## CAPÍTULO 6: REFLEXIONES DESDE LA PSICOLOGÍA CULTURAL

*“Puede ser que en las particularidades de la gente -en sus rarezas- se encuentren algunas de las revelaciones más instructivas de lo que generalmente significa ser humano”*

*Clifford Geertz*

“La interpretación de las culturas”

Cuando un estimado de más de un millón de jóvenes de la población de un país (y sólo ese país) decide encerrarse en sus habitaciones, dejando atrás sus vidas en sociedad para recluirse a una existencia limitada por cuatro paredes, desprovisto de cualquier interacción en persona, absorbidos por una aparentemente inescapable espiral de pensamientos obsesivos y las contradicciones emocionales entre el fracaso y la denuncia ¿de qué hablamos? ¿es una epidemia? ¿un trastorno? ¿un fenómeno social? ¿cómo puede la psicología hacer sentido de esta conducta? O, mejor dicho ¿cómo podríamos entender al *hikikomori*?

Este estudio fue diseñado para proveer un panorama de lo que muchos investigadores han hecho al intentar responder a estas preguntas, panorama que analizaré desde la psicología cultural de Shweder (1991) para poder pensar al *hikikomori* como un fenómeno social que, debido a la necesidad de atención y comprensión, así como el impacto psicológico que tiene en los afectados, puede a su vez mirarse como un síndrome de filiación cultural. La perspectiva de Shweder provee una visión fenomenológica basada en la comprensión de una cultura desde la misma. La mayoría de los trabajos revisados, independientemente de su perspectiva, vuelven a la cultura japonesa para hablar del *hikikomori*, ya sea para sustraerlo del país del sol naciente o, bien, para devolverlo, razón por la cual, éstos demuestran la relevancia de la cultura de una u otra forma en cualquier aproximación al fenómeno.

Este último capítulo analizará la información citada anteriormente sobre el *hikikomori* en dos dimensiones: (1) factores históricos importantes en la transformación de la sociedad japonesa; (2) objetos intencionales de la cultura japonesa. Ambas dimensiones aparecerán relacionadas a lo largo de todo el análisis.

En función de lo anterior, discutiré: (a) si la cultura japonesa es un mundo intencional basado en deberes; (b) la connotación del *hikikomori* en Japón; (c) y los objetos intencionales relevantes en la aparición del fenómeno.

### ***6.1 El deber como mundo intencional***

Como mencioné anteriormente respecto a Dworkin (1977), en una cultura basada en deberes, el individuo debe conformarse con el cumplimiento de ciertos roles para el funcionamiento de la sociedad. Todas las acciones de los individuos serán juzgadas moralmente en la medida en que contribuyan a la realización de las metas sociales, a hacer valer los derechos o a cumplir con los deberes de la sociedad.

Japón, como cultura oriental, siempre ha construido su sociedad sobre los fundamentos de los roles sociales. Las jerarquías y el deber hacia el propio nombre han servido como sistemas de organización social a lo largo de toda su historia. Si recuperamos la noción de que Japón es una cultura cuya moralidad está construida por deberes, podemos entender que muchas de sus particularidades como el *giri*, *amae* y *tatema*, aparecen como constructos que norman lo que es correcto y deseable, así el objetivo de ambos es servir como objetos de un mundo intencional cuyo fin es dirigir no sólo la conducta, sino el *ser* social hacia el cumplimiento de un rol que deviene en lo que es bueno y, por su énfasis en la colectividad, necesario. En oposición a esto, encontramos al *ninjou* y al *honne* como constructos antagónicos a la moralidad japonesa, es decir, constructos que, de ser preferidos por el individuo, impedirán el adecuado cumplimiento del rol social y



pondrán el peligro el bienestar colectivo, razones por las cuales un castigo, ya sea autoimpuesto o no, deberá seguir a la conducta.

El deber como directriz moral de los roles que cada quien debe cumplir en la sociedad japonesa desempeña un papel importante en la construcción de las representaciones mentales. Esto se ha manifestado en múltiples formas: desde la aceptación de la superioridad de Japón como un deber hacia el resto de Asia (noción que guio la campaña imperialista) hasta las condiciones de miseria que surgieron tras la derrota en la segunda guerra mundial; desde la reproducción del sistema de corporación familia hasta la fuerte carga connotativa que la precariedad adquirió una vez explotó la burbuja económica y la adopción del neoliberalismo.

Por ejemplo, la derrota en la segunda guerra mundial distorsionó a un nivel ontológico la imagen que el japonés tenía de sí mismo, la cultura se había constituido a partir de un ideal que encontró su contradicción para el fin del conflicto bélico ¿De qué servía la predilección divina a cara de la derrota? Predilección divina que, además, era una responsabilidad.

El país del sol naciente jamás volvió a ser el mismo tras la guerra, el cambio de mentalidad que sufrió fue tan radical, que cuestionó y destruyó los cimientos sobre los que se fundó su sociedad, resultando en lo que hoy conocemos como el país de los incontables templos de madera y los rascacielos iluminados de luces LED, de las *geiko* (mal llamadas *geisha*) y los robots. Muchos autores, incluso, hablan de la noción de que Japón jamás ha encarado la derrota, sino que sólo se ha conformado con ella, que la invisibilidad de la misma ha derivado en muchas interrogantes que, paulatinamente, han ido surgiendo a la superficie (Zielenziger, 2006).

De acuerdo con Ohashi (2008):

“En un nivel cultural, el *hikikomori* es un reflejo tangible de una sociedad que lucha con la vergüenza y la frustración después de la derrota de Japón en la segunda guerra mundial. El *hikikomori* representa la proyección de la debilidad en el inconsciente colectivo de la sociedad japonesa, [proyección] que han trabajado tan duro por ignorar a través del capitalismo obsesivo, el desarrollo económico, y un énfasis extremo en logros para el país y para el individuo” (p.169).

Se considera (Zielenziger, 2006; Ohashi, 2008; Katsumata, 2012) que muchos de los problemas sociales que enfrenta Japón en la actualidad, son producto de la llamada “generación perdida”, la década oculta tras la ruptura de la burbuja económica entre 1989 y 1991. No obstante, para poder analizar esta situación y estar en posibilidad de inferir sus consecuencias, es necesario comprender primero la transformación que Japón sufrió a partir de su rendición en la segunda guerra mundial, pues este evento marcaría el nacimiento de una nueva nación, atrapada entre la tradición y la globalización, el fracaso de una campaña imperialista que resultó en la terrible toma de conciencia de que el mundo era mucho más grande de lo que los japoneses podían comprender.

Al analizar las consecuencias inmediatas de la posguerra, la determinación con la que Japón se levanta en las décadas posteriores cobra mayor sentido. La adopción del sistema de administración familiar que catapultó al país del sol naciente a su milagrosa recuperación tras este periodo, así como la consecuente caída de éste, sentará una de las bases importantes en mi entendimiento del *hikikomori* como fenómeno particular de esta cultura.

Esta contradicción y el ambiente sociocultural generado a partir de la ocupación estadounidense, afectaron profundamente a Japón. Ser japonés, es decir, hijo del emperador divino, significaba el cumplimiento de una serie de deberes que contribuían a alcanzar la gloria de la nación, en otras palabras, un *giri* hacia el propio nombre como japonés. Al no poder cumplirlo, la

intencionalidad del japonés encontraba una relación negativa con la nueva nación desprovista de su significado: había quienes simplemente aceptaron el mundo intencional que se había construido a partir de la imposición de reformas, pero también había aquellos que de manera reactiva habían construido un mundo intencional donde su intencionalidad podía encontrar una respuesta a la ocupación, dando origen a la condición *kyodatsu* y a la cultura *kasutori*, cuyas manifestaciones daban cuenta del profundo sentimiento de culpabilidad y pesimismo.

Al recuperarse de esta etapa, Japón reorganizó su sociedad en un sistema económico en el que el Estado, las empresas y las familias eran interdependientes, razón por la cual los esfuerzos de todas las personas estaban dirigidos a hacer lo que este sistema exigía para así garantizar el crecimiento de todo el país. Cada miembro de la familia cargaba con la expectativa de reproducir un rol indispensable para el funcionamiento del sistema, por lo que nacer, crecer, reproducirse e incluso morir como japonés era una obligación para ser reconocido como tal.

Los padres trabajaban muy duro, no sólo para enriquecer a su empresa que a la vez engrandecía el país, sino que también debía proveer con el dinero suficiente para que la madre pudiera hacerse cargo del hogar y de los hijos, siendo obligación moral de estos últimos el de estudiar arduamente para en el futuro reproducir el rol del padre o recibir la educación necesaria para ser una buena esposa. No considero que esto obedezca a un ideal machista necesariamente, al menos no en un sentido occidental, ya que el trabajo de la mujer no representa una opresión *per se*, sino un rol necesario para que el sistema resultase eficiente en la rápida recuperación de Japón. Debido a estructuras fuertemente relacionadas con el deber y los roles sociales como lo es la de *amae*, si el hijo fallaba en ser el *token* prometido para el sustento de Japón, la madre era quien había fracasado en el cumplimiento de su deber.

En términos de psicología cultural, la familia como corporación constituye un mundo intencional basado en deberes que fomentaba la intencionalidad de las personas que completaron satisfactoriamente los estadios para reproducir el estilo de vida japonés. Quienes fracasaban en la reproducción de este sistema eran juzgados como no productores de la sociedad, que en este caso significaba parásitos, personas que vivían del sistema sin contribuir con lo que éste exigía de ellos. A partir de estas concepciones, la identidad estaba en función del cumplimiento del deber, generando la distinción entre ser y no ser, entre los ganadores y los perdedores.

Sentirse orgulloso de trabajar en Toyota no implicaba únicamente sentirse orgulloso por ganar mucho dinero o la reputación que esto confería, sino porque Toyota, al ser una de las principales marcas de exportación japonesas, enriquece al país, y, por lo tanto, el trabajador de Toyota se ve en una posición moral superior a la de un *hikikomori* o un *NEET* (nini) que no contribuye a la prosperidad del país.

Por eso, al desaparecer el sistema de corporación familia, la intencionalidad de quienes habían crecido siendo el *token* al futuro del país ya no encontraban un mundo intencional adecuado (el futuro para el que se habían preparado), dando lugar a relaciones negativas entre éstos, pues el cumplimiento del deber hacia la sociedad en un sistema neoliberal se volvió una verdadera dificultad.

Quienes podían adaptarse a la forma de vida del nuevo Japón, mantenían una reacción negativa-pasiva entre la sociedad y su intencionalidad, ya que éstos se adaptaron a las oportunidades que la alta competencia laboral ofertaba, viviendo casi exclusivamente de trabajos de medio tiempo (*haken* y *arubaito*), volviéndose *freeters*.

Aquellos que no consiguieron adaptarse, crearon en su lugar nuevos mundos intencionales como medida de existencia en este periodo, tal es el caso del aislamiento social en el *hikikomori*. Siendo la relación negativa-activa entre el nuevo sistema y su intencionalidad, éstos últimos hicieron de sus habitaciones (y el periodo de aislamiento) un mundo intencional alternativo al de la cultura japonesa, mundo que sirve a dos funciones: la reflexión en busca del sentido del yo (*ninjou*), y como una forma (o manifestación) de autocastigo (*giri*).

La connotación de los roles y las formas de castigo que surgen del incumplimiento de éstos, están en función de ser juzgados como actos morales. El papel del deber como directriz moral en Japón está tan profundamente arraigado que incluso el mismo *hikikomori* utiliza el aislamiento como una forma de autocastigo por haber fracasado en el cumplimiento de su rol según lo reporta Ohashi (2008). Así, la sociedad japonesa representa un mundo intencional construido en deberes, mundo intencional que representa un ambiente sociocultural negativo en la intencionalidad de quienes se vuelven *hikikomori*,

## ***6.2 La connotación del hikikomori en Japón***

¿Pero cuál debería ser el rol de quien, generalmente, se convierte en *hikikomori*? Considerando que la gran mayoría de ellos comienzan su aislamiento alrededor de los 20 y 24 años, estudios han reportado que la deserción escolar, así como el fracaso en el *infierno de los exámenes*, es decir, los incumplidores de su deber en sociedad (Allison, 2011) son circunstancias detonantes del fenómeno; por lo tanto, estas personas se encuentran en situación de precariedad, precariedad que da cuenta de la alta demanda que ser japonés en Japón representa, es decir, es un fracaso en múltiples niveles (escolar, laboral, social).

Ser *hikikomori* significa haber fracasado como:

1. Estudiante: pues al no haberse convertido en el *token* de futuridad prometido para el país (que comúnmente significa haber fracasado en la vida académica o en adaptarse a las demandas laborales), éste ha fallado en el cumplimiento de las expectativas que sus padres y la sociedad exigen de ellos.
2. Hijo: esto además implica una gran deshonra para los padres, ya que consecuentemente la sociedad considerará que éstos fracasaron en educar a un hijo o hija apto para la sociedad japonesa, razón por la cual (además del estigma de las enfermedades mentales en Japón), los padres abordarán la condición de su hijo con mucho secretismo, a fin de evitar verse como no proveedores de las necesidades del país ante los ojos de la sociedad.
3. Japonés: Retomando la contradicción entre el autocastigo y la denuncia que los *hikikomori* proyectan a través de su encierro, la sociedad japonesa los desprecia por criticar las bases que han construido lo que ellos consideran una sociedad sólida. Al no tener un rol que justifique su existencia como japonés (rol que, además, está construido sobre el deber), el *hikikomori* es censurado hasta la exclusión de la sociedad.

Si consideramos la connotación del fracaso en la reproducción del sistema de corporación familia durante el periodo que siguió a la generación perdida y las formas de precariedad que traen consigo, podríamos decir que esta actitud resulta incluso reminiscente de la condición *kyodatsu* y al rechazo que muchos soldados japoneses recibieron por parte de sus connacionales por haber fracasado en el cumplimiento de su deber (ganar la guerra), pues como mencioné anteriormente “la profunda fatiga, las enfermedades, la desesperanza y la vergüenza de haber fallado, daban lugar al suicidio como alternativa para escapar del abatimiento” aparecen como manifestación común al

fracaso, y hemos hablado anteriormente que el aislamiento social aparece como una alternativa al suicidio (Dziesinski, 2003). Quizá la manifestación de este patrón no sea una mera coincidencia, sino que posiblemente estemos hablando de la intencionalidad de una nación que, dadas las condiciones, se potencia para generar estas denotaciones y connotaciones de castigo.

En todo caso, lo que resulta más interesante del fenómeno *hikikomori*, es que el castigo es autoimpuesto, por lo que ellos se encuentran muy conscientes de la connotación que el cumplimiento de los roles y el deber que estos traen consigo significa. En términos generales, el *hikikomori* se aísla no solamente porque las reprimendas sociales le resulten insoportables, sino también por la profunda e inescapable vergüenza que sienten hacia ellos mismos. Las exigencias de la sociedad japonesa, al encontrarse profundamente entrelazadas entre la cultura y la mente, no aparecen como imposiciones, sino como una serie de constructos que dotan de identidad al japonés.

Tal vez, el fenómeno *hikikomori* ha ocasionado el destape de muchos agujeros incómodos en la sociedad japonesa (Zielenziger, 2006), sociedad que, a pesar de haber adoptado un modelo de capitalismo neoliberal, mantiene arraigados valores y tradiciones muy antiguas en su vida cotidiana. Han adoptado un modelo de producción basado en derechos con una ética basada en deberes. ¿Es quizá en esta contradicción donde subyace la existencia del *hikikomori*? Podemos afirmar que las formas de precariedad en Japón después de la explosión de la burbuja económica fomentaron las siguientes situaciones: la feroz batalla por entrar a una buena universidad, la alta competitividad laboral y el incremento de la presión que las expectativas subyacentes en éstos ponen sobre todos los miembros de su sociedad.

De esta fusión (o contradicción), surgen las nociones de la falta de segundas oportunidades en la cultura japonesa: la alta competitividad en todos los estadios de vida exige que aquellos

individuos que alcancen el éxito sean aquellos que han seguido paso a paso las exigencias de la sociedad. Por ejemplo, fallar en entrar a una buena universidad en el primer año implica no haber cumplido con el deber de estudiar arduamente para ser admitido, por lo que los aspirantes que no lo consigan serán llamados *ronin* (Ono, 2005), es decir, un samurái sin señor al cual servir, una persona que en teoría debería ser capaz de cumplir un deber, pero no lo hace.

Si consideramos la connotación del fracaso como japonés al cumplir con los roles sociales y la comparamos con la productividad económica esperada en las culturas occidentales, la nipona está arraigada en la ontología del ser. Por ejemplo, un estadounidense será considerado como uno exitoso si este ha conseguido alcanzar un capital estable, independientemente de cuál sea su trabajo, ya que este tiene el derecho de renunciar a las expectativas sociales (y en los tropos narrativos literarios aparece incluso como una muestra de valentía e independencia). Un japonés, por su parte, será considerado como uno exitoso si ha conseguido cumplir con las expectativas sociales. Por esto el occidental puede permitirse cambiar de trabajo frecuentemente hasta encontrar uno que le resulte cómodo, no así el japonés, que encuentra un limitado número de posibilidades tan irrenunciables que, de buscar una segunda oportunidad, éste podría verse envuelto en una forma de precariedad que a veces resultará inescapable.

### ***6.3 Las particularidades de la cultura japonesa como objetos intencionales***

A pesar de las múltiples transformaciones que Japón ha sufrido en su organización socioeconómica a lo largo de la historia, el papel que los valores tradicionales sostiene en la construcción y mediación de la vida social sigue permeando en la mentalidad japonesa.

Es en este punto en el que quiero hacer especial énfasis al lector occidental a tratar de no pensar en éstos como algo que se pueda “abolir”, o que se les mire como instituciones ajenas a la mentalidad de los japoneses de las cuales ellos bien, o son víctimas o victimarios. Mucho menos



se pretenda la comprensión de éstos desde una perspectiva orientalista en la que su entendimiento se reduzca a pensar que “no saben que podría ser mejor” (conclusión a la que, en mi experiencia como estudiante en Corea del Sur, muchas personas, sobre todo de países occidentales primermundistas, han llegado). Sino que se les vea únicamente como lo que son: realidades construidas.

Ya sea para potenciar o para disminuir la intencionalidad de los nipones, estos valores y conceptos son tan parte de la realidad como para nosotros lo es, digamos, pensar la violación de un derecho en términos de infracción a la libertad. No se cuestiona, es parte de lo que concebimos como real y necesario para el funcionamiento de las sociedades, por eso al observar a las culturas musulmanas orientales, por mencionar un ejemplo, sus prácticas nos causan tanta disonancia que podemos llegar a justificar campañas de intervención “libertadoras”, tendencias evolucionistas que argumentan que una cultura está menos civilizada que otra<sup>22</sup>.

Para poder saldar este requerimiento, es de gran utilidad retomar la noción que plantea Schweder (1991), de que el ser humano es un fenómeno producido por representaciones mentales que están en función de una serie de mundos intencionales que guían sus acciones hacia, desde y para dicho mundo intencional. No hay verdades absolutas, sólo sujetos intencionales respondiendo a mundos intencionales.

---

<sup>22</sup> Lo que menciono no debe considerarse como relativismo cultural, ya que mi labor no es juzgar cualquier intervención extranjera, sino simplemente explicar cómo es que lo que una cultura observa como real no siempre aparece de la misma forma en otra, por lo que incluso si se pretende intervenir por el bienestar de las personas de otra cultura, se haga desde las representaciones mentales y la intencionalidad de la misma. He ahí la gran diferencia entre el pluralismo cultural y el relativismo cultural, siendo el primero al cual adjunto mi trabajo.

### 6.3.1 *Amae*

Mirando a través de la noción de mundos intencionales de Shweder (1991), podemos observar que “las creencias, deseos, emociones, propósitos y otras representaciones mentales estén dirigidas e influidas por éste” (p.74). En consecuencia, en lo que a *amae* refiere, la relación entre madre e hijo está mediada por una serie de objetos intencionales (dependencia, indulgencia, deseo de ser entendido) que guían el comportamiento esperado de uno hacia el otro (satisfacer las demandas del dependiente para cumplir con una expectativa social), construyendo así representaciones mentales que devienen en los roles necesarios para el cumplimiento de la intencionalidad de ambos (el amor incondicional de la madre, el hijo como dependiente), siendo éstas representaciones las que dan origen a la estructura de *amae* como mundo intencional.

*Amae* también abarca el entendimiento implícito que el dependiente, en este caso el *hikikomori*, recibe de la madre al aceptar su indulgencia. Por lo que este mundo intencional influye a la madre a no cuestionar el aislamiento ni a instarlos a salir del encierro, contribuyendo así a que, además del estigma social, los padres, en general, se muestren reacios a buscar ayuda profesional.

Como mencioné anteriormente, no hay cuestionamientos a los mundos intencionales, pues estos representan realidades objetivas. No son instituciones centralizadas, por lo que no se les puede derrocar. Si el mundo intencional está constituido por representaciones mentales que están en función de la intencionalidad de la sociedad que los vive, entonces éste se transformará a través de las interacciones entre la cultura y la mente, siempre buscando dar lugar a la potenciación de las intencionalidades de quienes lo construyen. Los *hikikomori* son personas cuya intencionalidad de aislarse se ve potenciada por la estructura del *amae*. La pregunta de “¿Cómo voy a subsistir en mi aislamiento?” nunca es realizada, pues *amae* está tan profundamente arraigado en la cultura

japonesa que no se piensa en términos de recursos para un fin, al menos no conscientemente. Es pues, una realidad subyacente en las relaciones de la sociedad japonesa, cuya fundación como sociedad jerárquica, está fuertemente guiada por la codependencia.

Debido a que esta estructura aparece únicamente en la cultura japonesa, es difícil pensar que, al menos en términos de relaciones familiares, una persona socialmente aislada en alguna habitación de otro país fuese capaz de sustentar su estilo de vida sin que haya un proveedor que acepte su indulgencia incondicionalmente. Y aunque tal situación raramente pudiera aparecer en una sociedad donde el deseo de dependencia no formara parte intrínseca de las relaciones familiares, debido a la ausencia de una estructura como la de *amae*, dicha sociedad reprobaría las actitudes del proveedor. Esto se ve reflejado una de las preguntas más comunes que los extranjeros hacen al escuchar hablar del *hikikomori* sea ¿Y cómo pueden vivir tantos años en aislamiento? (Ohashi, 2008; Teo, 2010; Forsberg, 2012) se antoje un comentario común pese a que resulte mucho más complejo en la sociedad japonesa.

### **6.3.2 *Giri y Ninjou. Tatemaie y Honne***

La sociedad japonesa en su inclinación hacia la armonía y estabilidad que debe sostenerse a través del cumplimiento de ciertos deberes, ha desarrollado constructos para referirse a las actitudes que den cuenta de la responsabilidad hacia el deber, este es el caso del *giri y ninjou, honne y tatemaie*. Constructos que representan objetos intencionales que juegan un papel importante en la intencionalidad del *hikikomori*.

El conflicto entre *giri y ninjou* habla de las responsabilidades a nivel individual, es decir, a un nivel más personal, el conflicto interno entre lo que debe hacerse y el deseo que se opone al deber. Los *hikikomori* generalmente cargan con expectativas muy grandes respecto a su éxito académico,

razón por la cual desde edades muy tempranas se enfrentan a una alta competitividad por entrar a las mejores instituciones educativas y que, con la mira en hacer lo necesario para cumplirlas, los padres los someterán a un régimen intensivo de educación. Tanto el peso de los roles asignados socialmente como el tiempo invertido en la preparación académica ofrecen un margen muy pequeño para que el individuo descubra su propio sentido del yo (Ohashi, 2008). Esta autora concluye, al entrevistar a un grupo de *hikikomori*, que éstos utilizan su aislamiento para buscar el sentido del yo aislado de la sociedad japonesa, al mismo tiempo que se lamentan por no cumplir con el rol que dicha sociedad les ha asignado.

Si el *giri* y el *ninjou* son los constructos morales internos, el *honne* y el *tatema* son la manifestación de estos hacia otros. La exigencia del *tatema* como objeto intencional que dirige las representaciones mentales de los japoneses para mantener la armonía social, puede ser para los *hikikomori* un objeto de censura (o bien supresión de intencionalidad) respecto a lo que de verdad quisieran expresar respecto a su sociedad.

El *giri* es lo que saben que deberían hacer para responder a su nombre como japonés, el *tatema* es lo que deberían expresar para estar en armonía con la sociedad. El *ninjou* es lo que quisieran expresar, sin importar que rompa con sus obligaciones, el *honne* es lo que expresan respecto a ello, arriesgándose a comprometer la armonía en la sociedad.

Atrapados en el conflicto entre ambas, podríamos explicar que la creación del mundo intencional del aislamiento es una alternativa para eludirlo, de la misma manera que los samuráis cometían *seppuku*<sup>23</sup> cuando no podían corresponder a ninguno de los dos constructos.

---

<sup>23</sup> Suicidio ritual cuyo fin era la restauración del *giri*, también conocido como *harakiri*, pero este otro término se considera vulgar en la cultura japonesa, siendo más apropiado decir *seppuku*.

En este sentido, el aislamiento del *hikikomori* se convierte en una oportunidad para resolver muchos conflictos internos (Ohashi, 2008), simbolizando así un objeto intencional de reflexión (*ninjou*) y uno de castigo (*giri*). Ya que la creación del espacio de aislamiento es totalmente voluntaria, y nace como respuesta a una cultura que disminuye la intencionalidad de los jóvenes especialmente afectados por ella (clase media, media-alta, con altas expectativas que cumplir), podemos clasificar la creación del mundo intencional de los *hikikomori* como una respuesta negativa-activa a la relación entre la intencionalidad de éstos y la sociedad japonesa, considerando que ésta demanda el cumplimiento de un rol. Misma relación que aparece respecto de su otra función, la de servir como representación del castigo autoimpuesto por haber fallado a su sociedad, la cual les condena por no cumplir con sus obligaciones.

### ***6.3.3 Sin un lugar al que pertenecer***

Durante la recuperación milagrosa que siguió a la ocupación estadounidense, la estabilidad social establecida a partir del sistema de corporación familiar, había convertido los lugares designados a cada rol en un lugar de aceptación que ofrecía al individuo un sentido de pertenencia y de identidad como japonés. Al término de este periodo, sin embargo, las posibilidades de encontrar un *ibasho* se vieron disminuidas.

Si bien a partir de este periodo cambiaron totalmente las relaciones socioeconómicas de la sociedad japonesa, la transformación no es unilateral, sino que el cambio en la mentalidad de los jóvenes también tuvo un impacto importante en las concepciones y representaciones mentales de *ibasho* (espacio de seguridad y aceptación a partir del rol), propiciando una fractura en la ontología de *lugar*, dónde y con quién las personas conectaban y qué lazos sostenían de acuerdo a su identidad (Allison, 2011). En una sociedad donde la familia era el lugar donde las personas vivían,

la dinámica empezó a cambiar a una donde ésta es menos una manera de evitar el riesgo, convirtiéndose en un riesgo en sí (Yamada, 2001).

Esto generó una relación negativa en quienes habían crecido con una intencionalidad dirigida a un estilo de vida que ya no existía, razón por la cual la ausencia de este mundo intencional trajo consigo una clara distinción entre los perdedores y los ganadores, quiénes aún podían conseguirlo y quiénes no. Siendo especialmente los *hikikomori* quienes se encuentran en el polo opuesto de las aspiraciones japonesas, esto, aunado a la ausencia de segundas oportunidades, potencia que el *hikikomori* aparezca como una forma de precariedad en la que la ausencia de un lugar en el cual sentirse aceptado representa una relación fuertemente negativa entre el mundo intencional y la intencionalidad del individuo.

Hemos analizado ciertos objetos intencionales de la cultura japonesa que tienen un papel importante en dirigir las representaciones mentales, aspiraciones y obligaciones que para los *hikikomori* representan supresores de su intencionalidad, situación que los lleva a crear sus propios mundos intencionales dentro de sus habitaciones.

#### ***6.4 Perspectivas complementarias: las imágenes culturales y Amaterasu.***

En su estudio “Explorando las raíces psíquicas del *hikikomori* en Japón”, Noriko Ohashi (2008) utiliza los arquetipos jungianos para hablar de cómo ciertas imágenes culturales aparecen en la narrativa de los *hikikomori* a los que ella entrevistó, una de las imágenes más interesantes que encuentra, son aquellas que hacen referencia a la mitología sintoísta.

Uno de los mitos más populares de la cultura japonesa, es aquel que versa de cuando Amaterasu, diosa del sol, se encerró en una cueva y se rehusó a salir de ella. En una noche en la que se

encontraba profundamente ebrio, su hermano Susanoo, el dios de las tormentas, devastó las tierras que en las que Amaterasu había enseñado a los hombres a cosechar arroz. Tal vez celoso de la admiración que tanto otras deidades como los hombres extendían a Amaterasu, el tormentoso asesinó al potro de los cielos, arrojando su cadáver a la cámara celestial en la que residía la diosa del sol.

Avergonzada por las acciones de su hermano, Amaterasu decidió encerrarse en una cueva en lo profundo de las montañas, rehusándose a salir. Como ella era la luz resplandeciente de los cielos, el mundo se cubrió de sombras. Lentamente, la Tierra comenzó a marchitarse y morir, causando que los demonios se arrastraran desde el inframundo, plagando la superficie con caos sobre todas las formas de vida.

Conscientes de que el mundo no sobreviviría sin la luz del sol, las deidades se reunieron fuera de la cueva donde la diosa se recluía, y trataron de convencerla de que saliera. Sin embargo, Amaterasu no cedió. Los dioses y hombres llevaron joyas y espejos para convencerla, pero seguía sin salir. Uzume, diosa de la risa, ideó un plan: colocó un espejo justo afuera de la cueva, colgó joyas de los árboles y, con músicos tocando alrededor de las llamas, Uzume comenzó a bailar. Las otras deidades pronto se unieron a ella e hicieron lo mismo. Las festividades fueron tan ruidosas que las risas resonaban en el interior de la cueva. Intrigada, Amaterasu que no podía sino preguntar qué estaba pasando afuera, a lo que Uzume respondió: “Hemos encontrado una nueva y mucho mejor diosa del sol”. Así, la diosa del sol se asomó desde la cueva para ver quién era su reemplazo, pero en su lugar se encontró con su propio reflejo. Sorprendida por lo que el encierro había hecho con su belleza, salió de la cueva -la cual fue rápidamente cerrada con una roca gigante para prevenir que se volviera a esconder- y se vio a sí misma rodeada del asombro de su familia y amigos. Al ver a los demonios plagando la Tierra a la que una vez ella había alumbrado, Amaterasu

reconoció que no podía seguir lamentándose por su infortunio. Determinada, dejó que su luz cayera sobre el planeta y los demonios volvieron al inframundo con Susanoo. Y así, la Tierra se vio bañada en la luz de Amaterasu una vez más.

Si bien este es un mito importante en la fundación del sintoísmo, una gran cantidad de autores lo han mencionado como una metáfora para referirse al *hikikomori*. La historia resalta el comportamiento de retirada como medio de protesta silenciosa como expresión de los sentimientos en la cultura japonesa. La historia de Amaterasu termina con un grupo de dioses riendo y disfrutando afuera de la cueva. Fueron las risas lo que hicieron que la diosa se asomara para averiguar qué estaba pasando, y cómo el mundo podía seguir sin ella. Subsecuentemente, la luz del día regresó al mundo cuando se asomó de la cueva. Así, Ohashi (2008) concluye que, al ver su reflejo como un acto de introspección, Amaterasu se dio cuenta del sufrimiento que había causado, porque la vida no podía sobrevivir sin el sol. El mensaje final del mito es que no existe tal cosa como un universo en perpetua oscuridad.

Según Ohashi (2008) “El comportamiento de Amaterasu representa una expresión arquetípica del *hikikomori*. El mito señala la conducta de aislamiento en la cultura japonesa como una forma de protesta silenciosa para expresar cómo es que uno se siente, lo cual es un tema central en este fenómeno” (p.35).

Esta observación, aunque proveniente de la psicología profunda, no resulta incompatible con la psicología cultural. Recuperando de Shweder (1991) es importante conocer las narrativas teístas que penetran las representaciones mentales para entender sobre qué bases se construyó la cultura. Muchas de las imágenes del sintoísmo aparecen como directrices del estilo de vida japonés (Evans, 2014). Por ejemplo, el *giri* (deber, obligación) que Amaterasu, en su rol de deidad del sol, tenía hacia el mundo.



### 6.5 ¿Existe el *hikikomori* fuera de Japón?

Por todo lo anteriormente expuesto referente a la connotación del *hikikomori* en Japón, me resulta difícil pensar que éste como fenómeno, aparezca en otras culturas tanto orientales como occidentales, especialmente en estas últimas.

Como mencioné anteriormente respecto a Kleinman (1988), entre diferentes síndromes culturales, se observan algunas similitudes, pero siempre con elementos locales que los diferencian, por lo que es posible que la manifestación del síndrome resulte semejante a través de culturas distintas. No obstante, conllevan una connotación distinta cuyo sentido se encuentra profundamente enraizado en la cultura y cuya narrativa concibe al fenómeno

Así, si la connotación es la pieza clave para distinguir al *hikikomori* como un síndrome de filiación cultural, entonces habrá que considerar si las formas de fracaso (y qué significa fracasar) y el aislamiento social que deviene de éstas están presentes en otras culturas. Analizaremos algunos de los casos considerados como *hikikomori* en otros países y exploraremos si efectivamente, la connotación del *hikikomori* varía a través de las culturas o no.

En Corea del Sur, por ejemplo, el estudiante se puede permitir presentar el examen de admisión en múltiples ocasiones hasta alcanzar el éxito, esto se debe a la demanda de personal que la alta productividad laboral del país exige y a la naturaleza obligatoria del servicio militar con duración de 21 meses (tiempo en el que se suspenden los estudios para irse a vivir a un campamento militar). Los varones no podrán graduarse hasta que el requisito del servicio militar se haya cumplido, razón por la cual, el tiempo estimado para terminar los estudios universitarios en ese país ofrecen un gran margen para buscar alternativas, es decir, en la medida que el margen de inactividad no sea muy extenso siempre habrá posibilidades y siempre habrá tiempo para cumplir con las expectativas (Lee et al., 2003).

En ese país, además, la consideración de la aparición del *hikikomori* (Roh, 2012) en realidad hablan de personas que, por pasar horas y horas en Internet, generalmente jugando MMORPGs (Juegos de rol masivos en línea, por sus siglas en inglés), no se permiten abandonar sus habitaciones o *PC Bang*<sup>24</sup>; y es que, desde el comienzo, su trabajo se titula “*Hikikomori and Internet addiction in Korea*” (*Hikikomori* y la adicción a Internet en Corea). Aquí hay una disyuntiva importante cuando consideramos la connotación que los videojuegos tienen en Corea, pues ésta es tal que los eGames (torneos de MMORPGs) son eventos semanales a los que uno puede comprar un boleto e ir como audiencia tal cual juego de baloncesto (a los cuáles asistí como espectador en una ocasión), torneos en los que tanto la remuneración económica como el prestigio que traen al ganador difícilmente resultarían de la misma alabanza a un *hikikomori* japonés que, en su aislamiento, resultase pasar el tiempo encerrado jugando videojuegos y casualmente terminase por volverse muy bueno jugando Starcraft<sup>25</sup>.

Bajo esta misma línea, aparecen los estudios de Correy (2012), y Stip y colaboradores (2016), quienes estudian un supuesto caso de un *hikikomori* en Canadá. En la descripción del caso se reportaba que el canadiense pasaba la mayor parte del tiempo jugando videojuegos en completo aislamiento social, aunque reporta que seguía asistiendo a sus clases. Esta situación preocupó sobremanera a sus familiares y amigos, quienes le pidieron que buscara ayuda psicológica. Respecto de estos estudios, al igual que el de Roh (2012) en Corea, podemos observar que la conducta de aislamiento es lo que se considera como *hikikomori* en sí, dejando totalmente de lado la connotación tan característica que subyace en los numerosos casos estimados en el país del sol naciente.

---

<sup>24</sup> Salas donde con una membresía mensual pueden usar computadoras especialmente diseñadas para juegos en línea.

<sup>25</sup> MMORPG más popular en Corea

Consideremos el estudio de García-Campayo y colaboradores (2007), en el que se etiqueta como *hikikomori* a un paciente que explícitamente permanece encerrado por pasar el día entero navegando en internet. El caso se atendió cuando la madre obligó al hijo a salir del encierro, resultando en la eventual “recuperación” del paciente ¿Cuál fue la efectiva solución al encierro? Suspender el servicio de Internet. Y si bien el *hikikomori* puede o no hacer uso de la red, esto no necesariamente representa una característica del fenómeno.

Así mismo, observemos el caso del Dr. Ovejero (2013) también en España, donde un paciente diagnosticado con depresión mayor debido a una deformidad física y el abuso de drogas pierde la voluntad de salir de casa ¿Cuál es la diferencia entonces entre una persona que, producto de sus malestares físicos, psicológicos y adicciones, decide no salir de su habitación y que, además, los padres conscientes de las dificultades emocionales por las que su hijo atraviesa, deciden ayudarlo y un *hikikomori* japonés? Si bien su estilo de aislamiento es similar al de un *hikikomori*, éste no se encierra por las múltiples connotaciones que el fracaso acarrea consigo, sino que simplemente es una persona con un trastorno, noción que desde el vamos, hemos dicho no explica la conducta de aislamiento en el *hikikomori* (Saito, 1998). Además, en el caso del Dr. Ovejero, los padres fueron quienes buscaron para él la ayuda psicológica, algo que debido a la connotación tan negativa que el *hikikomori* tiene en Japón, es poco común, resultando así en la principal causa de la prevalencia del fenómeno, no así en ninguno de los presuntos dos casos de *hikikomori* en España.

En los primeros intentos por entender al *hikikomori*, se realizó un estudio de un supuesto caso en Omán, al sur del Medio Oriente, en el que debido a las dificultades de mantener el estilo de vida que su cultura le exigía, el joven omaní decide encerrarse en su habitación y vivir navegando en Internet (Sakamoto, Martin, Kumano, Kuboki, y Al-Adawi, 2005). Sakamoto y colaboradores argumentan que el *hikikomori* podría más bien ser un síndrome de reacción cultural (Yap, 1967),

es decir, una postura o conducta que se toma ante un ambiente sociocultural adverso, pues observa un patrón de comportamiento similar a pesar de la gran distancia cultural entre Japón y el mundo musulmán. Sin embargo, hay una diferencia importante en esta denominación, si consideramos la connotación que el *hikikomori* tiene en Japón (connotación que además es co-constituyente del fenómeno), el omaní no tiene las mismas representaciones mentales que producen un aislamiento a partir de las mismas, razón por la cual podemos entender las alarmantes estadísticas japonesas y el caso de un rebelde en Omán. Aunado a esto, la gran diferencia entre un síndrome de reacción cultural y uno de filiación cultural reside en que el segundo es percibido de manera muy negativa por la sociedad.

De nuevo en España aparece un síndrome de reacción cultural muy interesante: el de los tumbados en el siglo XX. Los tumbados eran personas que, voluntariamente, decidían permanecer en sus domicilios, recostarse en sus camas y no levantarse más de ella salvo para ir al baño, la mayoría de las veces eran personas con vidas humildes que vivían en el campo (Andrada, 2007). El fenómeno de los tumbados representaba admiración por parte del pueblo español, pues tenía la connotación de rebeldía ante el gobierno fascista de Franco ¿podemos pensar entonces que la decisión de no trabajar ni salir de la cama en Japón como forma de protesta resultaría digna de alabanza si consideramos el incumplimiento del deber que subyace en dicha conducta, más aún, la rebeldía en sí? La misma Andrada llega a la conclusión de que la connotación entre el *hikikomori* y “Los Tumbados” son la clave para distinguirlos como fenómenos diferentes.

Poniéndolo en mi propia perspectiva como mexicano, no es que un estudiante de mi país no se avergüence de haber fracasado en la escuela o en el trabajo, sino que las representaciones mentales de éste, la moralidad de nuestra cultura y la ausencia de una estructura como *amae* dificultarán que su respuesta sea volverse *hikikomori*, pues de no ser admitido en una buena universidad, éste podrá

intentarlo cuantas veces sea necesario dado que los padres lo apoyen, y si no, probablemente éstos lo insten a buscar un empleo.

Lo anteriormente expuesto no pretende argumentar que todas las personas que se ven expuestas a estas situaciones sean *hikikomori*, ya que hay millones de japoneses que día a día se enfrentan a éstas y sin embargo no deciden aislarse de la sociedad; pero en la cualidad de ser humanos, existen quienes sí son especialmente susceptibles a éstas, dando origen al fenómeno. Lo que trato de argumentar es que es debido a la connotación del fenómeno y su co-constitución en la cultura y la mente de los japoneses dota de significados que impactan de manera directa a la cultura japonesa, construyendo narrativas a partir de ellas, narrativas que devienen en el proceso de construcción cultural y generan nuevas directrices de las representaciones mentales. En otras palabras, esto no es un *checklist* para volverse *hikikomori*, sino el mundo intencional en el que Japón para los japoneses se encuentra construido

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo, hemos utilizado la psicología cultural de Shweder como un lente para poder mirar a la cultura japonesa y las múltiples transformaciones de la sociedad a lo largo de casi dos siglos, examinando las relaciones entre la cultura y la mente de quienes se encuentran inmersos en ella con el fin de tratar de pensar al *hikikomori* como un fenómeno social que aflige al menos a más de un millón de personas en Japón. Es precisamente por el sufrimiento y la urgencia de atención que tanto éstos como sus familias necesitan, que la comprensión de lo que implica el fenómeno es fundamental, por lo que considerarlo como síndrome de filiación cultural pudiera servir como directriz de los esfuerzos de atención a este problema, consideración a la que concluyo.

Otra de las ventajas de ver al *hikikomori* como un síndrome de filiación cultural, es que se evitaría la distorsión del fenómeno cuando se intenten observar casos fuera del País del sol naciente, ya que dichas prácticas resultan en la banalización de la seriedad que el *hikikomori* implica para la cultura japonesa, y sobre todo, las causas del fenómeno mismo, a lo que considero que, si entendemos las causas del problema, entonces podemos saber de qué manera intervenir en el proceso de resignificación cultural y así, aliviar un poco este problema desde la misma sociedad japonesa.

Aquí es donde la psicología cultural de Shweder juega un papel determinante, pues las culturas no son monolíticas, sino que hay muchas, y por ende, aunque las acciones parezcan similares entre diferentes sociedades, éstas no significan lo mismo necesariamente, no existe tal cosa como una denotación carente de connotación, entender que lo que subyace en una cultura no es ruido de fondo que pueda ser omitido o adaptado a un símil en otra cultura, sino que representan en sí mismas un mundo objetivo en el que diferentes representaciones mentales y voluntades conviven

e incluso compiten entre sí. En este sentido, la cultura japonesa cuenta con las propias, y en este mar de significados surge el *hikikomori* como una construcción cultural.

Si podemos observar de dónde, cómo y el porqué del *hikikomori*, también podemos promover el adecuado tratamiento de aquellos que han sido diagnosticados como tales fuera de Japón, pues muchos casos de agorafobia, depresión, o adicciones que obligan a quienes las viven a ser reclusos en sus domicilios han sido también erróneamente etiquetados, dejándolos en completa duda sobre lo que realmente padecen, y en su proceso, malentendiendo las particularidades que realmente constituyen al síndrome.

Abandonar la escuela, el trabajo, los amigos y a veces hasta la familia para vivir una existencia solitaria no representa lo mismo en Japón que en cualquier otra parte del mundo. Como hemos visto en el caso del País del sol naciente, las consecuencias del fracaso a veces son imperdonables, en una sociedad fuertemente basada en deberes donde las segundas oportunidades son escasas, especialmente para los *hikikomori*, renunciar a la vida social puede llegar a implicar incluso la renuncia a *ser*. Inclusive pensarlo en términos de no existir para la sociedad resulta una gran incomodidad, pues ellos existen, y se da cuenta de ello cuando hay una boca más que alimentar. En este limbo en el que viven los *hikikomori* nace una pregunta que aún está por ser atendida ¿Quiénes, entonces, cuando ya no estén los padres, alimentarán al *hikikomori* que lleva décadas aislado? ¿Podrá salir a buscar trabajo para así sobrevivir? Y, aún si sus habilidades sociales no estuvieran lo suficientemente mermadas para poder desempeñarse en un trabajo ¿Podrá la sociedad japonesa perdonarlos y darles un lugar en la sociedad productiva? ¿Qué va a pasar cuando *el problema del 2030* deje de ser una especulación? Finalmente ¿Qué necesita Japón para aceptar a sus *hikikomori*? La sola premisa de aceptarlo ya representa una interrogante por sí sola, pues

considerando la moralidad basada en deberes en una sociedad que promueve el individualismo, expresa desde el vamos la postura social ante este fenómeno.

Sin embargo, los *hikikomori* son personas que sufren de una gran vergüenza tanto personal como social, algunos de ellos no consiguen salir de su encierro, y quienes lo logran, difícilmente pueden vivir una vida libre de prejuicios, en la que la sociedad constantemente demande explicaciones por sus “años perdidos”, razón por la cual los investigadores del tema tendrían que abordar todas sus implicaciones, desde el individuo hasta la familia, desde la cultura hasta la sociedad, así como la comprensión de lo que el fenómeno trae consigo antes, durante, y después del aislamiento. Y creo que este trabajo permitiría enfocar los esfuerzos en ello.

A fin de cuentas, cuál es el objetivo de la psicología sino aliviar aquel dolor que no nace de un golpe o una herida, sino uno más profundo que exige comprensión, antes que nada, entender algo que no pertenece a nuestro contexto exige la capacidad de mirarse a través de los ojos de otros para entender las grandes diferencias que existen entre nuestras concepciones del mundo, mundo físico que a pesar de las diferencias, compartimos como especie.

Por último, en lo personal, este trabajo es una carta de amor a la sociedad japonesa, la cual a través de su fascinante manera de concebir el mundo me ha dotado de un sentido de ser en lo que a lo profesional se refiere, la fascinación por explorar cómo en un mismo mundo pueden surgir tantas interpretaciones de elementos intrínsecos a la vida misma, interpretaciones que en sí mismas, se convierten en una realidad.



## BIBLIOGRAFÍA

- Allison, A. (2000). *Permitted and Prohibited Desires: Mothers, Comics, and Censorship in Japan*. Berkeley: University of California Press.
- Allison, A. (2006). *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Allison, A. (2013). *Precarious Japan*. Duke University Press.
- American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Fourth..
- Andrada, E. (2007). Literatura y realidad: estudio comparativo la mirada social sobre los *hikikomori* y los tumbados. *Bulletin of the Faculty of Foreign Studies, No. 42*, Sophia University.
- Beasley, W. G. (1976). *The Meiji Restoration*. Stanford University Press.
- Beasley, W. G. (1987). *Japanese Imperialism, 1895-1945*. Oxford: Clarendon Press.
- Beauchamp, E.R. (1992). *Japanese and U.S. education compared*. Phi Delta Kappa Educational Foundation.
- Befu, H. (1986). The social and cultural background of child development in Japan and in the United States. *Child development and education in Japan*.
- Benedict, R. (1946). *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese culture*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Bix, H. (2015). Showa History, Rising Nationalism, and the Abe Government. *The Asia Pacific Journal. Japan Focus. Volume 13, Issue 2, N. 4*.

- Bossy, S. (2000). Report on the field: Academic Pressure and Impact on Japanese Students.
- Breen, J., y Teeuwen, M. (2000). *Shintô* in History. Ways of the *Kami*. Curzon Press.
- Cabinet Office, Government of Japan. (2010). Research on young people's consciousness: Survey on *Hikikomori*.  
Recuperado de: [http://www8.cao.go.jp/youth/kenkyu/hikikomori/pdf\\_index.html](http://www8.cao.go.jp/youth/kenkyu/hikikomori/pdf_index.html)
- Chen, J., Choi, Y., Mori, K., Sawada, Y., y Sugano, S. (2012). Recession, Unemployment, and Suicide in Japan. *Japan labor review*. - Vol. 9.2012, 2, p. 75-92
- Correy, E. (2012). Hikikomori. University of Colorado Boulders.
- D'Andrade (1984). Cultural meaning systems. En Shweder, R. A., y Robert, A. (1984). Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. New York: Cambridge University Press.
- Davies, R.J. y Ikeno. O. (2002) The Japanese mind: Understanding contemporary Japanese culture. Massachusetts: Tuttle Publishing.
- Doi, T. (1973). The Anatomy of Dependence: The key analysis of Japanese behavior. Kadansha.
- Dworkin, R. (1977). Taking rights seriously. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dziesinski, M. (2003). Hikikomori: Investigations into the phenomenon of acute social withdrawal in contemporary Japan. University of Hawai'i Manoa.
- Edelman, L. (2004). No Future: Queer Theory and Death Drive. Durham, NC: Duke University Press.
- Evans, M. (2014). Shinto: An Experience of Being at Home in the World with Nature and with Others. *Masters Theses & Specialist Projects. Paper 1343*. Western Kentucky University.

- Feifer, G. (2001). *The Battle of Okinawa: the blood and the bomb*. Guilford, CT: Lyons Press.
- Forsberg, J. (2012). *Hikikomori in Contemporary Japan: A Perspective of Amae*. Stockholms Universitet Institutionen för orientaliska språk,
- Frost, P. (1999). *Examination Hell. Windows on Japanese Education*. Editado por Beauchamp, E. *Contributions to the Study of Education, Núm 43*. Greenwood Press.
- García-Campayo J., Alda M., Sobradie, N. y Sanz B., (2007) A case report of hikikomori in Spain. *Medicina Clínica* 129(8):318-9.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books Classics. 1º edición.
- Gordon, A. (2003). *A Modern History of Japan*. New York: Oxford University Press.
- Guarnaccia, P. J., y Rogler, L. H. (1999). *Research on Culture-Bound Syndromes: New Directions*. *American Journal of Psychiatry* 156:1322–1327.
- Hardacre, H. (2004). Religion and civil society in contemporary japan. *Japanese journal of religious studies*, 31/2: p. 389-415. Nanzan institute for religion and culture.
- Harootunian, H. D. (1989). “Visible Discourses/Invisible Ideologies.” *Postmodernism and Japan*: 63-92.
- Hashimoto, A., y Traphagan, J. (2008). *Changing Japanese Families. Imagined families, lived families*. University of New York Press.
- Higuchi, Y. (1994). *Daigaku kyouiku to shotoku bunpai*. [Educación Universitaria y distribución de salarios]. En Ishikawa, T. (1994). *Nihon no shotoku to tomi no bunpai* [Distribución de salarios y riquezas en Japón]: p. 245-278. Tokyo University Press.

Hoffman, M. (2011). Nonprofits in Japan help 'shut-ins' get out into the open. *The Japan times*.

Recuperado de:

<http://www.japantimes.co.jp/news/2011/10/09/national/media-national/nonprofits-in-japan-help-shut-ins-get-out-into-the-open/#.VuHP1PnhCUI>

Inui, A., y Kojima, Y. (2012). Identity and the Transition from School to Work in Late Modern Japan: strong agency or supportive communality? *Research in Comparative and International Education*. Vol. 7 Núm 4, 2012.

Kaneko, S. (2006). Japan's 'Socially Withdrawn Youths' and Time Constraints in Japanese Society. *Time and Society* 15: p. 233–249.

Kato, T. A., Tateno M, Shinfuku, N., Fujisawa, D., Teo A. R., Sartorius, N., Akiyama, T., Ishida, T., Choi, T. Y., Balhara, Y. P., Matsumoto, R, Umene-Nakano, W, Fujimura, Y., Wand, A., Chang, J. P., Chang, R. Y., Shadloo, B., Ahmed, H. U., Lerthattasilp, T. y Kanba, S. (2011). Does the 'hikikomori' syndrome of social withdrawal exist outside Japan? A preliminary international investigation. *Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol* 47: p. 1061–1075.

Katsumata, M. (2012). *Hikikomori*: A qualitative study on social withdrawal of Japanese adolescents. *Assumption Journals*: Vol. 3, Núm 11: p. 127-142.

Kawai, K. (1951). American influence on Japanese thinking. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol. 278, 1951: p. 23-33.

Kawakami, K., Miyake, Y., y Tatemori, H. (2003). Guidelines for the public health intervention on hikikomori related issues, focusing on teenager and young adults. *Journal of the Organization of Japanese Mental Hospitals*, 20: p. 84-96.

- Kimoto, K. (2008). Gender, Family, Class. *The Family Within Flexible Labor*, editado por Funabashi Keiko and Miyamoto Michiko: p. 33–54. Minerubua shoten.
- Kleinman, A. (1986). Social Origins of Distress and Disease: Depression, Neurasthenia and Pain in Modern China. New Haven, Conn, Yale University Press.
- Kleinman, A. (1988). Rethinking psychiatry: from cultural category to personal experience. New York, Free press.
- Kondo, N. (2003). On the background and prolongation of social withdrawal in adolescence. *Clinical Psychiatry*, 1.45(3): p. 235-240.
- Kuroda, T. (1981). Shinto in the History of Japanese Religion. *Journal of Japanese Studies* 7, no. 1: p. 1-21.
- Kurosawa, A. (2011). Autobiografía (o algo parecido). Editorial Fundamentos.
- Kyodo News. (2000). Police search the home of boy in bus hijacking. *The Japan Times*, 7 Mayo de 2000. Recuperado de:  
<https://www.japantimes.co.jp/news/2000/05/07/national/police-search-the-home-of-boy-in-bus-hijacking/#.We-qP2iCzIW>
- Lee, M. y Larson, R. (2003). Korean adolescents' "Examinations Hell" and their use of free time. *New Dir Child Adolesc Dev*. 2003 Spring;(99): p. 9-21.
- Lummis, D. (2007). Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture. *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*. Vol. 5. Issue 7.

- Mie, A. (2014). Surrender had lasting impact on many Japanese after war's end. Capitulation to Allied Powers came as a profound shock. *The Japan Times*. Ago, 2014. Recuperado de: <https://www.japantimes.co.jp/news/2014/08/14/national/history/surrender-lasting-impact-many-japanese-wars-end/>
- Miyamoto, T. (2008). *Jiyū e no toi #2: Shakai hoshō—sekyuritē no kōzō tankan*. [Preguntas de libertad #2: Seguridad social]. Iwanami shoten.
- Miyazaki, H. (2010). The Temporality of No Hope. *Ethnographies of Neoliberalism*, editado por Carol Greenhouse: p. 238–266. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Most Influential Wartime Speeches No. 4 Emperor Hirohito 1945 (2010). RealClearWorld.
- Murase, T. (1982). Sunao: A Central Value in Japanese Psychotherapy. *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*: p. 317-332.
- Muto, S. (2001). The concept of hikikomori and its psychology. *L'espirit D'aujourd'hui* 403: p. 35-45.
- Mutter, J. (2004). Japanese society and the 1931 Invasion of Manchuria. *The Atlas: UBC Undergraduate Journal of World History*.
- Nabeta, Y. (2003). Social withdrawal and abortive-types of neurosis: Especially on social phobia and obsessive-compulsive disorder. *Clinical Psychiatry*, 45: p. 230-234.
- Ohashi, N. (2008). Exploring the psychic roots of hikikomori in Japan. Pacifica Graduate University.

- Oliveras, M. y Bartomeu, J. (2006). Género y deconstrucción del sintoísmo. *Universitat Autònoma de Barcelona. Capítulo 57*. Recuperado de: <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap1/ceiap/capitulos/capitulo57.pdf>
- Ono, H. (2005). Does examination hell pay off? A cost-benefit analysis of “ronin” and college education in Japan. *SSE/EFI Working Paper Series in Economics and Finance No. 346*.
- Ovejero S., Caro-Cañizares I., León-Martínez V. y Baca-García E. (2013) “Prolonged social withdrawal disorder: A hikikomori case in Spain. *International Journal of Social Psychiatry*: p. 1–4. DOI: 10.1177/0020764013504560isp.sagepub.com
- Prasol, A. (2010). Modern Japan: Origins of the Mind. *Japanese Traditions and Approaches to Contemporary Life*. Singapore: Stallion Press.
- Rees, P. (2002) Japan: The Missing Million, BBC News, Publicado el 20 de noviembre de 2002. Recuperado de: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/correspondent/2334893.stm>
- Roh, S. (2012). Hikikomori and Internet addiction in Korea. *1<sup>st</sup> International Workshop on Internet Addiction*. Recuperado de: [http://www.kurihama-med.jp/tiar/pdf/20120330\\_no1\\_workshop\\_report3.pdf](http://www.kurihama-med.jp/tiar/pdf/20120330_no1_workshop_report3.pdf)
- Sabata, T. (1964). *Nihon wo minasou*. [Mirando de nuevo a Japón]. Koudansha.
- Saitō, T. (1998, 2012) *Social Withdrawal: Adolescence without End*. University of Minnesota Press.
- Sakamoto, N., Martin, R. G., Kumano, H., Kuboki, T., y Al-Adawi, S. (2005). Hikikomori, is it a Culture-Reactive or Culture-Bound Syndrome? Nidotherapy and a Clinical Vignette from

- Oman. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 35(2): p.191–198.  
<https://doi.org/10.2190/7WEQ-216D-TVNH-PQJ1>
- Sanderson, B. (2012). *El camino de los reyes*. Nova, Ediciones B.
- Scarr, S., y McCartney, K. (1983) How people make their own environments: A theory of genotype, environment effects. *Child development* 54: p. 424-435
- Schrijvers, P. (2002). *The GI war against Japan: American soldiers in Asia and the Pacific during World War II*. New York University Press.
- Serizawa, S. (2002). *Hikikomori to yu jounetsu*. [La pasión del hikikomori]. Kirara Press.
- Shibusawa, N. (2006). Women and Children First. *America's Geisha Ally: Reimagining the Japanese Enemy*, p. 13-53. Harvard University Press.
- Shimizu, M. (2003). On so-called “social withdrawal”. *Clinical Psychiatry*, 45: 230-234.
- Shweder, R. A. (1990). Cultural psychology -What is it? *Cultural psychology. Essays on comparative human development*. Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*. Harvard University Press.
- Shweder, R. A. (2003). *Why do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology*. Harvard University Press.
- Shweder, R. A. y Sullivan M. A., (1993). Cultural Psychology: Who needs it? *Annual Review of Psychology Vol. 44*: 497-523.



- Stip, E., Thibault, A., Beauchamp-Chatel, A., y Kisely, S. (2016). Internet Addiction, Hikikomori Syndrome, and the Prodromal Phase of Psychosis. *Frontiers in Psychiatry* 7:6. 10.3389/fpsyt.2016.00006
- Sugimoto, Y. (1999). Making Sense of *Nihonjinron*. *Sage Journals*.
- Sugita, Y. (2003). Pitfall or Panacea: The Irony of US Power in Occupied Japan, 1945–1952. *Rutledge*, 2003.
- Suicide Analysis Project team. (2008). *Tokyo: Suicide Prevention Measures Support Center Lifelink*. Citado en Otsuka, Y. y Horita, Y. (2013). Statistics on Suicide of Japanese Workers.
- Suwa, M. (2012). Hikikomori and Japanese Culture -Possible contributing factors of Hikikomori. Recuperado de: <https://www.semanticscholar.org/paper/Hikikomori-and-Japanese-Culture-Possible-Contribut-SUWA/974e269096ab67b6c05dc1fed952d0edefc3852b?tab=abstract>.
- Suwa, M., Suzuki, K. (2002) Psychopathological features of “primary social withdrawal”. *Psychiatria et Neurologia Japonica*, 104 (12): p.1228-1241.
- Tajan, N., Hamasaki, Y. y Pionnié-Dax, N. (2017). Hikikomori: The Japanese Cabinet Office’s 2016 survey of acute social withdrawal. *The Asia Pacific Journal*. Recuperado de: <http://apjif.org/2017/05/Tajan.html>
- Takada, M. (1999). Japan’s Economic Miracle: Underlying Factors and Strategies for the Growth. *IR* 163.

- Takeda, H. (2008). Structural Reform of the Family and the Neoliberalization of Everyday Life in Japan. *New Political Economy* 13, no. 2: p. 153–172.
- Takimoto, T. (2004, 2015). Welcome to the N.H.K. VIZ Media. Vol. 1-8.
- Teeuwen, M. (2002). From Jindo to Shinto: A Concept Takes Shape. *Japanese Journal of Religious Studies* 29, no. 3: p. 233-263.
- Teo, A. (2010). A new form of social withdrawal in Japan: a review of hikikomori. *Int J Soc Psychiatry*, 56(2): p. 178-185.
- Teo, A. y Gaw, A. (2010). Hikikomori, a japanese culture-bound syndrome of social withdrawal? A proposal for DSM-V. *J Nerv Ment Dis. Jun; 198(6)*: p.444-449.
- The Constitution of Japan. (1946). Recuperado de: [http://japan.kantei.go.jp/constitution\\_and\\_government\\_of\\_japan/constitution\\_e.html](http://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html)
- Trinidad, GJD. (2014). Honne and Tatemaie: Exploring the Two Sides of Japanese Society. *University of Iceland*. Recuperado de: <https://skemman.is/bitstream/1946/17171/1/ThesisH&T.pdf>
- Watanabe, K. (2001). *Hikikomori no tsuite ni* [Sobre el hikikomori]. *L'esprit d' Aaujourdhui* 403: p. 5.
- Watanabe, R., Furukawa, M., Nakamura, R., y Ogura, Y. (2006). Analysis of the socioeconomic difficulties affecting the suicide rate in Japan. *Discussion Paper no. 626*, Kyoto Institute of Economic Research.
- White, M. (1984). Japanese education: How do they do it? *Public Interest*, no. 76: p. 87-101
- Yamada, M. (2001). *Kazokutoiu risuku* [La familia como riesgo]. Keiso Shobō.

- Yamada, M. (2003). *Kibō kakusa shakai: “makegumi” no zetsubōkan ga Nihon o hikisaku* [Una Sociedad de esperanza diferencial: La desesperación de ser un “perdedor” está rompiendo Japón] Chikuma Shobō.
- Yamada, M., y Shirakawa, T. (2008). “*Konkatsu*” *jidai* [La era del “Mercado matrimonial”] *Discover*.
- Yap, P.M. (1967). Classification on the Culture Bound-Reactive Syndromes. *The Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrist. Vol 1, Issue 4*.
- Yoda, T. (2006). The Rise and Fall of Maternal Society: Gender, Labor, and Capital in Contemporary Japan. *Japan After Japan: Social and Cultural Life from the Recessionary 1990s to the Present*.
- Zielenziger, M. (2006). Shutting out the sun: How Japan created its own lost generation. New York: Man A. Tales.