



Universidad de Valladolid

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE HISTORIA SIMANCAS

TESIS DOCTORAL:

**EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES
EN LAS CULTURAS JAPONESA Y ESPAÑOLA**

Presentada por **Masako Kubo** para optar al grado de doctora por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:

Prof. José Luis Alonso Ponga

VALLADOLID, 2015

Agradecimientos

Mi sincero y profundo agradecimiento al director de este trabajo Prof. Dr. José Luis Alonso Ponga por su paciencia, apoyo, cercanía y comprensión.

A todos los profesores, que me han ofrecido su consejo y compartido su interés en este tema de investigación.

A los encuestadores que han contribuido generosamente en este trabajo.

A mis amigos que han comprendido mi situación y me han apoyado con su cariño.

A mis padres, quienes me permitieron venir a España y apoyaron mi vocación investigadora.

A mi familia que ha tenido que compartir esta experiencia renunciando a mucho tiempo de convivencia.

Sin todos estos ánimos recibidos, no hubiera visto el punto final.

De todo corazón, gracias a todos.

Salamanca, septiembre de 2015

Masako Kubo

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	iii
ÍNDICE DE CONTENIDOS	v
ÍNDICE DE TABLAS	ix
ÍNDICE DE FIGURAS	x
A MODO DE CONFESIÓN	xiii
PREFACIO	xv
CAPÍTULO I:	
OBJETO, OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y FUNDAMENTACIÓN	
TEÓRICA	1
1.1 Objeto.....	3
1.2 Objetivos	3
1.3 Metodología	5
1.3.1 Revisión bibliográfica	5
1.3.2 Etnografía.....	6
1.3.3 Encuesta	8
1.3.4 Método comparativo	8
1.4 Fundamentación teórica	10
1.4.1 Qué son las emociones	10
1.4.2 El término "emoción"	12
1.4.2.1 Lenguas indoeuropeas	13
1.4.2.2 Lenguas japónicas	15
1.4.3 Emoción o sentimientos	17
1.4.3.1 Cognición y percepción de las emociones o los sentimientos en una cultura	18
1.4.3.2 Emoción a través de la lingüística	23
1.4.3.3 La emoción representada en el arte	29
1.4.4 Enfoques	32
1.4.4.1 Fisiología y Biología	32
1.4.4.2 Filosofía.....	40
1.4.4.3 Historia	49
1.4.4.4 Sociología.....	50
1.4.4.5 Psicología	54
1.4.4.5.1 Tradición fisiológica.....	56
1.4.4.5.2 Tradición neurológica.....	56
1.4.4.5.3 Tradición psicodinámica.....	57
1.4.4.6 Antropología.....	59
1.4.4.6.1 Enfoque ritual (<i>Ritual aporoaches</i>)	62

1.4.4.6.2	Etnografía	65
1.4.4.7	Etología: Enfoque evolucionario de las emociones: Emociones en la adaptación humana	67
1.4.4.7.1	Respuestas adaptativas	67
1.4.4.7.2	Expresión	69
1.4.4.7.3	Comunicación emocional	69
1.4.4.7.4	Comportamiento	71
CAPÍTULO II:		
ETNOGRAFÍA DE RITOS DE PASO EN JAPÓN EN RELACIÓN CON LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES		
73		
2.1	Ritos de paso en Japón	75
2.2	Bautizo - <i>Hatsu miyamairi</i> 初宮参り, la primera visita al templo sintoísta ...	77
2.2.1	Creencia en la divinidad <i>Ubusunagami</i>	77
2.2.2	La visita.....	79
2.2.3	La comida.....	81
2.2.4	Regalos.....	82
2.2.5	Respeto temeroso.....	85
2.2.6	Relaciones entre las familias de los padres: <i>satogaeri</i> – Regreso a la casa natal para el part	86
2.3	Boda - <i>Kekkonshiki</i> 結婚式	87
2.3.1	Matrimonio	87
2.3.2	Tipo del matrimonio en Japón	88
2.3.3	El sistema legal de la familia japonesa: <i>ie seido</i> 家制度	92
2.3.4	Significado de la boda como ceremonia.....	95
2.3.5	Conceptos <i>Hare</i> y <i>Ke</i> ハレとケ	96
2.3.6	Ritual	97
2.3.7	Yernos y creencia <i>Ujigami</i>	99
2.3.8	Rituales de matrimonio en la actualidad.....	101
2.3.9	Actitud actual hacia el matrimonio.....	105
2.4	Funeral - <i>Sôshiki</i> 葬式.....	109
2.4.1	Concepto sobre muerte en Japón	109
2.4.2	Concepto de muerte en el sintoísmo y el budismo	110
2.4.3	El rito funerario	112
2.4.4	Cambios para el funeral y sus participantes	128
2.4.5	Actitud de los japoneses ante el dolor y la tristeza.....	131
CAPÍTULO III:		
ETNOGRAFÍA DE FIESTAS Y FESTIVALES EN JAPÓN EN RELACIÓN CON LA EXPRESIÓN DE LAS EMOCIONES		
135		
3.1	Año Nuevo 正月	137
3.1.1	Divinidad de Año Nuevo.....	137

3.1.2	Inicio de la preparación para el Año Nuevo <i>Shogatsu kotohajime</i> 正月 事始め	138
3.1.3	Decoración	140
3.1.4	<i>Mishôgatsu</i> 巳正月	145
3.1.5	Regalos de año nuevo y tarjetas de felicitación	145
3.1.6	Costumbres de Nochevieja y Año Nuevo	147
3.1.7	Periodo de Año Nuevo	149
3.1.8	La adaptación del calendario nuevo	150
3.1.9	Año Nuevo grande <i>Ooshôgatsu</i> 大正月 y Año Nuevo pequeño <i>Koshôgatsu</i> 小正月	151
3.1.10	Percepción a las divinidades	152
3.2	Festival <i>Hadaka Matsuri</i>	154
3.2.1	Orígenes e historia	156
3.2.2	Proceso ritual	158
3.2.3	Interpretación del festival <i>Hadaka matsuri</i>	160
3.3	Romería del Rocío	164
CAPÍTULO IV:		
ARTE FLAMENCO INTERPRETADO POR JAPONESES		173
4.1	Expresividad en la comunicación de los japoneses	175
4.2	¿Qué percibimos? Simpatía (親近感) por las semejanzas artística	178
4.3	Percepción acústica en los japoneses	180
4.4	Interpretación de la expresividad japonesa	182
CAPÍTULO V:		
ANÁLISIS CUANTITATIVO DE LA PERCEPCIÓN DE EMOCIONES EN ESPAÑA Y JAPÓN		183
5.1	Objetivo	185
5.2	Método	185
5.2.1	Instrumentos	185
5.2.2	Participantes	188
5.3	Resultados	189
5.3.1	Estudio 1: La percepción de los ritos y sus emociones	191
5.3.1.1.	Emociones identificadas por los informantes en los diferentes videos	191
5.3.1.2.	El Rocío ロシオ巡礼	196
5.3.1.3.	El Flamenco フラメンコと感情	197
5.3.1.4.	Semana Santa 聖週間	199
5.3.1.5.	Boda Japonesa 日本の結婚式	200
5.3.1.6.	Festival japonés 祭り	202
5.3.1.7.	El Rocío desde el punto de vista de un japonés	206
5.3.1.8.	El Rocío desde el punto de vista de un español	207

5.3.1.9.	La Semana Santa desde el punto de vista de un japonés.....	208
5.3.1.10	La Semana Santa desde el punto de vista de un español.....	209
5.3.1.11	Una boda japonesa vista por un japonés	210
5.3.1.12	Una boda japonesa vista por un español	211
5.3.1.13	Festival japonés vista por un japonés	212
5.3.1.14	Festival japonés vista por un español	213
5.3.1.15	El flamenco visto por un japonés	215
5.3.1.16	El flamenco visto por un español	216
5.3.2	Estudio 2: La socialización de las emociones	217
5.3.2.1	Percepción del rito de bautizo	218
5.3.2.2	Percepción del rito de la boda	221
5.3.2.3	Percepción del rito del funeral	223
5.3.2.4	Percepción del rito de la navidad para los españoles y año nuevo para los japoneses	225
5.3.2.5	Percepción del rito de la romería o peregrinación	227
CAPÍTULO VI:		
CONCLUSIONES		229
6.1	Expresividad	231
6.2	Diferencias en las características emocionales entre japoneses y españoles	232
6.3	Sintonía entre emisor y el receptor de emociones	238
6.4	Expresión artística e interpretación	239
6.5	Solución para las emociones no expresadas	239
6.5.1	Liberación de las emociones	239
6.5.2	Expresión vicaria	240
6.5.3	Educación emocional para una mutua comprensión	241
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS		243

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de El Rocío por parte de españoles y japoneses...	196
Tabla 2. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de El Flamenco por parte de españoles y japoneses	198
Tabla 3. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de la Semana Santa por parte de españoles y japoneses.....	199
Tabla 4. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de la boda japonesa por parte de españoles y japoneses.....	200
Tabla 5. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video del festival japonés por parte de españoles y japoneses.....	202
Tabla 6. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito del bautizo por parte de japoneses y españoles.....	218
Tabla 7. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito de la boda por parte de japoneses y españoles	221
Tabla 8. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito del funeral por parte de japoneses y españoles	223
Tabla 9. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito de la navidad por parte de japoneses y españoles	225
Tabla 10. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito de la romería o peregrinación por parte de japoneses y españoles.....	227

ÍNDICE DE FIGURAS

PARTE TEÓRICA

Figura 1.	Mapa de los estados de conciencia	35
Figura 2.	Tabla de categorías de “las cuatro cuestiones de Tinbergen”	39
Figura 3.	“Core affect” por Russell (2003)	58
Figura 4.	“Primera visita al templo sintoísta”. Kawahara Keiga, N° de registro 360-4279	80
Figura 5.	El <i>noshi</i>	80
Figura 6.	La forma tradicional de regalar	85
Figura 7.	Tasas indicativas del desencadenante del matrimonio.....	106
Figura 8.	Altar doméstico	111
Figura 9.	“La muerte”	114
Figura 10.	Decoración alrededor de la cama	115
Figura 11.	“Purificando el cuerpo muerto”. Kawahara, Keiga, National Museum of Ethnology, Leiden, N°. de registro: 1-4481-16	117
Figura 12.	Mortaja	118
Figura 13.	Tasa de cremación (1950-2010).....	125
Figura 14.	Procesión fúnebre en 1925. Foto sacada por Teijirô Ishii 石井悌次郎.	130
Figura 15.	Altar para el funeral	131
Figura 16.	Escenario de la limpieza de una casa de comerciantes en la obra Tôtô Saijiki sanjyûhachi 『東都歳事記三十八』〈商家の煤払い〉. En Saitô, Y. 齊藤幸成(月岑). (Ed.). (1838). 東都歳時記 四卷付録一卷	139
Figura 17.	Derecha: otro escenario de limpieza. Izquierda: elaboración de pasteles en la era Edo.江戸時代の煤払いと餅つき en Yoneyamadô. 米山堂稀書複製会 (Ed.). (1922). <i>Tenna Chôkyû Shiki Asobi</i> 『天和長久四季あそび』 (Obra original publicada en 1681-1684).....	140
Figura 18.	<i>Shimenawa</i> en la entrada de casa	141
Figura 19.	<i>Kagami mochi</i>	142
Figura 20.	Elaboración de pasteles de arroz en bosquejos de rituales y costumbres japoneses (1867)	143
Figura 21.	Una sala típica donde colocan las ofrendas	148
Figura 22.	Momento de que se arrojan los talismanes	161
Figura 23.	Hdad. de Sanlúcar pasando frente a la escuela de su pueblo	165
Figura 24.	Párrocos dando un salve a la Virgen.....	169
Figura 25.	Rociera llorando al salir de llevar a la Virgen y abrazando a su familia	171
Figura 26.	Rocieros llorando y abrazándose con profunda emoción	171

PARTE EMPÍRICA

Figura 1. Intensidad del desprecio suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	191
Figura 2. Intensidad del disgusto suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	192
Figura 3. Intensidad del enfado suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	193
Figura 4. Intensidad de la felicidad suscitada por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	193
Figura 5. Intensidad de la sorpresa suscitada por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	194
Figura 6. Intensidad del temor suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	195
Figura 7. Intensidad de la tristeza suscitada por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes	195
Figura 8. Emociones suscitadas por el video de El Rocío	197
Figura 9. Emociones suscitadas por el video de El Flamenco	198
Figura 10. Emociones suscitadas por el video de la Semana Santa.....	200
Figura 11. Emociones suscitadas por el video de la boda japonesa	201
Figura 12. Emociones suscitadas por el video del festival japonés	203
Figura 13. Puntuaciones promedio de emociones suscitadas por los videos en españoles y japoneses	204
Figura 14. Emociones suscitadas por todos los videos, ordenadas de mayor (1) a menor (35) intensidad.....	205
Figura 15. Diferencias destacadas en la percepción del rito del bautizo	220

A MODO DE CONFESIÓN

Desde el inicio y durante todo este estudio sobre las emociones me he encontrado en medio de una marea, ante un inmenso mar de conocimiento. Esta marea me llevó a continentes desconocidos, a islas donde me parecía innecesario parar a explorar. Me hizo respirar aires desconocidos, y me hizo navegar en olas de todos los tipos con brisa, con tormentas, con tsunamis, y con todo lo que puede ocurrir en el planeta.

Sin embargo, ahora, al final de esta navegación, he entendido que todos estos componentes, en su ciclo, evolucionando y colocándose en orden, los continentes constituyen una unidad, ya que el planeta formando parte del universo, da significado al formar parte del todo. Como el hombre, foco de estudios antropológicos, igualmente tiene su trayectoria a lo largo de una historia inmensa, adaptándose y evolucionando como miembro de este planeta.

Esta tesis está hecha con todas las experiencias y todos los sensores, tanto directos como indirectos. Toda la trayectoria tenía significado para esta exploradora en su contexto, para poder darse cuenta de que todo el esfuerzo era necesario.

PREFACIO

Sería incluso difícil para mí dar a entender por qué me interesa tanto la transculturalidad emocional que quiero analizar en esta tesis, si no describo el trasfondo cultural sobre el que transitan mis experiencias y pensamientos. Nací en Kobe, una ciudad con montaña y puerto, que era entrada de *seiyô bunka* 西洋文化 la cultura extranjera. Esta ciudad ha tenido y conserva asentamientos extranjeros, como el barrio chino, y también muchas influencias tales como, música jazz, pastelería y cocina lo cual crea un ambiente de fusión entre lo japonés y lo extranjero.

Mi casa era un templo budista situado en medio de las montañas donde aún hoy día es difícil el acceso. Soy hija de un monje, y mi abuelo paterno también fue monje. Mi abuela paterna fue hija del templo, el tío de mi madre fue un monje prominente, y mi tío materno se casó con la hija de un monje del singular templo de Saidaiji, en la prefectura de Okayama.

Mi abuela dirigía un albergue juvenil. Al estar en un lugar en medio de la naturaleza y ofreciendo un alojamiento tradicional y económico, de vez en cuando venían los turistas extranjeros. Quizás este ambiente internacional me motivó a estudiar inglés para poder atender el teléfono y poderme comunicar. Y lo cierto es que, con el tiempo, me fui manejando cada vez mejor con el inglés de manera que mi familia me pedía me implicara cada vez más, puesto que los extranjeros venían totalmente desorientados respecto a nuestra cultura. Eso me hacía repensar las tradiciones y los estilos peculiares de la vida cotidiana en Japón y a la vez abría mi curiosidad por los relatos culturales que aportaban los extranjeros en sus informaciones. Esta apertura hacia otros mundos estimuló mi interés por cursar

estudios hispánicos, precisamente un reto para ampliar el contraste intercultural más allá de lo inglés con un idioma cuyo motivo inicial fue que el español era una lengua de difusión ampliamente extendida en diversos países. Al tomar esta decisión, aún no conocía la cultura hispánica, limitándose mi conocimiento a la histórica convivencia de las religiones cristiana, judía e islámica en España.

Con estas inquietudes culturales entré en la Universidad de Estudios Extranjeros de Kioto. Por aquel entonces aprender español y adquirir conocimientos sobre la cultura española abarcaba todos los aspectos de la historia y la vida social. Sin embargo, en el tercer año académico fui seleccionada para una beca de intercambio cuyo destino era la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue entonces, en el año 1998, cuando pisé por primera vez tierra ibérica, con la ilusión de profundizar en la cultura hispánica e introducirme en los vericuetos semánticos. Antes de esta estancia en España, no había vivido en ninguna parte fuera de Japón. Viajar y vivir son experiencias muy distintas de manera que establecerme en España, con 21 años, se convirtió en un año lleno de acontecimientos satisfactorios, a veces difíciles, aunque todos ellos abrieron mi sensibilidad hacia el contraste intercultural. Aquel año no sólo estudié sino que aproveché para relacionarme con gente de varias nacionalidades y asistir a clases de baile flamenco. Ya desde Japón tenía especial interés por esta danza, sin duda por su ritmo, sus melodías, los zapateados pero sobre todo por constituir una expresión emocional que popularmente llamaríamos pasión. A partir de ahí viajé por casi toda la península llegando incluso a participar en la Romería del Rocío. Metiéndome dentro de la masa humana, notaba cada vez más el entusiasmo y las emociones de la gente. Y no eran católicos todos los participantes que estaban ahí, ni eran rocieros, pero el impacto emocional hace que muchos se convierten en rocieros o al menos se adapten a las costumbres “rocieras”. Yo misma

he llegado a sentir el contagio de las emociones al estar entre tanta gente profundamente implicada en devociones y rituales y de hecho me ha convertido en rociera, acudiendo varios años a El Rocío en Huelva.

La otra cara de mi estancia, la parte dura, fue la frustración en los estudios, en la comunicación, y los choques de costumbres. No podía competir con la misma facilidad y rapidez que tienen los compañeros occidentales para aprender español y adaptarse a la vida española, y no es mucho decir que la capacidad perceptiva y emocional de mi cerebro experimentó ciertos límites. Recuerdo haber encontrado un mundo nuevo, desde las costumbres al estilo de vida general de los españoles. Mi mayor dificultad fue la comunicación. Por causa del idioma por supuesto, pero era por algo más que el idioma. Mis primeras impresiones siguen siendo mis mayores dificultades actuales: por qué hablan tan alto, por qué no sienten vergüenza al hablar en medio de la gente, por qué pitan tanto los coches, por qué gesticulan tanto y se tocan tanto las personas, entre muchas otras. Noté que, para que me pudieran entender en español, tenía que expresar todos los detalles junto a una expresión no verbal clara. Ante determinadas situaciones, no era capaz de reaccionar sociolingüísticamente de forma adecuada si se debía comunicar todo. En definitiva, es muy difícil para un japonés este modo de comunicación y poder expresar sus sentimientos.

A mi regreso a Japón, noté sorprendentemente que estaba un poco fuera de las prácticas sociolingüísticas de la sociedad japonesa, expresando demasiado y quizás pensando de otra forma. Me doy cuenta también de que a la hora de hablar español, aunque sigo siendo japonesa, adopto la actitud, gesticulación y forma de pensar españolas, mientras que cuando hablo en japonés, vuelvo a recuperar las equivalentes formas de expresión japonesas.

Mi experiencia docente me reafirmó en mi interés científico por las diferencias en la expresividad entre japoneses y españoles. He dado clases de japonés desde 2002 en las Universidades de Valladolid y de Salamanca a occidentales, y clases de español a japoneses en universidades de Japón durante el año 2004. Al tener que explicar cómo es la cultura, la lengua, y las costumbres japonesas, empecé a comprender esos estilos desde el punto de vista de los españoles.

En resumen, se ha despertado en mí, a través de mi experiencia vivida entre España y Japón, el interés científico por el tema de las emociones transculturalmente entendidas.

CAPÍTULO I: OBJETO, OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

CAPÍTULO I: OBJETO, OBJETIVOS, METODOLOGÍA Y FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

1.1 Objeto

A lo largo del trabajo de campo esta investigación se propone aclarar cómo sentimos y expresamos las emociones en la sociedad japonesa. Es difícil poder analizar y explicar estas emociones si no se contrastan con otras formas de emotividad por lo que esta tesis enfoca la expresividad japonesa en comparación con la española, de gran intensidad en fiestas y rituales. Así, pues, esta investigación se orienta a comparar las formas expresivas de la emoción que muestran los japoneses en las que destacan la timidez, la armonía y la suavidad así como la ocultación o interiorización de las mismas frente a contextos expresivos de la cultura española tales como, bailar, cantar, gritar, llorar y reír, enfurecerse y gritar en momentos de clímax o producir un silencio colectivo repentino. Ciertamente, la mayoría de los japoneses tendrían dificultades para entender la expresividad de la cultura española y aún más reaccionar adecuadamente si se presentan de forma inesperada. Aquellos japoneses que se han aculturado en Occidente, sobre todo los que han empezado a vivir fuera desde pequeños, han llegado a adquirir esas habilidades aunque si las utilizaran en la sociedad japonesa, serían muy mal vistos.

1.2 Objetivos

El objetivo principal de esta Tesis Doctoral consiste en analizar e intentar comprender la vinculación entre cultura y emoción en el ámbito japonés en relación con el español. Para ello, la investigación se dirige a manifestaciones culturales tales

como ritos o expresiones artísticas, que generan reacciones emocionales específicas del carácter japonés. Intentamos analizar las causas por las que los japoneses no expresan tanto sus emociones, partiendo de la hipótesis de trabajo de que japoneses y españoles perciben y expresan sus emociones de forma distinta, intentando precisar y comprender tales diferencias. Nos interesa conocer por qué la cultura nos hace reaccionar de manera distinta ante situaciones y condiciones semejantes, como podría ser el caso de la Romería del Rocío donde se presencian muchas emociones de gran intensidad

Las preguntas claves que tratan de marcar el hilo conductor de esta investigación son:

1. Frente a la expresividad emocional de los españoles, ¿muestran los japoneses menos emociones? ¿Todos expresamos los sentimientos de la misma forma? ¿Expresan los japoneses las emociones de una manera distinta, más limitada o interiorizada? ¿Por qué los japoneses interiorizamos las emociones y no podemos comunicarnos? ¿Por qué es distinta en cada cultura la manera de expresar el interior? Posiblemente, para poder contestar a estas preguntas, deberíamos antes responder a la cuestión central: ¿cómo la educación y la socialización influyen en la expresión de las emociones?

2. ¿Hay tendencia o preferencia a vivenciar ciertas emociones? Entendiendo las emociones como adaptaciones filogenéticas, ¿hasta qué punto la cultura modula su expresión consciente o inconscientemente? ¿Qué emociones son promovidas o alentadas (bien visto o mal visto) a través de la socialización y la educación en la sociedad japonesa y qué emociones son inhibidas?

3. ¿Ante situaciones idénticas perciben japoneses y españoles las mismas emociones? ¿Todo el mundo percibe y siente lo mismo ante un mismo acontecimiento vital? ¿Hay sintonía entre el emisor y el receptor de emociones?

4. ¿Hay una forma universal de expresar los sentimientos a través del arte o se trata de un fenómeno particular en cada cultura? Por ejemplo, ¿es capaz un japonés de interpretar el flamenco, a través del baile, igual que un español?

5. Dado que ahora vivimos en un mundo globalizado, donde tenemos que comunicarnos interculturalmente con frecuencia, ¿seremos capaces de lograr que las emociones no nos impidan la mutua comprensión?

En definitiva, esta investigación trata de centrarse en la emocionalidad intracultural y la emocionalidad transcultural, así como sus implicaciones mutuas. Partiendo, pues, del hecho que, aún siendo todos *Homo sapiens*, somos tan distintos en la expresión de nuestras emociones puesto que nuestras culturas influyen en generar diferencias, entender esos contrastes puede contribuir a facilitar la mutua comprensión en este mundo global y por consiguiente, una comunicación más fluida y solidaria.

1.3 Metodología

1.3.1 Revisión bibliográfica

Una exhaustiva revisión bibliográfica permitirá fundamentar el conocimiento sobre las emociones desde varios enfoques y perspectivas, para conocer el estado de la cuestión y poder tratar lo más holísticamente posible el tema de la emoción, enfocando especialmente al ámbito cultural japonés y español. Las fuentes bibliográficas se obtuvieron en primer lugar en las bibliotecas de varias facultades: Psicología, Sociología y Filología, asimismo en la biblioteca prefectural de Hyogo,

Japón. Asimismo, continuó una minuciosa búsqueda bibliográfica a través de las principales bases de datos disponibles.

Para un mayor entendimiento de las emociones en el contexto socio-cultural, se ve necesaria la comparación intercultural entre la cultura española y japonesa, teniendo en cuenta el contexto histórico.

1.3.2 Etnografía

Una etnografía de ritos de paso, fiesta y festivales, entre otras prácticas tradicionales de Japón nos pondrán en condiciones de familiarizarnos con momentos y situaciones importantes en la cultura japonesa, a través de las cuales se expresan las emociones. Por otra parte, hemos realizado una etnografía de la romería del Rocío en España, así como del arte flamenco.

Un capítulo central de esta tesis consiste en la etnografía de los ritos de paso en Japón, fundamentalmente la primera visita al templo equivalente al bautismo, la boda y el funeral. Estas etnografías se basan en mis experiencias privilegiadas de participar y observar estos rituales desde mi niñez, dado que me he criado en un templo budista Mudô-ji de la rama Shingon, situado en el pueblo Fukuchi, perteneciente al distrito de Kobe, junto con el templo sintoísta Nyakuôji. Este templo fue fundado por Shôtokutaishi a principios del siglo VII d. C. He visto constantemente las ceremonias e incluso he servido en ellas. Igualmente participé tanto en bodas y banquetes de mi propia familia en 2000 y 2003, así como en el funeral de mis abuelos en 1984 y 1994.

En el apartado siguiente describo las emociones expresadas en las fiestas, es decir, Año Nuevo y uno de los festivales más extraordinarios de Japón, denominado *Hadaka Matsuri* (festival de hombres desnudos). Desde 1982, mantengo mi memoria acerca de mis vivencias en las celebraciones del Año Nuevo, en las que he

participado toda la vida menos los años en que no pude regresar a Japón. Mi observación y experiencia acerca del festival *Hadaka Matsuri*, se remonta al año 1984. En este festival celebrado en torno al templo Saidaiji, donde mi tío materno actualmente preside como monje principal, se nos facilitó un observatorio privilegiado, desde donde se tiran los palos del talismán y desde donde se ve la contienda.

Por último, para comprender la expresión de las emociones en el arte, la investigación continúa con el arte flamenco, desde la observación participante, como técnica privilegiada de obtención de información. Desde que empecé a practicar flamenco en 1997, mis ejercicios eran casi continuos con redes de gentes muy amplias, y con la valiosa experiencia de participar en representaciones públicas actuando en varios espectáculos de baile flamenco.

Todas estas experiencias como trabajo de campo y observación participante, las he simultaneado con mis estudios sobre Japón, enriqueciendo la investigación cualitativa, con la observación participante. Destaca en este trabajo el doble enfoque que consiste en ver Japón desde España, y España desde Japón, intentando que prevalezca la perspectiva *etic*, además de tener en cuenta el punto de vista *emic*.

Contrastaré elementos de la emoción observados en Japón con aspectos de la expresión emocional observada en las Romerías del Rocío, donde hice mis primeros trabajos de campo realizados durante los años 1999, 2002, 2003, 2004, 2005 y el traslado de cada 7 años en 2005. Intento a través de cada nueva descripción etnográfica, descubrir nuevos matices y sobre todo llegar a entender este rico y complejo fenómeno social.

1.3.3. Encuesta

Para establecer un estudio cuantitativo, se han elaborado dos encuestas para su aplicación online, una sobre el flamenco y sus emociones, y otra sobre ritos y emociones. En ambos casos se trata de unas encuestas que llevan incrustados varios videos que representan diferentes ritos y fiestas: Semana Santa, El Rocío, Boda Japonesa, Festival Japonés, Baile Flamenco. La tarea en todos los casos es valorar la intensidad con la que cada uno de los videos suscita diversas emociones. Cada aspecto es valorado en una escala de 1 a 10 puntos, siendo el 10 la máxima puntuación. Los datos han sido recogidos a lo largo del año 2014.

De modo complementario, se construyó un cuestionario de percepción de rituales religiosos. En este caso, se trata de valorar el grado en que diferentes rituales son considerados eventos públicos o privados. Por su parte, los rituales religiosos a evaluar fueron: bautizo, boda, funeral o entierro, navidad (para los españoles) y año nuevo (para los japoneses), y romería (para los españoles) y peregrinación (para los japoneses).

1.3.4 Método comparativo

Este trabajo se basa en una comparación hologéística o intercultural entre dos naciones: Japón y España, apoyándonos en las ventajas, bien argumentadas del método comparativo (González Echevarría, 1990). El método comparativo, aunque utilizado por primera vez en Antropología por E. B. Tylor (1889), dos mil años antes los griegos clásicos ya empleaban los aspectos básicos del método comparativo en sus trabajos de campo para investigar el origen de las culturas y posterior desarrollo (Nisbet, 1971, p. 95).

El método comparativo fue perfeccionándose a través de las aportaciones críticas de Radcliffe-Brown, Boas y Murdock. La obra "*Social Structure*" de Murdock (1949) supuso un gran avance en la investigación transcultural, empleando 250 sociedades de todo el mundo para probar sus hipótesis. Poco después McClelland y Friedman (1952), Whiting y Child (1953) y Whiting (1954) fueron refinando esta metodología comparativa al servicio de la investigación antropológica. Las apreciaciones de Holy (1987) en su *Comparative Anthropology* nos advierte sin embargo de los riesgos de la comparación transcultural, que cuando no define con claridad las variables analíticas, corre el riesgo de falta de rigor. En este sentido, Moore, S. F. (2005) nos advierte de los riesgos de comparar procesos que no son comparables. Pensamos que el ámbito de nuestra comparación, la expresión de las emociones en las culturas japonesa y española, es posible, dado que comparamos un mismo proceso, que aunque complejo, se puede analizar en ambas sociedades a través de la etnografía.

La investigación transcultural emplea los mismos métodos que la investigación intracultural, aunque la transcultural aborda problemas nuevos, consecuencia de las dificultades de comunicación y conocimientos previos sobre las diferentes culturas. El enfoque comparativo busca semejanzas interculturales y por lo tanto, establecer relaciones generales. La cultura se convierte así en la variable independiente utilizada para comprender los resultados de la variable dependiente, en nuestro caso, el comportamiento expresivo emocional humano. Asimismo, podemos conocer las diferencias en el comportamiento humano, en nuestro caso expresivo emocional, estudiando su variabilidad entre el ámbito japonés y español.

Apoyándome en la clasificación de las emociones de Plutchik (1980), trato de identificar las emociones expresadas a través de los ritos de paso y festivales tradicionales en Japón para compararlas con sus equivalentes expresadas en la romería del Rocío y el arte flamenco en España.

1.4 Fundamentación teórica

1.4.1 Qué son las emociones

La emoción es una fuente de energía y motivación para la acción. Todos los seres humanos disponemos de emociones como adaptaciones filogenéticas adquiridas a lo largo de la evolución humana, que experimentamos universalmente aunque moduladas dichas emociones por la cultura. En la psicología japonesa, la emoción expresa un sentimiento interior, que es consciente para uno mismo y visible por los demás (Matsumoto y Kudo, 1996). Sin embargo, el término “emoción”, según varios especialistas, se refiere a un fenómeno que es difícil de definir y analizar (Frijda, 2008, p. 68; Izard, 1993, p. 71; Lyons, 1993, p. 4; Parkinson, 1995, p. 8; Scherer, 1988a, p. 1-5; Stuss y Benson, 1983, p. 113-115), ya que afecta a distintos ámbitos, es subjetivo, e incluso en su verbalización pierde y estrecha parte de su contenido (Plutchik, 1984, p. 198). Posiblemente la complejidad de la información emocional está operando en parte inconscientemente (Barsalou, 1999; Clore et al., 2001).

Según Levenson (1994), conductualmente, las emociones sirven para establecer nuestra posición con respecto a nuestro entorno, y nos impulsan hacia ciertas personas, objetos, acciones, ideas y nos alejan de otros. Las emociones actúan también como depósito de influencias innatas y aprendidas, y poseen ciertas

características invariables y otras que muestran cierta variación entre individuos, grupos y culturas.

De acuerdo con Greenspan (1988), las emociones no pueden ser analizadas independientemente de la relación en la que se han generado, planteando que sin contexto no hay significado. Complementariamente Damasio (2001) defiende que la información tanto interna como externa al organismo, por si misma, no sirve a la función de razonar y tomar decisiones. El conocimiento necesario para razonar llega a la mente en forma de representaciones, de imágenes, siendo su manipulación lo que constituye la actividad de pensar. Las emociones se desencadenan después de un proceso evaluador del contenido mental (Damasio, 2001), es decir, la emoción se activa al pensar la información, o interpretarla y darle un significado (Lazarus y Lazarus, 2000; Schachter y Singer, 1962) como una cadena de estímulo - cognición/interpretación - emoción de reacciones que tienen un valor adaptativo para el individuo en el manejo de diversos tipos de crisis vitales o problemas de supervivencia (Plutchik, 1980, p. 208). Durkheim (1912/1982) hizo hincapié en la importancia de los sentimientos religiosos (*awe, respect, fear*, admiración, respeto, temor) para impartir una fuerza necesaria a otros miembros de la sociedad. Durkheim planteaba que la activación o la excitación dan sentido a la solidaridad, la seguridad y la fuerza a través de la identificación con una entidad social más amplia. Las emociones reemplazan en los seres humanos el mecanismo regulador que falta en el instinto. Sin emociones, los seres humanos no se comprometen con la suficiente constancia para cualquier patrón socio-moral en particular. Por lo tanto, las emociones no son simplemente biológicas, sino que tienen un valor de supervivencia social (Kemper, 1984, p. 373).

Así, entendemos la emoción como un factor necesario en la sociedad y

consiguientemente en la cultura (Hinton, 1999).

Se adopta en esta investigación un concepto multifactorial de emoción que subraya la multidimensionalidad del proceso emocional, teniendo en cuenta los fenómenos afectivos, fisiológicos, conductuales y cognitivos que lo determinan. Una definición de este tipo podría ser:

Un complejo conjunto e interacciones entre factores subjetivos y objetivos, mediadas por sistemas neuronales y hormonales que: (a) pueden dar lugar a experiencias efectivas como sentimientos de activación, agrado-desagrado; (b) generar procesos cognitivos tales como efectos perceptuales relevantes, valoraciones, y procesos de etiquetado; (c) generar ajustes fisiológicos y (d) dar lugar a una conducta que es frecuentemente, pero no siempre, expresiva, dirigida hacia una meta y adaptativa (Kleinginna y Kleinginna, 1981, p. 355).

Trataremos de destacar nuestra visión particular de esta definición, teniendo en cuenta los aspectos filogenéticos, biológicos, filosóficos, psicológicos y culturales, que nos ayudarán a comprender la complejidad del fenómeno.

1.4.2 El término "emoción"

Disponemos de términos muy variados en relación con la emoción. En español tenemos los siguientes términos: afección, sentimiento, emoción, pasión, estado de ánimo, sensación, empatía, etc. En inglés encontramos: *affection, feeling, emotion, sentiment, passion, mood, sense, sensation, empathy*. En japonés

utilizamos: 感情(emoción), 情動(afección), 情(compasión), 情緒(emotividad), 気持ち(sentimiento), 気分(estado de ánimo), 思い(sentimiento-pensamiento), etc.

En los siguientes apartados describiremos el contraste filológico de la expresión del término emoción entre las lenguas indoeuropeas y japónicas.

1.4.2.1 Lenguas indoeuropeas

Es interesante la definición recogida en María Moliner (2007), que destaca la experiencia feliz o desgraciada del sujeto y la alteración afectiva a veces por empatía hacia otros¹. El término español “emoción²” procede del latín “*emotio*<*ex*movere” que significa salir, quitar, agitar. Es un verbo que está compuesto de “fuera” y “mover,” viniendo a significar “mover hacia fuera”, es decir, salirse de sus casillas en un estado fuera de sí.

Tanto el *Oxford English Dictionary*³ como *The New International Webster’s Comprehensive Dictionary of the English Language*⁴ (Read, ed., 1999) matizan la emoción como “la agitación o perturbación consciente o inconsciente de la mente que conlleva con frecuencia alteraciones corporales.

Si indagamos la etimología de la palabra “emoción” en sánscrito, nos remite a la filosofía india. En sus orígenes no encontramos categorías para emoción ni tampoco para cognición. A pesar de ello, aparece entre otros dos términos para

¹ “Alteración afectiva intensa que acompaña o sigue inmediatamente a la experiencia de un suceso feliz o desgraciado o que significa un cambio profundo en la vida sentimental. [...] Puede consistir también en interés expectante o ansioso con que el sujeto participa en algo que está ocurriendo. [...] Por fin, la alteración afectiva puede consistir en enternecimiento por sí mismo o por simpatía o compasión hacia otros.” (“emoción” Moliner, 2007)

² Real Academia Española (2012) “emoción”. “Alteración del ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, que va acompañada de cierta conmoción somática. Interés expectante con que se participa en algo que está ocurriendo”.

³ “Agitación o perturbación de la mente; sentimiento; pasión; cualquier estado mental vehemente o agitado”. (Recuperado de <http://www.oed.com/>)

⁴ “Any strong manifestation or disturbance of the conscious or the unconscious mind, typically involuntary and often leading to complex bodily changes and forms of behavior.”

expresar sentimiento: vedanā y bhāva (Tuske, 2011). *Bhāva* significa actitud mental, disposición mental o sentimiento interno⁵.

El término *pathéma* en griego clásico (Balagué, 1953) indica uno que sufre o ha sufrido, afección del cuerpo o alma, en el sentido de sufrimiento pasivo. *Pathaino* (de *pathos*) estar apasionado.

El *Online Etymology Dictionary*⁶ (2015), recoge la evolución del término emoción desde 1570, "a (social) *moving, stirring, agitation*," del término medieval francés "émotion" (16c.), del francés antiguo "emouvoir" remover (12c.). El sentido de "strong feeling" (sentimiento fuerte) se describió por primera vez en 1650 extendiéndose a cualquier sentimiento en el siglo XIX.

Antes de utilizarse en francés e inglés tempranos el término "emoción", se prefería el término *passion*, para expresar un evento o experiencia en la que uno se ve afectado por algo (Shweder y Haidt, 2000).

Recientemente se prefiere utilizar la denominación de Afectología (*Affectology*) o Ciencias del afecto o Ciencias afectivas (*Affective Science*) refiriéndose a estudios de las emociones y sus efectos sobre el comportamiento humano y social desde las perspectivas psicológica y neurocientífica⁷, como propone el *Swiss National Center of Competence in Research "Affective Sciences – Emotions in Individual Behaviour and Social Processes"* (*NCCR Affective Sciences*). Esta

⁵ Wisdom Library (Recuperado de <http://www.wisdomlib.org/>)

⁶ <http://www.etymonline.com/>

⁷ *Swiss National Center of Competence in Research "Affective Sciences – Emotions in Individual Behaviour and Social Processes"* (*NCCR Affective Sciences*) (Recuperado de <http://www.affective-sciences.org/>). Otra referencia en España es el Laboratorio de Ciencias del Afecto de UAM (Recuperado de <http://www.scientia-affectus.es/>)

denominación parte de la propuesta que hizo Scherer⁸ (1984), quien sugirió como más adecuado el término “afección”.

Estos términos mencionados, y utilizados en Occidente, provienen de la familia lingüística indoeuropea.

1.4.2.2 **Lenguas japónicas**

Comenzamos ahora al estudio filológico de las emociones partiendo de la familia de lenguas japónicas, de donde procede el idioma japonés, que está clasificado como un idioma aislado⁹.

A lo largo de su historia el japonés tomó el sistema de escritura chino. Actualmente, la palabra correspondiente a emoción es “*kanjyô*”, con su transcripción en caracteres chinos 感情. *Kanjyô* se define como: “sentimientos; agradable, desagradable, alegría-ira-tristeza, que cambian sin cesar dependiendo de los estímulos del mundo externo” (Kindaichi, ed., 1992). La palabra “*kanjyô*” (感情) aparece desde la era Edo (1603-1868). Anteriormente se utilizaba el ideograma 情 cuya lectura On, originalmente china es “*jyô*” y la lectura Kun, de origen japonés es “*nasake*”. Las diferencias semánticas de las dos lecturas son mínimas. Con la lectura “*jyô*” se expresa sentimiento, compasión, afecto, etc., dirigiéndose más hacia cosas y objetos. La lectura “*nasake*” expresa matices de caridad, misericordia, piedad, compasión, clemencia, etc., dirigiéndose más hacia las personas. En realidad, *kanjyô* está compuesta de dos caracteres chinos: 感(*kan*) sentir o percibir, y 情(*jyô* o *nasake*) sentimientos. Este carácter chino 情 *jyô* o *nasake*, en la antigüedad se leía *kokoro*

⁸ En latín *affectus* viene de “*afficere*” que significa afectar, hacer una impresión, disponer y también debilitar. “(1) to bring somebody into a bodily or organic state, condition or disposition, (2) to bring somebody into a mental or psychological mood, to excite or stimulate or to move or touch, (3) to attack, weaken or exhaust someone” (Scherer, 1984, p. 298).

⁹ Existiendo una gran discusión de su origen todavía.

(corazón). Existía también *kokoro* con el otro ideograma chino 心 como sinónimo, aunque conlleva el significado más amplio de “corazón”. Según Takashima (2000), en *Kojiki*, los anales de historia más antiguos de Japón (712) están registrados 38 ejemplos de *kokoro* 心 y solamente 10 ejemplos de *kokoro* 情.

情 (*kyô* o *nasake*) es un carácter compuesto de corazón 心(*kokoro*) como radical junto con otro que es azul 青 (*ao*). En resumen, antes de la era Edo utilizaban entre 心 (*kokoro*-corazón) y 情 (*kyô* o *nasake*-sentimiento), y a partir de la era Edo empezaron a utilizar 感情 (*kanjyô*-emoción).

En este sentido podemos entender las connotaciones de los términos emoción, pasión, sentimiento, aficción, que contienen significados pasivos como llevado, trasladado, tocado, pues se entiende que son fenómenos interiores pasivos o que afectan nuestra conciencia. Como veremos más adelante en el enfoque psicológico, la noción de pasividad, el estar afectado, y los sentimientos e inclinaciones conductuales tienden a inmiscuirse en el pensamiento y la conducta en curso (Frijda, 2008).

El budismo, entiende la emoción como “*klesa*” (sánscrito) y 煩惱 *bonnô* en japonés, es decir, bajas pasiones o deseos mundanos, refiriéndose a estados mentales que de manera temporal nublan la mente de una forma negativa, ya que son causas de sufrimiento. En Japón popularmente se dice que existen 108 *klesa* o deseos mundanos en los seres humanos y por esa razón se tocan 108 campanadas en la Nochevieja para recibir un nuevo año. Los ciento ocho *klesa* provienen de trivisa (三毒), que literalmente significa “los tres venenos”, que son los tres fundamentos del mal y del sufrimiento de los seres humanos: deseo-codicioso, aversión (ira) e ignorancia-necedad. O bien cinco grandes grupos de *bonnô* que se llaman *Gogai* (五

蓋), y que literalmente significan “las cinco tapas (los cinco elementos que tapan al corazón)”: deseo-codicioso, aversión (ira), letargo-oscuridad, excitación-lamento, y duda-vacilación.

Según Dreyfus (2002), hay emociones positivas en la tradición budista y la compasión al menos en ciertas formas, es una emoción. El budismo no tiene una categoría equivalente a emoción aunque muchos factores mentales negativos son emociones, no lo son todos. Del mismo modo, no todos los factores positivos mentales son emociones, como el caso de la sabiduría. La bondad y la compasión budistas pueden ser emociones. El autor concluye que mientras que las tipologías mentales usadas por ambas partes son inconmensurables, las experiencias de los practicantes budistas tradicionales pueden ser traducidas al inglés.

1.4.3 Emoción o sentimientos

¿Podemos diferenciar entre emociones y sentimientos? Según Monedero (1995, p. 102)¹⁰, podemos distinguir entre sentimientos y emociones. Los sentimientos persistirían durante mucho tiempo, constituyendo como un estado, mientras que las emociones serían sentimientos más intensos, pero con una duración limitada.

Sin embargo no podemos separar totalmente emoción y sentimiento, ya que según Frijda (2008), tienen la misma estructura. De hecho, encontramos sociedades como la de los samoanos, que no tienen una palabra correspondiente al término

¹⁰ “Emociones serían esos sentimientos violentos que, como la alegría, suponen una brusca reubicación en el mundo interpersonal. Los sentimientos propiamente dichos no serían tan violentos, sino, como esas vivencias estéticas a las que nos hemos referido, tomas de posición más personales. Ante el atardecer o ante la obra de arte soy yo mismo el que debo emprender una acción constitutiva para que el mismo sentimiento estético tenga lugar. En la emoción respondo ante una experiencia que modifica violentamente mi mundo; en el sentimiento debo yo actuar sobre la experiencia misma. [...] La emoción es una eclosión de intimidad que repercute directamente en la constitución del mundo interpersonal” (Monedero, 1995, p. 102).

inglés "emoción" (Gerber, 1985) y se basan, por el contrario, en la noción de "sentimiento (*lagona* en samoano)" (Ochs, 1986, p. 258).

Las emociones son sentimientos conectados con las relaciones externas del *self*. Y este *self*, en los humanos y en los animales sociales, está construido a partir de las relaciones interpersonales (Levy, 1984, p. 403). De este modo, la clase de sentimientos que los tahitianos consideran como "emociones" (1) involucra a toda la "persona" (una creación psicosocial compleja) e (2) implica algo acerca de la relación de la persona-como-un-todo con su ambiente, en especial con las otras personas (o elementos personificados) en ese entorno (Levy, 1984, p. 403). En otras palabras, la emoción es la reacción desde la inconsciencia y el sentimiento desde la consciencia (Levy, 1984, pp. 401-402; Kadono, 2007, pp. 261-262). En el budismo, se considera el sentimiento como una propiedad universal de todos los estados de consciencia, y cuando no se trata ni de un afecto positivo ni negativo presente en la consciencia, el budismo interpreta un estado emocional neutro sencillamente de estar impasible (Laughlin y Throop, 1999, p. 343). Así, el sentimiento, desde un punto de vista introspectivo, implica más *la consciencia*, con algún tipo de presión hacia la acción (Levy, 1984) y es racional y conscientemente refinado (Kadono, 2007, p. 262).

1.4.3.1 Cognición y percepción de las emociones o los sentimientos en una cultura

Encontramos casos concretos de ausencia de conceptos en determinadas culturas para algunas de las emociones básicas clasificadas por Ekman y conocemos unas veinte lenguas en las que no existe un término para designar alguna de las emociones básicas (Russell, 1991). Así por ejemplo, parece estar ausente una palabra para la tristeza en Tahití (Levy, 1984), los japoneses experimentan *amae*, es decir

"dependencia emocional" (Niiya, Ellsworth, y Yamaguchi, 2006), los navajos carecen de un término con un campo semántico similar al inglés "*depression*", aunque esto no quiere decir que no experimenten depresión, sino que simplemente no etiquetan dicho estado de ánimo interior (Marsella, 1976; Kleinman, 1988). Las sociedades que carecen de palabras que expresen emociones, son tradicionalmente reticentes cuando hablan sobre aspectos emocionales de su experiencia, especialmente emociones negativas asociadas con la infelicidad (Laughlin y Throop, 1999, pp. 343-345). Posiblemente hay emociones y sentimientos que algunas culturas experimentan y otras no.

La cultura modifica la experiencia de la emoción, destacando o ignorando selectivamente los diferentes aspectos del espectro de las emociones universales. Levy, tras su investigación en Tahití, donde describe la "emoción" como un subconjunto de "sentimientos" con ciertas características críticas cuyos miembros comparten, propuso los conceptos de emoción "hipercognizada" (conceptualmente muy elaborada / más percibida) e "hipocognizada" (no enfatizada / menos percibida). Los seres vivos se adaptan al medio y responden al entorno externo (e interno) inconscientemente (Levy, 1984, pp. 401-402). Los términos de diferentes idiomas no seleccionan los mismos puntos de enfoque, y varían el grado del espectro (Harris, 1995, p. 353).

Aunque la intención del hablante y la percepción del escuchante no coincidan, hay cierta universalidad en el reconocimiento de la emoción (Ladd, 1980). Sin embargo, Matsumoto sostiene que entre los miembros del mismo grupo se reconocen ventajosamente las emociones (Matsumoto y Yoo, 2007) y muestran más precisión para los perceptores del mismo grupo cultural como expresores emocionales frente a otros grupos foráneos (Elfenbein y Ambady, 2002a). Para los

japonés-parlantes no nativos existen emociones difíciles de percibir como el disgusto y la sorpresa de la expresión japonesa (Nakabayashi, 2009). También existe una diferencia en el reconocimiento de la emoción en general no sólo debida a la cultura sino también a la edad (Hoheisel y Kryspin-Exner, 2005), al género (McAndrew, 1986¹¹; Fischer, Rodriguez Mosquera, van Vianen, y Manstead, 2004), y en personas con alguna discapacidad intelectual (Sogon e Izard, 1985). Determinadas expresiones, por ejemplo la felicidad, se reconocen mejor, y por tanto se recuerdan mejor (Hoheisel y Kryspin-Exner, 2005).

La capacidad de reconocer expresiones faciales parece desarrollarse junto a la socialización y experiencias sociales. Ello sugiere que el reconocimiento de las emociones es un proceso más dinámico y variable que el postulado por otros autores como Plutchik (1962, 1980) o Schlosberg (1954) (Sogon e Izard, 1985). Las experiencias vitales amplían y profundizan nuestra comprensión de las emociones como formas sociales (Flaherty y Ellis, 1995). Así, desde un enfoque experiencial, las emociones no pueden existir desligadas de la percepción y valoración de uno mismo (Brown y Marshall, 2001; Tracy y Robins, 2007).

Por otro lado, los miembros del grupo mayoritario en una sociedad entienden menos al grupo minoritario que al revés (Elfenbein y Ambady, 2002b). Según Matsumoto y Ekman (1989), los estadounidenses tienen un promedio más alto de puntuación que los japoneses para todas las emociones excepto para las caras expresando asco, independientemente de la cultura o el género. Los estadounidenses dieron una calificación más alta para las fotos de rostros expresando felicidad y furia, mientras que los japoneses dieron las más altas calificaciones a las fotos de rostros expresando asco. Según Campbell y Erickson (2004), el malentendido en la

¹¹ Por ejemplo, las mujeres identifican mejor la sorpresa y el temor que los hombres.

comunicación se debe a que entre nativos se usa cierto "etiquetado (*labeling*)" más que con los no nativos. Incluso, cabe la posibilidad de producir un malentendido al transmitir o percibir una emoción dependiendo del tono de voz (Campbell y Erickson, 2004; Erickson y Shôchi, 2006). Por tanto, en la expresión de las emociones existe una variabilidad cultural considerable (López, S. R., et al., 2009).

Volviendo al tema de las expresiones faciales, Darwin (1872/1984), y, más recientemente, Lorenz (1971) y Eibl-Eibesfeldt (1972), argumentaron que son innatas, y fueron evolucionando con el comportamiento. Las expresiones faciales y los cambios corporales se complementan entre sí para dar las dimensiones por las que las emociones pueden variar (Schlosberg, 1954). Otros autores, en cambio, proponen que las expresiones faciales son como un lenguaje socialmente aprendido, culturalmente controlable y variable de un lugar a otro (Birdwhistell, 1970; LaBarre, 1947; Leach, 1972; Mead, 1975). Por ejemplo, Margaret Mead (1928/1985) observó que las chicas samoanas mostraban aparentemente pocas evidencias de rebelión y de alteración emocional, por lo que parecía cuestionable que el desarrollo psicológico en la adolescencia fuese idéntico en todas las sociedades. Sin embargo, la etnografía de M. Mead en Samoa fue cuestionada por Freeman muchos años después (1983), y Gerber (1985) intentó aclarar las emociones y sentimientos samoanos desde el punto de vista lingüístico a través de sus datos etnográficos. Ekman mostró cómo diferentes reglas acerca de manejar la expresión condujeron a expresiones faciales culturalmente diferentes en una situación social (Ekman, 1993).

Las emociones básicas como felicidad, tristeza, miedo, ira, sorpresa y disgusto, propuestas por Ekman, sus activaciones y reglas de presentación (*display rules*) de las emociones son socialmente aprendidas y culturalmente variables. Dentro de cada cultura existen reglas acerca de qué cara hay que poner en cierta

ocasión y si se deben mostrar las emociones o no (Ekman, 1973), es decir, el compromiso que siente el individuo con el mundo social es culturalmente moldeado. Los japoneses tienen reglas de expresión de las emociones muy diferentes, concretamente, procuran no expresar emociones negativas en presencia de la autoridad (Matsumoto y Ekman, 1989). Más recientemente, encontramos en Glikson y Erez (2013) que las reglas de presentación de las emociones exigen una mayor expresión de emociones positivas y supresión de emociones negativas en grupos multiculturales frente a grupos culturalmente homogéneos; la identidad nacional influye en las normas para los grupos culturalmente homogéneos, pero no para grupos multiculturales, y la fuerza de las normas en grupos multiculturales es mayor entre los participantes con alta identidad grupal frente a los de baja identidad grupal. Las reglas de presentación de las emociones están influidas no solo culturalmente sino también son moldeadas por la identidad y el poder.

Kitayama destaca el proceso colectivo y personal de la regulación emocional especialmente la relación entre emoción y *self* en el contexto cultural. Los procesos de regulación emocional a nivel colectivo generan una serie de emociones espontáneas, que puede ser controladas deliberada y opcionalmente por las estrategias de regulación personal (Kitayama, Karasawa, y Mesquita, 2004). Incluso las respuestas afectivas son programadas e involuntarias, pero también son moduladas por las experiencias vitales (Ekman y Cordaro, 2011). Recientemente, se ha visto que muchas emociones evolucionadas no tienen ninguna expresión facial (Al-Shawaf, Conroy-Beam, Asao, y Buss, 2015) o no parecen servir a una función de señalización (Galperin, Fessler, Johnson, y Haselton, 2013).

Por último, es interesante recoger la interpretación mediada culturalmente de los procesos emocionales patológicos. La encontramos en los síndromes culturales

(*culture-bound syndromes*, CBSs) (Yap, P. M., 1965, 1967; Kleinman, A., 1977). Emil Kraepelin en 1904 investigó sobre trastornos mentales *latah* y *amok*, aportando un enfoque antropológico. Más tarde, P. M. Yap propuso la categoría de *culture-bound syndrome* (1965, 1967). Kleinman (1977) reforzó este enfoque con una nueva visión transcultural de la psiquiatría y de la antropología médica en general. Por síndrome cultural entendemos un conjunto de signos y síntomas restringidos a unas culturas concretas, especialmente por sus características psicosociales. Por ejemplo, El miedo es un universal e incluso las fobias sociales son transculturalmente prevalentes, pero la fobia social se genera en una matriz cultural concreta, como por ejemplo TKS (Taijin Kyofu Sho), de modo que se puede considerar cualitativamente variable (McNeal, 1999, p. 218).

1.4.3.2. Emoción a través de la lingüística

De las señales que utiliza la gente para expresar y comunicar emociones y sentimientos, a pesar de que la comunicación no verbal ocupa entre un 65% y un 80% de lo que comunicamos, la comunicación verbal también tiene su importancia a la hora de investigar la expresión de las emociones, ya que el lenguaje también conecta mente y cuerpo.

Un sistema conceptual particular, es decir, el funcionamiento cognitivo, puede determinar la experiencia y el comportamiento de las personas (Sapir, 1991; Whorf, 1956/1971; Winch, 1958). Sentir, reflexionar, identificar y hablar o escribir, son procesos interrelacionados y muestran cómo los sentimientos se unen al lenguaje (Wilce, 2009). De alguna manera, la lengua se "simbiotiza" con la entera familia emotiva (Lisón, 2003, p. 16). Así, el lenguaje, como subsistema cultural, establece la comunicación entre los individuos, y crea modelos sobre la realidad cultural (Buxó, 1983).

La lengua se basa en mecanismos biológicos, pero a la vez, cada lengua representa diferentes categorizaciones y conceptualizaciones de los fenómenos correspondientes a la realidad ambiental y cultural, para la interpretación y la comprensión de la realidad (Buxó, 1983). Las diferentes culturas pueden manifestar diferentes límites semánticos para esencialmente la misma emoción, dependiendo de que los contenidos perceptuales, cognitivos y situacionales estén asociados con el concepto (Frijda et al., 1995). Por lo tanto, el significado de los términos emocionales específicos no se traduce fácilmente a otro idioma, incluyendo también las emociones básicas, ya que una serie de factores culturales puede intervenir para confundir la ya compleja relación entre afecto y lenguaje (Heider, 1991). Izard y Buechler (1980) distinguieron una serie de emociones básicas en inglés, lo que fue cuestionado por Wierzbicka (1986), pionera en la lingüística de la emoción. Según ella, no todas las lenguas tienen palabras de emoción exactamente correspondientes a los términos de una lengua, así, no pueden etiquetar emociones fundamentales codificadas por la cultura. Por ejemplo, no hay equivalencia para el término *disgust* del inglés en polaco, así, el polaco ha tomado prestado del inglés el término *disgust*, la lengua *Gidjingali* del aborígen australiano no distingue lexicalmente entre miedo y vergüenza. Según Wierzbicka, se necesitan dos o tres descriptores más en la mayoría de las palabras que expresan alguna de las emociones universales etiquetadas por Ekman. Dado que los términos en inglés para expresar emociones constituyen una taxonomía popular, no forman un marco analítico libre de cultura, y por tanto, no puede suponerse que las palabras inglesas sean pistas sobre conceptos humanos universales y realidades psicológicas básicas, que constituyen la base de un "metalenguaje no arbitrario y no etnocéntrico" (Wierzbicka, 1999, p. 36). Este núcleo común está representado en las conceptualizaciones primitivas y léxicos

universales. Los psicofisiólogos proponen que las emociones básicas (*happiness, sadness, fear, anger, surprise, y disgust*), podrían ser experimentadas universalmente, pero no verbalmente expresadas, que no estarían universalmente lexicalizadas (Blonder, 1999, pp. 283-284). Frijda, Markam, Sato y Wiers (1995) expresaron que "uno puede asumir que existen palabras ('palabras de emoción') que indican las cosas vistas, o uno puede asumir que existen cosas ('emociones') que son nombradas y así tienen palabras asignadas".

Es decir, la lengua es el medio para interiorizar un sistema de símbolos a partir de experiencias, y categoriza y conceptualiza el entorno. Por lo tanto, la lengua es referente del desarrollo mental del individuo y es el índice de evolución de la cultura (Buxó, 1983). Así, Lutz y Abu-Lughud (1990) plantean que la clave para el estudio de la emoción podría ser la política en la configuración de la vida social como consecuencia de los cambios emocionales, en lugar de la psicología del individuo. Como todos los idiomas tienen palabras que enlazan sentimientos con ciertos pensamientos, escenarios cognitivos de las emociones, estos tienden a reflejar las cuestiones sociales y morales, y las interacciones interpersonales (Wierzbicka, 1999). Las investigaciones sobre la emoción se aplican para estudios sobre el consumo, negocios y muchas otras cosas. En general, la universalidad de las emociones no está cuestionada, sino que las emociones necesitan ser conceptualizadas en ciertos temas vinculados a los escenarios cognitivos subyacentes a los conceptos de emoción de un grupo (Berry, 2002, p. 187).

Sin embargo, la mayoría de los psicólogos y antropólogos fueron criticados por investigar con términos ingleses, sin tener en cuenta ni el dominio léxico ni la lingüística cultural. Se afirma que la búsqueda de emociones humanas fundamentales se ha visto obstaculizada por la ausencia de un metalenguaje semántico cultural

independiente (*culture-independent semantic metalanguage*). Se propone un metalenguaje, basado en un conjunto de postulados primitivos semánticos universales, lo que demostraría que se pueden capturar significados de un idioma específicos de los términos emocionales y cómo se pueden hacer comparaciones interculturales de los términos emocionales (Wierzbicka, 1986). Nos proponemos aplicar esta teoría para nuestra comparación intercultural entre España y Japón. Para que las palabras que hacen referencia al mismo evento se consideren equivalentes, los investigadores deben ser sensibles a la búsqueda de similitudes y diferencias en las traducciones. Así, según Russell y Sato (1995), la similitud en el significado de las palabras emoción contrarresta la impresión de la imposibilidad de la traducción de palabras emocionales. Por ejemplo “*shame*” y “*vergüenza*” no son una categoría idéntica de la experiencia emocional (de Mendoza, Fernandez-Dols, Parrott, y Carrera, 2010) o el término japonés “*hazukashi*” está más cerca del inglés “*embarrass*¹²” que “*shame*” dentro de la estructura semántica de la emoción. La estructura general de los términos emocionales parece estable cuando un término se sustituye con otra etiqueta semánticamente similar (Rusch, 2004), aunque queda la posibilidad de que personas de distintas culturas no experimenten emociones similares (Mesquita, 2001).

La semiótica cultural estudia la cultura a través de los signos dominados por la lengua, y la praxis simbólica en una estrecha vinculación entre los procesos sociales y la acción social (Buxó, 1983). Los símbolos culturales rigen el comportamiento social y lingüístico humano, constituyendo conexiones en los componentes córtico-neuronales cerebrales (Fabrega, 1977).

¹² Este término tomado del francés *embarrasser*

Respecto a la metodología, investigadores como Ekman (1972), Izard y Buechler (1980) y Frijda (1986) han seguido con el enfoque clásico tipológico y categórico, sistema que entiende las emociones como manifestaciones innatas. Por otro lado, tenemos otro enfoque semántico, sistema clasificatorio que trata la emoción como manifestaciones de disposiciones dimensionales. El enfoque dimensional intenta explicar cómo el individuo experimenta y procesa sus emociones a través de la combinación de las dimensiones dicotómicas con la escala de evaluación. Destaca la metodología de Osgood, C.E., Suci, G., y Tannenbaum, P. (1957), que proporciona una prueba intercultural semántica, conocida como diferencial semántico, con el fin de medir la significación que tienen ciertos objetos, hechos, situaciones o personas, a partir del concepto del objeto analizado en un espacio semántico de dimensiones valorativas. Más tarde, Osgood, May y Miron (1975) han aplicado esta teoría como modelo de análisis semántico del dominio de las emociones. El test mide las siguientes dimensiones: evaluación (positivo-negativo), potencia (poderoso-débil), y actividad (activo-pasivo). Lutz (1980) investigó los términos de emoción en Ifaluk, Islas Carolinas, definiéndolos y ordenándolos según la situación social. Los resultados obtenidos eran aproximados con los de Osgood, May y Miron. Ambos enfoques teóricos, tipológicos y dimensionales, aunque distintos, son complementarios. Así, las representaciones léxica y facial de las emociones son compatibles mutuamente (Blonder, 1999, p. 284). Wu (2008) confirma que tanto las experiencias fisiológicas plasmadas (*embodied*), como las nociones culturales concienciadas (*en-minded*) juegan un papel importante en la conceptualización de las emociones. Los conceptos de emoción evocan los contenidos relacionados con todos los aspectos de la experiencia, incluyendo el contenido social, cognitivo y lingüístico (Kövecses, 1990).

La difusión de un término puede influir en la expresión y el manejo de las emociones (Besemeres y Wierzbicka, 2010). Por ejemplo, las verbalizaciones según Kövecses (1990), están constituidas por una variedad de entidades y predicados en orden, que plasman una gran cantidad de experiencia, y surgen en gran parte de la metáfora. Palmer, Bennett y Stacey (1999) analizaron la gramática de las metáforas de la emoción en tagalo categorizando las expresiones como metonimias, metáforas orientativas y ontológicas, en términos de la semántica y de la construcción gramatical. Encontraron ciertas propuestas universales de la expresión emocional, así como conceptualizaciones que son específicas del tagalo. Las metonimias conceptuales significan reacciones fisiológicas y comportamentales que se suponen en nuestros modelos populares para acompañar a una emoción. Por ejemplo, "las palmas sudorosas" y "pies fríos" son descripciones precisas de las respuestas fisiológicas primitivas comunes durante el miedo, por lo que las expresiones lingüísticas pueden expresar la emoción (Kövecses, 1990, p. 40, p. 180). Las emociones se constituyen socialmente como patrones de comportamiento.

Hay ciertas emociones específicas de una cultura. Sin embargo, en la mayoría de las emociones, a pesar de la complejidad de la equivalencia universal, también observamos conexiones universales.

Como bien se conoce sobre la función cerebral de la lingüística, la capacidad humana de aprender una lengua está asociada a las diversas modalidades sensoriales, de modo que la lengua es independiente de la expresión de estados emocionales particulares, existiendo la diferencia funcional entre hemisferios cerebrales (Buxó, 1983). En el hemisferio cerebral izquierdo predomina el procesamiento lingüístico, que controla la fonología, morfología, sintaxis y semántica en la mayoría de los individuos (Dingwall y Whitaker, 1974, citado por Blonder, 1999). El hemisferio

cerebral derecho juega un papel dominante en lo sensorial y lo cognitivo, es decir, en la producción y comprensión de la prosodia/métrica o entonación emocional, alojando la representaciones lexicosemánticas de señales comunicativas no verbales. La organización hemisférica referente al tono, ritmo, tiempo/sincronización (*timing*), volumen y duración de la pronunciación depende de la medida en que estas características se utilizan en fonología segmental. El hemisferio izquierdo procesa las características de la onda de voz (*speech wave*) y el lenguaje tonal. Cuando estas características se extienden para transmitir el significado emocional, son procesados por el hemisferio derecho. Esto sugiere que ciertos aspectos de la prosodia demuestren regularidades universales y una correspondencia intrínseca de sonido-significado (Blonder, 1999, pp. 278-279). Por lo tanto los escuchantes son capaces de identificar emociones comunicadas en lenguas desconocidas a través de la modulación de las entonaciones (Scherer, 1984).

1.4.3.3 La emoción representada en el arte

La creación y la expresión de los sentimientos son aspectos primarios del arte, la música, el baile y el folklore a nivel transcultural. Mientras que algunos de los enfoques artísticos son culturalmente universales, las formas y estilos particulares varían de una cultura a otra. Las actividades expresivas tienen un componente cultural substancial en cuanto que dependen del proceso de socialización y aprendidos afectivamente con la ideología.

Las expresiones emocionales en ciertas formas de arte, como música y baile, parecen transmitirse de forma similar sin fronteras ni nacionalidad. Los valores artísticos son aceptados por todos, y están más fácilmente libres de barreras políticas y lingüísticas. *La Doctrina de los Afectos* originaria del Barroco y teorizada por Descartes en su tratado *Las pasiones del alma*, establece las bases con las que se

representan las pasiones y los sentimientos en la música. Estas técnicas en el lenguaje musical promueven en el cuerpo actividad-inactividad y placer-sufrimiento a través de los patrones rítmicos, intervalos, dinámicas, y tonalidades, entre otros elementos musicales. Según Bowling (2013), el impacto afectivo de la tonalidad musical deriva de la mímica de las características tonales de la vocalización en diferentes estados emocionales. Por su parte, los oyentes perciben la emoción en la música a través de una combinación de señales universales y culturales (Balkwill y Thompson, 1999). Las características tonales de la voz humana en diferentes estados emocionales sirven universalmente como modelo para la expresión de las emociones en la música (Bowling, D. L., Sundararajan J, Han S, y Purves D, 2012). Sin embargo, a pesar de que exista la posibilidad de que los movimientos de la danza universalmente entendidos son innatos, se enfatiza en la intencionalidad del actor y en los significados que emergen a través de la interacción social (Hanna, 1983). Es decir la perspectiva del interaccionismo simbólico nos orienta sobre las inclinaciones artísticas de cada cultura.

Para Lisón (2003), ante el mundo imperfecto los hombres han hecho que las culturas se esfuercen en sublimar a partir de la creación artística, con la esperanza de dar sentido ético-metafísico a la vida, donde la emoción motiva, soluciona y fomenta. Buxó (2003), por su parte, confirma que las expresiones culturales enlazan las emociones y las sensaciones con los saberes tácitos y los valores morales y estéticos, y por otra parte, la pasión requiere de integración para existir.

La experiencia emocional no es un episodio interno separable culturalmente de la cognición y la sensorialidad, ya que las emociones conjugan la

representación de ideas, conceptos e intenciones para producir significados y motivaciones múltiples, siguiendo los efectos socialmente requeridos en la vida social (p. 28).

Según Krumhansl, C. L. (2002), la expresión de las emociones en música comparte propiedades con la expresión de las emociones en el habla y la danza. La interacción entre las expectativas y los acontecimientos sonoros supone que juega un papel importante para crear la tensión y relajación musical. Este aspecto dinámico de la emoción musical se relaciona con el conocimiento de la estructura musical.

Resulta estimulante la hipótesis de la retroalimentación facial (*facial feedback*) en la relación entre expresión facial y afecto; según la cual, la respuesta de la musculatura facial a los estímulos puede evocar sistemas de control afectivo, como una respuesta inicial visceral expresada facialmente un poco más tarde. Ponerse máscara, bailar, etc., puede producir estados emocionales socialmente deseados en los participantes. Por ejemplo, la expresión facial exagerada del teatro kabuki. Sus expresiones son controladas por la musculatura facial. Los sistemas perceptual, cognitivo y neuroendocrino pueden ser ejercitados desde ambos "el interior afuera (*inside-out*)" y "el exterior adentro (*outside-in*)" (Laughlin y Throop, 1999, p. 346).

Por otro lado, la presencia de la música mejora la reciprocidad de la comunicación creando una vitalidad conjunta. Las emociones positivas se potencian y la agresividad disminuye. La música aumenta la sinceridad y favorece la intimidad en la interacción personal, ayuda a mejorar la capacidad de expresar emociones y estados de ánimo positivos reactivando la vitalidad (Gotell, Brown, y Ekman, 2009). Parece que las emociones se formalizan en el arte, dando lugar así a la liberación de

la intimidad humana, es decir, expresando el interior más profundo del hombre, y regulando la homeostasis emocional entre la intimidad y el mundo exterior.

1.4.4 Enfoques

1.4.4.1 Fisiología y Biología

Fisiológicamente, la emoción consiste en una serie de procesos hormonales y neuroquímicos que producen dilatación y contracción de vasos sanguíneos. Darwin (1872/1984) en el marco de las teorías biológicas de las emociones, descubrió que los movimientos corporales y las expresiones faciales cumplen un papel facilitando la comunicación entre los miembros de una especie, y transmitiendo información acerca del estado emocional del organismo. Una emoción es una compleja secuencia a partir de las reacciones a un estímulo, que incluye evaluaciones cognitivas, cambios subjetivos, excitación neurofisiológica, impulsos para la acción y el comportamiento correspondiente. Estas reacciones complejas son adaptativas en la lucha en la que participan todos los organismos para sobrevivir. En los niveles más altos filogenéticos, los patrones de expresión asociados con cada cadena de reacciones emocionales sirven para señalar la motivación o la intención de un miembro de un grupo social a otro. Son las que nos mueven a usar las habilidades cognitivas que tenemos (Palmero, 1997).

Según Barnett (1988, p. 212) las expresiones relacionadas con la emoción, tales como “instinto” “impulso”, “instinto maternal”, etc., se refieren a impulsos internos que experimentamos, pero que no podemos definir fisiológicamente. En el vocabulario ordinario, la emoción comprende sentimientos de placer, así como los que se consiguen al satisfacer una necesidad (Barnett, 1988, p. 233). El “impulso” es una motivación específica (Manning, 1985, p. 84) y los diversos cambios fisiológicos

[...] se pueden considerar como estadios sucesivos de una escala de “activación” (Manning, 1985, p. 129). Si los estímulos son fuertes y persistentes, el hipotálamo inicia la actividad del sistema nervioso autónomo; la adrenalina comienza a circular y el animal llega a estar altamente activado e incluso muestra “emoción”¹³. Los estadios finales de esta escala son los que acabamos de describir, acompañados de una intensa y persistente activación que conduce a la secreción de hormonas corticosuprarrenales y a que el animal presente signos de “stress” grave. (Manning, 1985, p. 129).

El origen de los impulsos que llevan al conflicto entre los seres humanos está en los instintos, pero en realidad estamos hablando de configuraciones nerviosas heredadas que hacen especialmente sencillo aprender ese comportamiento que atribuimos al instinto (Macfarlane, 1973, p. 70). Como también manifiesta Plutchik, se hizo evidente que cada estado emocional se compone de muchos elementos, incluyendo cambios fisiológicos, actitudes hacia uno mismo e impulsos para la acción (Plutchik, 1984, p. 198).

El sustrato de las emociones reside en el sistema límbico, un complejo dispositivo de neuronas y células que secretan hormonas situadas justamente debajo de la porción “pensante” de la corteza cerebral. Las respuestas emocionales humanas y las prácticas éticas más generales basadas en ellas han sido programadas en amplio grado por la selección natural después de millares de generaciones (Wilson, 1980, p. 21).

Los estudios de neurobiología demuestran que esa porción del cerebro es responsable de construir y comprender el proceso simbólico, que interviene el centro emocional: sistema límbico donde se elaboran, integran y coordinan nuestras

¹³ En el mundo animal, se empiezan a observar ya emociones en algunas aves.

emociones (Armstrong, 1999). El estudio del sistema límbico es de crucial importancia para la comprensión de las emociones humanas y de los límites que imponen a la conducta y la organización social (Kling y Steklis, 1976). Las estructuras límbicas como la amígdala cerebral desempeñan un papel crucial en las emociones (Aggleton and Mishkin 1986; Damasio 1994; LeDoux 1994, 1995). El patrón básico de conexiones neurobiológicas en los primates superiores, en el que la información cortical es procesada, se encuentra en el sistema límbico. El desarrollo de las estructuras límbicas en el ser humano potencia las respuestas y mejora el procesamiento de información en comparación con los primates superiores no humanos (Armstrong, 1999, p. 269).

La teoría de la integración autonómica-somática de Gellhorn (1967) se basa en un modelo neuropsicológico de la emoción. Es decir, el proceso afectivo interno se ejercita y se expresa por el sistema somático evocando el sistema afectivo. Este sistema somático que controla la emoción se entiende a partir de dos sistemas complementarios de energía: ergotrópico y trofotrópico (*Figura 1*). El funcionamiento natural del sistema nervioso en los mamíferos superiores (*mammalia*) organiza sistemas de sincronización ergotrópico-trofotrópicos ¹⁴ adaptativamente apropiados para diferentes situaciones ambientales, y cada vez que se repiten estas situaciones, se refuerza y se convierte en un patrón estático de significados, producidos principalmente en los patrones neocorticales (Gellhorn, 1970; Laughlin y Throop, 1999). Según Waddington (1968) los modelos neurales se vienen ajustando en la organización y estructura y así producen *creodes*, una vía (*pathway*) de desarrollo "predestinado" o predeterminado. El desarrollo anatómico y

¹⁴ Descubierta por Hess, premio Nobel de Medicina. Dos zonas cerebrales diminutas y próximas relacionadas con la activación y la tranquilidad. La ergotrópica provoca aceleración, prisa, reacción de lucha-huida (estrés) y genéricamente toda una serie de respuestas que requieren un gran consumo de energía. La trofotrópica produce descanso, tranquilidad, placidez, recuperación de energía, reparación y acumulación de reservas.



Figura 1. Mapa de los estados de conciencia.
E: Estimulación ergotrópica; **T:** Estimulación trofotrópica

Fuente: González J. (1997). Estados de conciencia II: especialización hemisférica y estados de conciencia. *Psiquis* 1997; 19 (2): 45-51. Recuperado de http://www.psicoter.es/pdf/estat_consc_II.pdf

fisiológico del embrión se compone de un número de vías endógenas altamente amortiguadas¹⁵, es decir "la geografía del paisaje epigenético".

Este campo se renueva en cada momento posterior de la conciencia en una corriente de fluido de forma y significado. Y cada *creode* puede arrastrar operaciones emocionales a cualquier nivel de origen evolutivo (Laughlin y Throop, 1999, p. 342). Los esquemas cognitivos construidos a través de la experiencia, y por lo tanto sujetos a la mediación sociocultural, proporcionan una dinámica fundamental en la

¹⁵ Esta teoría, a pesar del vacío conceptual y mecanístico sin contenido empírico, ha sido probada por varios modelos psicológicos (Gottlieb, 1991).

evaluación continua del organismo de sí mismo en el mundo. Las variaciones en la evaluación culturalmente mediada dan lugar a la formación variable de los estados de sentimientos corporales (McNeal, 1999, p. 223). Un estado emocional es un índice de una relación particular entre la persona y los ambientes externos e internos (McNeal, 1999, p. 234). Para Lutz (1987) el significado emocional está fundamentalmente estructurado por sistemas culturales particulares y entornos sociales y materiales particulares. La experiencia emocional no es precultural sino cultural preeminente. Los modelos indígenas de self y la interacción social deben ser utilizados para comprender términos emocionales (Lutz, 1987).

La enculturación tiene su mayor influencia en la formación de modelos neocorticales, ya que la cultura son actitudes, respuestas, expectativas sociales, significados, percepciones, imágenes e interpretaciones, todo ello mediado por modelos neocorticales, por lo tanto, se puede ejercer el control sobre la experiencia de todos los sentimientos y emociones (Laughlin y Throop, 1999), como se aprecia claramente en el caso de Japón.

Ursin (1979) postula un circuito neural para la conducta social, y propone el concepto de "red", para expresar los amplios complejos de retroalimentación, entradas, etc. que se producen en el cerebro.

Así, los fenómenos emocionales son estados internos, la parte inconsciente de las emociones a la que sólo se puede acceder directamente por introspección, e indirectamente por auto-informes, dispositivos tecnológicos (por ejemplo, electroencefalografía), o por inferencia a partir de expresiones faciales, posturas del cuerpo y comportamiento en general (Véase Birbaumer y Ohman, 1993; Ekman 1982, 1994; Izard y Beuchler, 1980; Scherer 1988; Plutchik y Kellerman 1986). En el caso del ser humano, la expresión de las emociones refleja además el tipo de

educación y cultura recibida. Los símbolos, que varían culturalmente, llevan la estimulación, mantenimiento, modulación e inhibición de sentimientos que también varían entre sociedades (Armstrong 1999; Lutz y White 1986).

Las reacciones emocionales proporcionan un sistema orgánico de señales, muy importante para permitir al organismo adquirir nuevos patrones de comportamiento y evitar otros poco adaptativos. La emoción es un requisito previo importante para el aprendizaje (Scherer, 1984, p. 296).

La meditación proporciona una mayor coherencia entre la experiencia emocional subjetiva y la actividad fisiológica. En este sentido, los bailarines también tienen que tener un control mental que proporcione coherencia entre mente y cuerpo (Sze, Gyurak, Yuan, y Levenson, 2010). El acto de participar en la meditación puede modular una respuesta reflexiva que se encuentra en regiones bastante primitivas del sistema nervioso humano. Así, Levenson, Ekman, y Ricard (2012) cuestionan la utilidad de la meditación para influir en las respuestas más complejas tales como nuestras reacciones emocionales a los retos, las oportunidades y el estrés de la vida.

Para comprender el comportamiento utilizamos “las cuatro cuestiones de Tinbergen” (*Figura 2*), influenciadas por la teoría de la causación de Aristóteles (causa eficiente, material, formal y final). Tinbergen (1951, 1963) sugirió que el comportamiento animal no se produce por respuestas a estímulos ambientales, sino que se debe a su compleja emoción interior.

El sustrato biológico de patrón emocional no actúa exclusivamente como una limitación de las posibilidades mentales humanas. Controla parcialmente la experiencia subjetiva de la emoción, aunque este patrón innato siempre se vuelve a definir por la cultura.

En humanos, el sistema emocional está influenciado tanto por la biología como por la cultura (reglas, tradiciones, cómo y cuándo se deben usar los músculos para revelar u ocultar los sentimientos). En general, estas teorías están influenciadas por la biología y muestran características específicas del sistema emocional por selección natural, por su valor en la supervivencia y en la reproducción. Por el contrario, las teorías antropológicas se apoyan en influencias culturales y presentan la emoción como resultado de tradiciones culturales, creencias y valores (Levenson, Soto, y Pole, 2007).

		Perspectivas Diacrónica vs. Sincrónica	
		Vista Diacrónica	Vista Estática
		Explicación de la forma actual en términos de una secuencia histórica	Explicación de la forma actual de las especies
Cuestiones de cómo y por qué	Vista Próxima	Ontogénesis Explicaciones de desarrollo para cambios en los individuos, desde ADN a su forma actual	Mecanismo (Causación) Explicaciones mecanicistas de cómo funcionan las estructuras de un organismo
	Evolucionaria	Filogénesis La historia de la evolución de los cambios secuenciales en especies a través de muchas generaciones	Adaptación (Función) Una rasgo de especie que evolucionó para resolver un problema de reproducción o de supervivencia en el ambiente ancestral

Figura 2. Tabla de categorías de “las cuatro cuestiones de Tinbergen”.

Fuente: Tinbergen, N. (1951, 1963)

1.4.4.2 Filosofía

La filosofía ha reflexionado sobre la naturaleza de las emociones desde sus orígenes con los presocráticos. Aunque la disciplina siempre se ha orientado hacia la búsqueda de la razón, también ha tenido en cuenta el trasfondo emocional. La metáfora del amo, representando la razón, y el esclavo, representando la emoción, expresa la consideración que ambos fenómenos han tenido a lo largo de la historia.

La emoción ha ocupado un papel inferior sustentado en la idea de que es más primitiva, menos inteligente, más salvaje, menos fiable, y más peligrosa que la razón; por lo tanto, la emoción habrá de ser controlada por la razón. Sobre la filosofía de las emociones, seguimos las aportaciones de Roberto C. Solomon “The Philosophy of Emotions” (2010).

Platón (ca. 427-347 a. C.) dividió el alma en tres partes: razón, espíritu y deseo. La parte espiritual se refiere a las emociones separadas del cuerpo, tales como deseos por fama o miedo. Platón manifestó que era importante educar la parte espiritual. Dado que el deseo es difícil de educar racionalmente, se habrá de controlar por la inteligencia y el espíritu (*La República*, trad. 1979). Platón propone finalmente integrar estas tres partes en solo dos: la inteligencia y el espíritu-deseo (*El Simposio*, 1989. Citado en Scherer, 1984, p. 293).

En la Retórica, Aristóteles (384 a. C. - 322 a. C.) definió la emoción como el acto que hace que el juicio se vea afectado, y acompañado por placer o dolor, incluyendo lo que se siente en el interior. Como ejemplos de emociones cita la ira, el miedo, y la compasión entre otras, así como sus opuestos. La idea de Aristóteles sobre la emoción se complementa con una preocupación ética más amplia, de modo que las emociones serían fundamentales para una vida buena, y el análisis de su naturaleza es parte de un análisis ético. Esta idea será incorporada más tarde en la

escolástica. Aristóteles incidió en la importancia de la creencia cognitiva y el juicio (Aristóteles, ed. 1941), porque las emociones son actos intencionales, involucran las creencias, se basan en las evaluaciones, implican preocupaciones morales y se dan en un contexto social (Hinton, 1999, p. 6).

En la Roma clásica, encontramos una relación entre la ética y la emoción en la filosofía de la Stoa. Los estoicos analizaron las emociones como errores conceptuales, conducentes a la miseria. En términos modernos, los estoicos Séneca (4 a. C. – 65 D. C.) y Crisipo (ca. 280 a. C. – 207 a. C.) desarrollaron una teoría cognitiva de las emociones (Séneca, 1963). El objetivo para los estoicos era conseguir la *apatheia*, vivir sin *pathos*, es decir vivir sin pasiones perturbadoras.

San Agustín (354 d. C. – 430 d. C.) en su obra *La Ciudad de Dios* (2013) observa el aspecto activo y responsable de las emociones, destacando la noción de voluntad. Males como la injusticia del hombre, “cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia. Pero el que llegue a sufrirlos o pensarlos sin sentir dolor en su alma, y sigue creyéndose feliz, está en una desgracia mucho mayor,” criticando que éste ha perdido hasta el sentimiento humano (San Agustín, 2013).

El mal también sirve al bien. "En tales tinieblas de la vida social" el indudable sufrimiento que es propio de la vida humana ocupa un lugar ineludible en la proyección de la voluntad divina a través del tiempo. ... en el otro mundo el dolor persiste causando sufrimiento, y la naturaleza continúa percibiéndolo. ... Ambos persistirán para que no desista el castigo" (San Agustín, 2013).

A lo largo de la Edad Media, el estudio de la emoción se introdujo en la ética, centro de la psicología cristiana y la teoría de la naturaleza humana. Se realizaron

estudios sobre aspectos cognitivos y conductuales de las emociones. Las emociones se asociaron a los deseos, particularmente, los deseos egocéntricos.

Santo Tomás de Aquino (1224/1225 – 1274) en su obra *Suma Teológica* (2013) entiende el concepto de emoción como afección, esto es, modificación súbita, según la cual, el alma es potencialidad y puede recibir una acción. Para Santo Tomás de Aquino las emociones pueden referirse al bien y al mal, a la parte irascible o a la parte concupiscible, como por ejemplo, la audacia, el temor, esperanza, desesperación, etc. En un mundo en el que el bien es difícil de obtener y el mal difícil de evitar, la anticipación del bien o del mal, media para las otras emociones. Para Santo Tomás de Aquino, la mayoría de las emociones pertenecían a los pecados capitales.

Ya en el siglo XVII, Descartes (1596-1650) concibió la mente como una "sustancia" separada del cuerpo. Este modelo dualista sirvió de base a muchas teorías posteriores entre las que se incluía la de la emoción. A comienzos del siglo XX, por ejemplo, muchos eruditos siguen asumiendo que las emociones están localizadas en el cuerpo (Hinton, 1999, p. 3). Sin embargo una emoción parece requerir la interacción de la mente y el cuerpo de una manera innegable. Descartes defendió en su *Las Pasiones del Alma* (1649/2005), que la mente y el cuerpo se comunican en una pequeña glándula ubicada en la base del cerebro. Las emociones involucran no sólo las sensaciones causadas por esta agitación física, sino percepciones, deseos y creencias. Una emoción no sería sólo una percepción del cuerpo, sino que también podría ser, como Descartes propuso, una percepción del alma. Descartes define las pasiones como percepciones, sentimientos o emociones del alma que relacionamos específicamente con ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus (animales). Las pasiones a diferencia de la "cognición

clara", hacen el juicio "confuso y oscuro". Las emociones son particularmente pasiones perturbadoras. Sin embargo pueden estar influenciadas por la razón. Así, Descartes considera la pasión subordinada a la razón.

Pascal (1623-1662) en su obra *Discurso sobre las Pasiones del Amor* (1652-1653/2003), fue el primero en destacar el valor y la función del sentimiento, como fuente de conocimientos específicos. Razón y emoción son inseparables y la solución a nuestros conflictos no está en eliminar una de las partes. Pascal inicia una nueva línea de pensamiento que con antecedentes en Hobbes, pasa por Rousseau y llega hasta Kant. Esta nueva propuesta considera la categoría "sentimiento" como principio autónomo de las emociones, aportando la moderna noción de "pasión", entendida como emoción dominante, capaz de penetrar toda la personalidad del individuo (Casado y Colomo, 2006).

Spinoza (1632-1677) en su *Ética* (1677/1980) desarrolla una teoría sobre las emociones, considerándolas como juicios equivocados sobre la vida y nuestro lugar en el mundo. En general, para Spinoza, las emociones son una forma de pensamiento que en su mayoría malinterpreta el mundo y por tanto nos hacen desgraciados y frustrados. A diferencia de los estoicos que proponen la liberación de las pasiones, Spinoza insta a la realización de una especie de "dicha", que sólo se puede alcanzar en tanto que logremos un conocimiento correcto acerca del mundo. Finalmente dado que el hombre por sí sólo no puede controlar su propia vida, propone la idea integradora de que tanto el hombre como la mente humana formarían parte de Dios.

Spinoza anticipa una teoría cognitiva de la emoción, proponiendo una metafísica según la cual todo es uno, la sustancia es una, y la mente y el cuerpo son "aspectos" duales de uno y el mismo ser.

Las afecciones para Spinoza pueden ser de tres tipos: deseo, alegría y tristeza. El no poder controlar estas emociones sería la causa de la alienación de los humanos que, sólo siguiendo las instrucciones de la razón podrían ser libres. El hombre puede conseguir alcanzar la intuición intelectual lo cual, reconoce a Dios por la razón, y hace al hombre libre, protegiéndole de la perturbación producida por las emociones.

Hume (1711-1776) se posiciona como emocionalista. En su obra *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739/1998) considera la percepción humana entre la impresión y la idea. La impresión contiene el estímulo intenso como la emoción o sensación. La idea y la impresión están muy relacionadas, ya que la impresión es la base para producir la idea. La impresión se divide en sensación y reflexión. A su vez, la sensación puede ser emoción directa o indirecta. Las emociones directas son: deseo, asco, tristeza, alegría, esperanza, miedo, desesperación, y confianza. Las indirectas son: orgullo, humildad, honor, vanidad, amor, celos, misericordia, malicia y tolerancia. Para Hume, la razón es la esclava de las emociones, y esto explica la necesidad de la ética. Los humanos comparten emociones a través de la función de “sentido común” en la convivencia. Las emociones primero nacen dentro del ser humano y aparecen en el exterior a través de la voz o gesto. Los receptores de la señal perciben las emociones que tiene el emisor. Esto da lugar a un “sentido común” entre las personas, que nos lleva a la ética. Así, la ética se fundamenta en una base emocional. Hume define la emoción como un tipo de sensación o “impresión” que, estimulada físicamente por un movimiento de “espíritu animal” en la sangre. no puede ser identificada sólo con la impresión o sensación, sino por un complejo de impresiones e ideas.

Lo que Hume reconoció en el lugar esencial de las ideas en la emoción es lo que las tendencias actuales denominan dimensión cognitiva de la emoción,

incluyendo los aspectos fisiológicos (espíritus animales) y los meramente sensoriales (impresión) de la emoción.

Adam Smith (1723-1790) en su obra *Teoría de los sentimientos morales* (1759/1969) considera que la simpatía, el más importante de los sentimientos, nos proporciona la capacidad de facilitar la comunicación con nuestros semejantes, sintiendo con ellos y compartiendo tanto situaciones alegres como desdichas. No se opone a la razón, sino que por el contrario, la emoción debe ser defendida junto con ella. Por tanto la emoción, sería la verdadera esencia de la existencia social y de la moralidad, contribuyendo a crear un orden social.

Leibniz, Herder y Smith piensan que la compleja gama de emociones, deseos, afectos, pasiones y sentimientos forman parte integrante de los procesos de razonamiento, que asisten al pensamiento y a la razón en su toma de decisiones tanto positivas como negativas. La carga emotiva es difícilmente separable de la memoria y del pensamiento. (Lisón, 2003, p. 22).

Para Kant (1724-1804), la emoción representa una enfermedad de la mente. En su obra *Crítica de la Razón Pura* (1787/2003) distingue entre razón e inclinaciones, es decir, emociones, estados de ánimo y deseos. Para él, los deseos, no sólo no servían a la moral, sino que eran perturbadores. Kant no llegó a desarrollar una teoría de la emoción en su crítica de la razón, aunque consideraba que la pasión era un componente importante de toda gran obra.

Las nociones centrales de Kant tales como el respeto y la dignidad humana a veces se sugieren como causas de la sensación así como de la razón. A partir de Hegel la filosofía alemana en el siglo XIX, cuestionó la distinción exagerada entre razón y pasión.

En la época de Ilustración, la emoción era denominada como pasión y sentimiento.

Nietzsche (1844-1900) considera en su obra *La Genealogía de la Moral* (1887/1988) que los humanos no son seres razonables. Nietzsche desarrolló el concepto de *ressentiment*, emociones negativas que nos mueven y que son causa de sufrimiento.

En el siglo XX, en Norteamérica y en Inglaterra, a las emociones se les otorgaron poca atención, en gran parte debido al nuevo énfasis, exagerado, en la lógica y la ciencia. La naturaleza de la emoción fue una de las principales preocupaciones de William James y John Dewey. James (1884) argumentaba que una emoción es una sensación o conjunto de sensaciones provocadas por una perturbación fisiológica, que a su vez es impulsada por alguna "percepción" u otros fenómenos. Sin embargo, con el énfasis de James en la naturaleza fisiológica de las emociones, junto con la posterior división entre filosofía y psicología como disciplinas académicas, las preguntas sobre la emoción fueron relegadas al ámbito de la psicología. La primera gran atención a la emoción en la filosofía anglo-estadounidense llegó a mediados de siglo, cuando una teoría ética llamada "emotivismo" llegó a dominar el pensamiento anglosajón. Sin embargo, pasó pronto y se recuperó el tema de la emoción. Las situaciones éticas carecen de significado porque son vistas como nada más que expresiones de emoción.

En Europa, Franz Brentano (1874/1995) introdujo el concepto de intencionalidad en fenómenos psíquicos. A raíz de la "Fenomenología" de Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger y Paul Ricoeur desarrollaron filosofías donde la existencia humana y las emociones ocuparon un lugar central.

En Francia, Jean-Paul Sartre ofrece su *Bosquejo de una Teoría de las Emociones* (1939/1981) donde está incrustado el análisis “fenomenológico” de la emoción. (Fenómeno trascendental; "la emoción es una forma organizada de la existencia humana") El concepto de emoción de Sartre como “transformación mágica del mundo” añadió una nueva dimensión “existencial” a la investigación sobre la emoción.

Gilbert Ryle (1951/2009) sugiere que muchas emociones son meras "agitaciones" y disposiciones para comportarse de ciertas maneras. Errol Bedford (1964) abordó en la Sociedad aristotélica de Londres la naturaleza de la emoción y los errores de pensamiento de las emociones como "sentimientos".

Se ha iniciado un subcampo interdisciplinario en filosofía que se llama ‘neurofilosofía’, donde a partir de una nueva neurología fundamentada surge un análisis de la emoción y ‘la mente’. ... Prácticamente todas las emociones se expresan en la conducta. Una gran cantidad de trabajo detallado en psicología ha demostrado la enorme sutileza y la naturaleza de los patrones básicos de la expresión facial aparentemente ‘hard-wired’. Y sin embargo, los filósofos se mantienen escépticos sobre el cambio implícito en la concepción de la emoción, que parece ser la experiencia, la percepción, el conocimiento (awareness) - lo que se expresa, no la propia expresión” (Solomon, 2010).

Muchos filósofos conductistas han sugerido que una emoción *no es más que* su expresión conductual, aunque ciertamente no es un simple gesto, sino una

secuencia de composición abierta (open-ended) de las acciones. Los filósofos han intentado entender la emoción no como un sentimiento interior, sino como una descripción cargada de valores en una situación social.

Gracias a un serio esfuerzo para unir fuerzas entre psicólogos, neurólogos, antropólogos y filósofos morales, se obtuvo una teoría más holística de la emoción. Aristóteles simplemente asumió que una emoción puede ser apropiada o inapropiada, tonta o prudente, no sólo sobre la base de si es o no es aceptable en la circunstancia en cuestión, sino sobre la base de las percepciones, creencias, deseos, y situación del individuo. ... Una de las preguntas que queda, lejos de la acusación de que las emociones son "subjetivas", es que las emociones varían mucho de una cultura a otra para proporcionar una base firme para la ética; en otra palabra, son "relativas". Aunque los filósofos no pueden contestar a la cuestión empírica de la universalidad o la relatividad de las emociones, pueden y deben aclarar los supuestos dogmáticos y concepciones erróneas que a menudo han ocupado la filosofía en el pasado. ... El estudio de la emoción en la filosofía es en consecuencia, no una disciplina independiente y marginal, sino la esencia misma de la investigación sobre nosotros mismos y nuestra propia naturaleza. Fue Sócrates, el gran campeón de la razón, quien además de su lema de Delfos ("Conócete a ti mismo") nos propuso que "La vida no examinada no merece la pena vivirla" (Solomon, 2010).

1.4.4.3 Historia

La historia social de la emoción nace sobre todo de la ampliación progresiva de la historia familiar. La historia de las emociones surgió como un área de investigación explícita durante la década de 1980. Los cambios en una emoción particular, y la relación entre estos cambios y otros aspectos de un período histórico, comenzaron a constituir temas históricos respetables. Los historiadores sociales también ampliaron la lista de emociones que podrían ser objeto de examen histórico. Un creciente cuerpo de trabajo también se ocupa de las relaciones entre las emociones y el consumismo moderno.

Existe un reconocimiento creciente de la distinción por los historiadores entre los patrones emocionales - las "reglas del sentimiento" o emociología, que describe los valores emocionales socialmente vigentes, y con frecuencia los criterios de los individuos para evaluar su experiencia emocional.

Sociólogos y psicólogos sociales norteamericanos respondían a una serie de cambios en los estándares emocionales en el siglo XX, utilizando muchos de los mismos materiales en los que se basaron los historiadores (Cancian y Gordon, 1988; Shields y Koster, 1989). Las contribuciones de los sociólogos a la historia emocional incluyen un trabajo sobre la alegría, y también un importante estudio sobre el género, la timidez, y el cambio (McDaniel, 2003). Sociólogos europeos, sobre todo en los Países Bajos, han adoptado una visión un poco más amplia. Basándose en el marco de Elias (1938/1978), se han ocupado de las nuevas formas de control de las emociones en los siglos anteriores y, particularmente, han tratado de colocar los patrones de gestión emocional del siglo XX (de Swaan, 1981).

La relación entre el lenguaje y la emoción, incluyendo el cambio lingüístico, es otro tema interdisciplinar que implica a la psicología, aunque también a los

estudios culturales y otras ciencias sociales (Harré y Stearns, 1995; Gergen, 1998). Por último, aunque los antropólogos tratan sobre las emociones, enfocaron su estudio en las tradiciones culturales duraderas, destacando estudios importantes como el trabajo sobre Tahití de Levy (1973), así como los cambios observados en la expresión emocional debido al impacto por el contacto misionero.

Las emociones son complejos procesos que han sufrido los sesgos peculiares que imponen las tendencias dominantes en cada época (Palmero, 1996).

1.4.4.4 Sociología

La sociología de la emoción surge cuando se afrontan los problemas sociales en relación con las emociones, que se revelan de varias formas en la sociedad actual (Okahara, 1997).

El análisis sociológico de las emociones comenzó con la observación de que los comportamientos humanos y sus interacciones son limitados según la ubicación de los individuos en las estructuras sociales guiadas por la cultura. El análisis sociológico de las emociones se basa en cinco tipos de investigación teórica: Cultura (dramatúrgico), estructura social (estructural), evaluaciones cognitivas (simbólico-interaccionista), activación emocional, e interacción (ritual e intercambio) (Stets, J. E. y Turner, J. H., 2008).

La cultura y la estructura social se reproducen o potencialmente cambian a través de cogniciones y emociones que surgen a través de interacciones entre individuos (Stets y Turner, 2008).

Desde la visión sociocultural funcional, se conceptualizan las emociones como fenómenos multifacéticos y abiertos, formados para ser eficaces en el contexto sociocultural. Las facetas principales de la emoción son la experiencia emocional, que está constituida por la valoración de la situación y la disposición a la acción, la

conducta expresiva, cambios en el sistema nervioso autónomo y central, y el comportamiento. Esta conceptualización de las emociones es muy diferente de la opinión generalizada de que las emociones son estados invariables que, cuando se activan, se manifiestan en formas preprogramadas (Mesquita y Leu, 2007).

En los orígenes de la Sociología, encontramos algunos precursores notables como Marx (1867/1990), que enfatiza la activación (*arousal*) negativa de la alineación y la ira (*anger*) impulsando al proletariado al conflicto revolucionario de clases. Èmile Durkheim (1912/1965) identificó las emociones negativas de egoísmo y anomia.

Kemper (1990, p. 3) asocia la nueva sociología de la emoción a partir del año 1975 con la tesis de Hochschild: "The sociology of feeling and emotion: Selected possibilities" (1975). Collins en *Conflict Sociology* (1975) observa que el afecto está en la base del orden social. En 1978 Kemper publicó *A Social Interactional Theory of Emotions*, posiblemente el primer manual de Sociología de la Emoción. A partir de ese momento antropólogos, historiadores, y politólogos continúan desde sus disciplinas la investigación sobre las emociones (Okahara, 1997). Béteille (2013) considera que Antropología y Sociología deberían unir sus campos, propuesta que cobra pleno sentido sobre todo en investigaciones como las que nos ocupa, con el consiguiente refuerzo de ambas y su repercusión en su campo de estudio, en el que la sociedad forma parte importante de la cultura en general.

La emoción se puede entender como un constructo complejo compuesto por una serie de componentes. Es la conexión de cuerpo y dominios sociales, y es un producto de las relaciones sociales estructuradas, por tanto fundacional en la creación de la sociedad (Kemper, 1981; de Rivera, 1984; Scheff, 1988). Por tanto requiere la exploración interrelacionada entre lo social y lo biológico. En una conceptualización

de la vida social como relaciones estructuradas entre los cuerpos humanos. En la emoción se puede ver que las relaciones estructuradas son inherentes y que la emoción es un producto de dichas relaciones. Por lo tanto la emoción tiene un papel mediador complejo (Hinton, 1999, pp. 182-183).

De manera más general la teoría constructivista de la emoción, generada tanto por psicólogos sociales como sociólogos, sostiene que las emociones deben ser interpretadas principalmente en relación a las funciones sociales a las que sirven; los constructivistas también señalan que en tanto las funciones sociales cambian con frecuencia, las emociones consecuentemente cambiarán sustancialmente (Averill, 1980, 1982).

Hochschild (1979) señala que cada sociedad tiene "reglas del sentimiento (*feeling rules*)", es decir prescripciones y prohibiciones sobre cómo la gente debe sentir y actuar en diversos contextos sociales. La sociedad, entonces, ofrece una especie de patrón (véase también Kemper, 1978) de relaciones humanas y significados según el cual la evaluación del significado de un encuentro depende del bienestar individual (Lazarus, 1982, pp. 254-255). Estos elementos de la cultura funcionan como pautas cognitivas de modo que nos indican cómo experimentar y expresar las emociones en determinadas situaciones, así como qué términos se deben utilizar a la hora de ajustar las respuestas emocionales a cada situación (Gordon, 1981; Peterson, 2006). Las estructuras sociales y reglas culturales exigen con frecuencia a los individuos manifestar emociones que ellos mismos no sienten, y que de hecho son sistemáticamente generadas por las estructuras sociales (Hochschild, 1983; Rosenberg, 1990; Thoits, 1990). El énfasis en la cultura y la expresión personal en planteamientos dramaturgicos nos ayudan a comprender cómo las

respuestas emocionales se aprenden y se utilizan en distintas situaciones (Stets y Turner, 2008).

Kemper considera dos dimensiones en las relaciones sociales: poder y estatus. En la teoría interaccional (Kemper, 1978; Kemper y Collins, 1990), también conocida como teoría de las emociones de poder-estatus (Kemper, 1984), las emociones se relacionan con el poder relativo de los individuos que denomina “conformidad involuntaria”, y el estatus de los individuos denominado “conformidad voluntaria”, cambios en el poder relativo y en el estatus, y las expectativas para ganar o perder poder y estatus.

Cuando las relaciones de poder y de estatus son satisfactorias, el sistema nervioso simpático (SNS) y el parasimpático (SNP) están en equilibrio, pero cuando se experimenta un gran poder y/o un estatus satisfactorio, predomina el sistema nervioso parasimpático (Kemper, 1984, p. 379).

Según la teoría de la expectativa, cuando los individuos encuentran expectativas cumplidas asociadas con su estatus, sienten emociones positivas. De esta manera, las expectativas de estatus configuran la emoción. Sin embargo, las emociones mismas pueden configurar el desarrollo de un estatus jerárquico (Ridgeway, 2006).

En la sociología de las emociones se investiga poco sobre la estructura social desde una perspectiva macro. Subcampos particulares dentro de la sociología, como el estudio de la conducta colectiva, los movimientos sociales, la legitimación política, el terrorismo, o las revoluciones, emplean concepciones implícitas de excitación emocional colectiva, pero estos enfoques no suelen desarrollar un análisis sólido de las emociones (Stets y Turner, 2008).

Barbalet (2001) propone una forma de análisis social estructural, según la cual las emociones son como la mayoría de los recursos, y se distribuyen de manera desigual. Tipos específicos de estados de emociones surgen entre las subpoblaciones bajo condiciones previsibles, y la teoría sociológica tendrá que especificar estas condiciones y sus efectos potenciales sobre la acción colectiva en las sociedades.

La mayoría de las teorías estructurales sobre las emociones se centran a nivel micro, examinando procesos de interacción, tales como poder y estatus.

La teoría interaccionista simbólica hace hincapié en que emociones negativas como la vergüenza y la culpa son dolorosas y por lo tanto es probable que activen los mecanismos de defensa que giran alrededor de la represión, interrumpiendo así el sistema de control que pretende mantener la coherencia entre la cognición sobre uno mismo, los demás, la estructura social y la cultura (Turner, 2006). La teoría psicoanalítica modifica la dinámica del interaccionismo simbólico con el argumento de que cuando las emociones negativas son intensas, los mecanismos de defensa pueden cambiar la dinámica del sistema de control, a veces con graves consecuencias para el individuo.

1.4.4.5. Psicología

La perspectiva psicológica enfoca la emoción sobre todo en los procesos intrapersonales y sus mecanismos. La explicación se compone de la estructura del individuo (propiedades, capacidades, propensiones), información entrante y almacenada, e interacción dinámica con el medio ambiente. Es decir, el estado intrapersonal de sentimiento, excitación y activación (Frijda, 2008). Asimismo, la participación del individuo en una experiencia interactiva, implica tratar con otras personas y viceversa (Lambie y Marcel, 2002). Las emociones pueden ser definidas como procesos que involucran valoraciones de un hecho, y se trata de habilidades

tanto del ser humano como del animal (Frijda, 2008). Entre las teorías psicológicas, destaca la de Paul Ekman (1984) de enfoque neurocultural, que determina los rasgos de la emoción en los siguientes diez puntos:

1. Hay una señal pancultural distintiva para cada emoción
2. Las expresiones faciales distintivas universales de la emoción se pueden rastrear filogenéticamente

Cualquier expresión emocional que no se pueda rastrear filogenéticamente es probable que no sea panhumana.
3. Las expresiones emocionales involucran múltiples señales, como las de la voz y las del rostro
4. Hay límites en la duración de una emoción
5. La duración de una expresión emocional refleja la especificidad de una experiencia emocional concreta.
6. Las expresiones se clasifican por su intensidad, reflejando variaciones en la intensidad de la experiencia vivida
7. La expresión emocional puede ser totalmente inhibida
8. Las expresiones emocionales pueden ser convincentemente simuladas
9. Hay elementos comunes pan-humanos en los desencadenadores para cada emoción

Los estímulos desencadenadores son culturales y por lo tanto, nos permiten una comparación intercultural.
10. Hay un patrón distintivo pan-humano de cambio en el sistema nervioso central automático para cada emoción

La psicología ha planteado la relación entre el cuerpo y la conciencia, ya que las emociones son sentimientos, pero también son cogniciones, que se somatizan en

el cuerpo devolviendo la información. Esto ya fue reconocido por Descartes en su obra “*Las Pasiones del Alma* (1649/2005)”.

1.4.4.5.1 Tradición fisiológica

Ya vimos cómo en la tradición filosófica, William James (1884) proponía que los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho emocionante, y que la emoción es, en cierto modo, es un cambio fisiológico asociado a ella (1884, pp. 189-190). La teoría de la emoción de James se basa en la idea de que es el *sentimiento* de los cambios corporales que se producen en las vísceras, lo que más contribuye a la emoción experimentada (Ellsworth 1994; Myers 1986, pp. 331-332). Lange (1885/1967, citado en Cardinal, Parkinson, Hall, y Everitt, 2002) propuso algo parecido simultáneamente, matizando que experimentamos emociones cuando nos damos cuenta de ciertos procesos corporales que siguen a algún evento. Sin embargo, esta teoría de que la emoción no es más que una reacción del estado corporal de activación, es insostenible, ya que la emoción tiene que estar presente antes de los sentimientos. También es evidente que las reacciones afectivas pueden ocurrir sin ser conscientes de sus mecanismos desencadenadores, de los atributos emocionalmente relevantes, o incluso de las reacciones que están teniendo lugar (Bargh, 1997; Berridge, 2004; Moors y DeHouwer, 2006; Zajonc, 1980).

1.4.4.5.2 Tradición neurológica

Walter Cannon (1871-1945) sostuvo que los procesos viscerales no eran lo suficientemente claros para permitir la discriminación de diferentes emociones. Cannon describió emociones como reacciones emergentes, relacionadas en gran medida con la excitación del organismo para luchar o huir, y propuso que el hipotálamo se considerará el "asiento" de las emociones, en gran parte sobre la base

de las reacciones de "pseudo-rabia" que los gatos mostraron después de varios tipos de lesiones cerebrales. Su trabajo tuvo una fuerte influencia en las generaciones posteriores de neurólogos, que han intentado trazar las diversas áreas del cerebro asociadas con las reacciones emocionales (Cannon, 1929 en Plutchik, 1984).

Según Hinton (1999) muchos psicofisiólogos a menudo intentan demostrar la especificidad de la emoción mediante la comparación de dos o más emociones, sobre la base de medidas tales como: temperatura de la piel, ritmo cardíaco, respiración, temperatura de los dedos, conductancia eléctrica de la piel, temperatura facial, presión arterial, movimiento del cuerpo, etc. Sin embargo, otros psicofisiólogos discuten que la excitación es indiferenciada y, por lo tanto, la diferenciación de la emoción es principalmente resultado de evaluaciones cognitivas (Mandler 1984; Schachter y Singer 1962).

1.4.4.5.3 Tradición psicodinámica

Sigmund Freud fundó la tradición psicodinámica, según la cual las emociones pasan por tres fases (Rapaport, 1953):

1. Teoría de la descarga (*discharge theory*), equiparando el afecto con una cantidad inconsciente de energía psíquica o tensión, que despierta los sentimientos (Freud, 1894/1962, citado en Hinton, 1999).
2. Teoría del conflicto (*conflict theory*) que mantiene que el afecto es uno de los canales por el que se inhiben descargas psíquicas, puestas en libertad en la conciencia y experimentadas como sentimientos (Freud, 1900/1965, 1915/1957, citado en Hinton, 1999).
3. Teoría de la función de señal (*signal function theory*), que considera que los afectos, como estructuras innatas, son progresivamente trocadas por el ego durante el desarrollo.

Eventualmente, el ego maduro se transforma pudiendo utilizar los afectos como señales que proporcionan información sobre *id*, permitiendo así al *ego* responder en consecuencia (Freud, 1923/1960, 1926/1959, citado en Hinton, 1999).

En esta línea, Erik Erikson, discípulo de Freud, desde un enfoque antropológico aborda las teorías psicológicas. Según Erikson, la existencia de un ser humano depende de los procesos de organización: biológico (el *soma*), psíquico (la *psique*) y ético-social (*ethos*). Su modelo de desarrollo de la personalidad, se basa en un ciclo, que denomina ciclo epigenético (1971). Otra perspectiva útil para nuestro enfoque sería la de Russell (2003) para quien las emociones se pueden clasificar en una doble dimensión de activación-desactivación y placer-desagrado, lo cual coincide con el modelo neuropsicológico de la emoción.

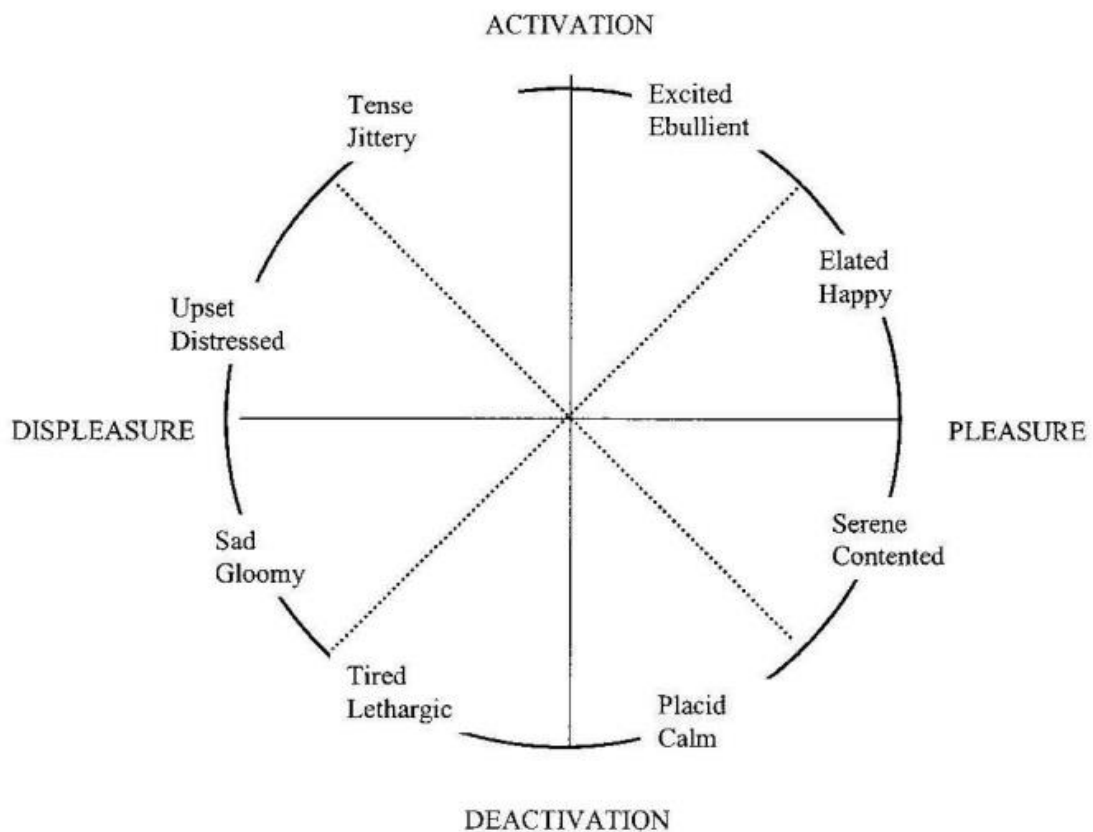


Figura 3. "Core affect" por Russell (2003).

1.4.4.6 Antropología

La teoría antropológica se ha orientado hacia la integración de las instituciones dentro de una sociedad. Casi cada aspecto de la experiencia humana, está mediado por sentimientos tanto personales como culturales, por lo que el estudio de la emoción cobra especial relevancia en antropología.

La antropología investiga cómo una cultura modula la emoción a través de la socialización. El proceso cultural organiza la experiencia emocional. La experiencia emocional a su vez, fomenta los procesos socioculturales, ya que la realidad es construida culturalmente, y la cultura define los objetos, eventos y relaciones que desencadenan las emociones, incluyendo las reglas de presentación (Markus y Kitayama, 1994).

Las raíces de los enfoques experienciales y constructivistas del *self* y la emoción, se remontan a la obra de James (1884) y George Hervert Mead (1934).

Según el enfoque experiencial de LeVine (1982), en su monografía "*Culture, Behavior and Personality*", los síntomas corporales observables de reacciones afectivas intensas pueden proporcionar una serie de puntos de anclaje desde los que podemos iniciar el estudio comparativo de la experiencia afectiva. Destacan las conexiones entre los individuos (sus patrones de comportamiento y funcionamiento mental) y sus entornos (social, cultural, económico, político) (LeVine, 1982, p. 3). Los diversos contextos culturales y psicológicos en los que estas reacciones afectivas intensas acontecen, podrían proporcionarnos información comparativa relevante para la comprensión de la estructura y desarrollo de la personalidad. Los procesos de personalidad incluyen percepción, cognición, memoria, aprendizaje y activación de las reacciones emocionales, ya que dichos procesos están organizados y regulados en el individuo (LeVine, 1982, p. 5).

Por su parte, la teoría constructivista de la emoción mantiene que las emociones deben ser interpretadas primariamente en términos de función social, teniendo en cuenta que en tanto que la función social cambia, las emociones lógicamente también cambiarán. Las emociones son construcciones sociales (Averill, 1980). Una emoción es una función social transitoria; las reglas relevantes se obtienen en forma de normas y expectativas respecto al comportamiento social. El significado de una emoción específica es atribuido a determinados eventos y este significado puede diferir de cultura a cultura.

Los antropólogos han usado la noción de personalidad para referirse a comportamientos y modos de pensar y sentir característicos; la noción de la cultura, para indicar estilos de vida, ideas y valores, que influyen en el comportamiento y en la vida mental de las gentes (Hunter y Whitten, 1981, p. 201). Una teoría antropológica que trate de integrar la personalidad en la cultura, debe tener en cuenta el papel fundamental y organizador de las emociones en los sistemas de comportamiento, pensamiento y significado (Lutz, 1980, p. 1). En muchas culturas las emociones se conceptualizan, se experimentan, y se expresan en diversas formas (Lutz, 1980, p. 1). Las emociones son construidas culturalmente, ya que ejercen una influencia convincente sobre el pensamiento y la interacción social, incrustadas en las realidades sociales e interpersonales de la vida cotidiana, y están moduladas por convenciones culturales e instituciones sociales (Lutz y White, 1986).

Los antropólogos suelen describir el etno-sistema del significado emocional en general, y con menos frecuencia presentan detalles etnográficos de emociones particulares (Lutz, 1988). La etno-teoría de la emoción trata de capturar el sistema completo de significado emocional, en contraste con el significado de palabras de emociones particulares. El considerar el ámbito emocional como un todo permite a

los antropólogos investigar la interacción entre el dominio de la emoción y el sistema de valores culturales.

Los psicofisiólogos matizan que es problemático suponer que las representaciones comunes del lenguaje de las emociones son isomórficas con la experiencia emocional (Öhman y Birbaumer 1993).

Lisón por su parte expresa que la lengua se "simbiotiza" con la entera familia emotiva (Lisón, 2003, p. 16).

"El de la emoción es un campo minado porque en su amplio horizonte constituyente e interpretativo colaboran un conjunto de disciplinas de distinto registro lógico" (Lisón, 2003, p. 7). Así en un tema de tan enorme complejidad, Lisón (2003) propone reflexionar desde la mirada antropológica sobre la fenomenología de la emoción, de sus manifestaciones, modalidades y efectos, y analizar la conexión del campo afectivo con la estructura social, mental y cultural. Por lo tanto, la expresión de emociones tanto a nivel físico-corporal como a nivel simbólico cae dentro de la investigación del campo de la antropología (p. 8).

El estudio de la interacción entre emociones y símbolos ayudará a aclarar cómo los seres humanos reifican símbolos, dando significado a las relaciones arbitrarias, objetos y sonidos. Ninguna emoción es libre de proposición y preposición cultural y cada símbolo puede estar unido a las emociones. Si un símbolo nos interesa, nos lleva a un valor emocional (Armstrong, 1999, p. 259). El cometido antropológico es investigar la sutil zona humana en su dimensión cultural y en su contexto social (Lisón, 2003, p. 14).

La emoción es "intermedio cognitivo entre biología y cultura, ambas fundamentadas en las determinaciones existenciales del vivir humano que requiere tener en cuenta al Otro al compartir necesaria comunidad" (Lisón, 2003, p. 19).

Asimismo, la emoción tiene importancia política y material al reconocer a los individuos como miembros de un grupo compartiendo derechos y obligaciones mutuas (Zarowsky, 2000). "La imperiosa necesidad de convivencia lleva a reglamentar el *sensorium* emotivo con arreglo a normas, a encauzarlo codificado por valores, a moralizarlo" (Lisón, 2003, p. 20). Una distinción entre la conducta que se ajusta a las expectativas culturales y la experiencia interna que predispone al individuo a comportarse de una manera determinada (LeVine, 1974). "Y nos hace conceptualizar el corpus emotivo no sólo como lengua, sociedad y cultura sino además como síntesis de las tres más la primordialidad de la recalcitrante naturaleza humana que nos fuerza a la convivencia en moralidad" (Lisón, 2003, p. 20). El estado emocional de los que se comunican, la empatía, tiene una consecuencia importante en la calidad de la interacción (Beaupre y Hess, 2006).

1.4.4.6.1 Enfoque ritual (*Ritual approaches*)

Durkheim planteó la teoría de los rituales de interacción (1912/1982), identificando las emociones negativas, egoísmo y anomia, y detalla las emociones positivas que se dan con la interacción de individuos y rituales dirigidos a tótems que simbolizan el grupo. En general, la escalada de energía emocional positiva en los rituales de interacción aumenta la solidaridad del grupo, lo que lleva a los individuos a simbolizar el grupo con palabras, emblemas, frases y otros "tótems". Esta interacción ritual utilizando símbolos compartidos mejora no sólo el capital cultural particular sino también la estructura social del grupo. Tales rituales interactivos proporcionan una base sólida a nivel micro para las macroestructuras. Por lo tanto, a pesar de que la emocionalidad humana es contingentemente variable, es compartida en la experiencia (Collins, 2004; Summers-Effler, 2004b, 2006).

La reconceptualización de la obra de Durkheim en una concepción más rigurosa de la dinámica de la interacción y de las emociones, proporcionada por teorías rituales actuales se enfrenta a varios problemas. Uno de ellos es la representación de las emociones en términos solamente de los estados negativos y positivos de valencia. Otro problema es que los enfoques rituales postulan una necesidad de la gente para maximizar la energía emocional.

Benedict (1934) propone, siguiendo la teoría de Nietzsche sobre la tragedia en la antigua Grecia, dos conjuntos de valores diametralmente opuestos: el deseo de lograr el exceso dionisiaco y la preferencia por la armonía apolínea y el término medio. Para Benedict, muchos seres humanos siguen el canal que ya está construido en su cultura.

En este sentido, para Konrad Lorenz (1976), la ritualización es el resultado del intento de canalizar la agresión, desviándola a través de comportamientos no perjudiciales, y convirtiéndola en ceremonias simbólicas. "Los otros ritos, los que se forman en el curso de la historia de las culturas humanas, se transmiten por tradición y cada individuo debe aprenderlos nuevamente" (Lorenz, 1976, p. 79). Giner (1983) observa concretamente que los comportamientos inhibitorios de la hostilidad son los *gestos de sumisión*: agachar la cabeza, inclinarse (hacerse más pequeño), postrarse, igualmente la sonrisa, a modo de apaciguar las agresiones ajenas. Una cultura podrá ser pacífica o belicosa, pero siempre podrá advertirse la tendencia a ritualizar las agresiones (Eible-Eibesfeldt, 1987, p. 173).

En la experiencia, a través de la participación vicaria en un mismo espacio y tiempo rituales, el cuerpo y la etnicidad activan sensaciones diversas para expresar y resolver la propia identidad personal y territorial generando la condición de

renovación de sus miembros y el renacimiento de la comunidad. En la ceremonia ritual de Nuevo México, los penitentes

... transitan entre la vida, la muerte y la vida en el marco de un ceremonial colectivo, donde la audiencia absorbe la esencia del misterio divino alcanzando su propia salvación en forma de integridad espiritual y comunitaria. ... Todos los elementos constitutivos del simbolismo ritual que activan culturalmente la sensorialidad enmarcan eficazmente la estimulación corporal y anímica de tal suerte que la producción del dolor... resulta terapéutica y renovadora (Buxó, 2003, pp. 41-42).

Este tipo de actuación en una ceremonia permite resolver contradicciones entre la creencias y las forma de vida propias e iluminar y dar significado y valor a ser y estar ante nuevas condiciones socioculturales, repercutiendo en la creación de sentimientos de comunidad, autoafirmación y solidaridad (Buxó, 2003, p. 45). Por lo tanto, las actividades rituales pueden producir aspectos emocionales de los estados previstos de conciencia (Gellhorn y Kiely, 1972). La elaboración cultural de las emociones huye de toda pasión para expresarse culturalmente mediante la delicadeza de los sentimientos y los sentidos (Buxó, 2003, p. 46). Además "las alegrías y las penas deben ser llevadas a la prudencia y así las emociones se convierten en sentimientos que se limitan a la cortesía y a la conversación amable" (Buxó, 2003, p. 46).

Al tratar de comparar las emociones definidas a través de las culturas, es importante distinguir entre (i) la "lógica" de una emoción (un conjunto de condiciones que definen cuándo y cómo se experimentará la emoción); (ii) la experiencia subjetiva de una emoción (cómo se siente la emoción); y (iii) el comportamiento visualizado de la emoción (las manifestaciones externas de la experiencia emocional) (Fessler, 1999, pp. 81-82). M. Rosaldo (1983) advierte que los antropólogos que se han interesado en la emoción y parten de los universales psicológicos de Ekman, deben ser precavidos a la hora de "añadir encima la cultura", ya que no se puede comparar con una misma medida la expresión de las emociones entre culturas occidentales u orientales (Healey, Tan, y Chong, 2006). Lyon (1999), por su parte, critica que, en la antropología, se subsumen el cuerpo y la emoción dentro del concepto de cultura y que los antropólogos tratan las emociones sólo como producciones de la cultura. Como antropólogos, debemos basarnos en el concepto de emoción como una adaptación filogenéticas en el sentido propuesto por K. Lorenz, concepto que viene a sustituir al antiguo de instinto.

1.4.4.6.2 Etnografía

Virchow (2007) igualmente afirma que la emoción y la ideología son dimensiones entrelazadas por una investigación etnográfica en un colectivo emocional. Por lo tanto, la metodología principal de investigación en el tema de la emoción es la descripción etnográfica, lo que nos anima a acometer en nuestro trabajo de investigación sobre las emociones, la etnografía de procesos culturales relevantes en la sociedad japonesa. La etnografía es útil para los historiadores, los cuales utilizan rituales y diversas evidencias etnográficas para averiguar las expresiones emocionales del pasado (Gillis, 1988).

Lo narrado no es la experiencia directa de la emoción. Sin embargo, debemos esforzarnos por realizar análisis detallados de las diferentes emociones.

La brecha entre afecto y emoción (*affect-emotion gap*), es decir ciertas capacidades inconscientes para sentir afectos se convierten en sentimientos y emociones perceptibles, que pueden ser formalmente narradas (White, 2012). Por esta razón, Kövecses (1990), para quien los estudios antropológicos asocian el conocimiento lógico con las emociones, indica que no podemos descubrir la serie completa de valores culturales incorporados en nuestros conceptos de emoción. Cualquier discurso sobre la emoción tiene que tratar inexcusablemente con cuestiones conexas en relación con la cognición, la conciencia, y la evaluación evolutiva (McNeal, 1999, p. 215). Las emociones dan sentido a las historias personales, así que han de conectar la emoción y la narración personal, y explorar cómo los narradores identifican y clasifican las emociones (Haviland y Goldston, 1992). Beatty (2010) critica que los relatos etnográficos son limitados y poco fiables para el estudio de las emociones, y propone la aproximación narrativa de los novelistas, que son capaces de captar la emoción oculta a través de la acción (Beatty, 2010). Sin embargo, al abordar el estudio de las emociones desde dos vertientes culturales, japonesa y española, se superan las posibles limitaciones.

Por otra parte es importante la relación existente entre conocimiento etnográfico y respuesta emocional profunda en el contexto del trabajo de campo. Los momentos de vínculo emocional intenso tienen el potencial de dar buena comprensión etnográfica, sobre todo cuando esos momentos productivos nos arrastran a espectáculos culturales participativos que ayudan a mediar en la brecha conceptual entre el sentido y el sentimiento, observador y observado (Henry, 2012).

Según Reddy (1997) lo importante en la investigación etnográfica del afecto es encontrar conceptos comunicativos, que den una explicación coherente de los cambios emocionales, su dinámica, fuera de las estructuras discursivas y prácticas normativas de los postestructuralistas. Así pues, intentamos ser muy cuidadosos con lo que tratamos y describir detalladamente, emociones ocultas, sin poner parte de nuestra imaginación analizando los datos observados desde el punto de vista emic.

1.4.4.7 Etología: Enfoque evolucionario de las emociones: Emociones en la adaptación humana

Las investigaciones evolucionarias y etológicas, han partido desde los estudios de Darwin. Es decir, las emociones son respuestas adaptativas y psicobiológicas que pueden ser observadas desde la expresión y el comportamiento (e.g., Eibl-Eibesfeldt 1980; Ekman 1973, 1980, 1994; Izard 1971; Konner 1982; Lorenz 1966/2005; Nesse 1990, Plutchik 1980, 1993; Tooby y Cosmides 1990).

1.4.4.7.1 Respuestas adaptativas

Al-Shawaf et al. (2015) sigue al Darwin en el convencimiento de que las emociones han evolucionado para resolver un amplio rango de problemas adaptativos. Es decir, las emociones tienen un valor adaptativo de supervivencia (Darwin, 1872; Hamburg, Hamburg y Barchas, 1975; Lazarus y Averill, 1972; Plutchik, 1980).

Darwin (1872) fue el primero en entender el papel de las emociones preparando al organismo para reaccionar frente a situaciones de las que depende su supervivencia. El etólogo se pregunta para qué la adquisición y mantenimiento de un comportamiento, al igual que también se pregunta qué necesidades de la selección natural llevaron a la formación de una estructura. Es decir para qué está ahí (Lorenz,

1976, p. 21). Las emociones son reacciones adaptativas filogenéticas a estímulos significativos en la vida de un organismo, y, la respuesta emocional actúa funcionalmente para influir entre la iniciación del estímulo y el organismo (Plutchik, 1984, p. 212). Las emociones son reacciones totales del cuerpo a los diversos problemas relacionados con la supervivencia en el medio ambiente. Las emociones son intentos del organismo para lograr un control sobre los acontecimientos relacionados en último término con su supervivencia. Las emociones son adaptaciones evolutivas "ultraconservadoras" que se han seleccionado para aumentar las oportunidades de supervivencia de los organismos. Por lo tanto, se han mantenido de forma funcionalmente equivalente a través de todos los niveles filogenéticos (Plutchik, 1984, p. 214). Para Lorenz, entre las adaptaciones filogenéticas, la agresión es un impulso biológico no aprendido que se ha mantenido y desarrollado a lo largo de la evolución por su valor adaptativo. "Un comportamiento que se repite con tal regularidad se ha desarrollado al servicio de una determinada función o debe ser origen de una determinada presión de la selección natural" (Eibl-Eibesfeldt, 1987, p. 93).

Desde la Psicología Evolucionaria se sugieren cambios conceptuales en tres áreas: diversidad de problemas adaptativos, señales distintivas universales, y emociones en especies no humanas (Al-Shawaf et al., 2015, p. 3). Las emociones básicas están presentes en primates no humanos. Sin embargo, la teoría evolucionaria moderna sugiere que cada especie tiene un repertorio emocional propio para tratar con sus problemas adaptativos a los que recurrentemente se enfrentó durante su evolución (Al-Shawaf et al., 2015, p. 5).

1.4.4.7.2 Expresión

Darwin (1859/1987) se preocupó no por cómo las emociones han evolucionado, sino por qué tienen distintas formas de expresión. Por ejemplo, la función de enseñar los dientes en situaciones tales como la preparación para el ataque. Ekman (1972) tomó las expresiones de las emociones como respuestas complejas que se encuentran en todas las poblaciones humanas, y que son controladas por los mecanismos que operan por debajo del nivel de conciencia. Así, las expresiones de las emociones son un índice de base biológica y constituyen estados precognitivos de la mente. Estos estados de ánimo son resultado de la constitución del sistema nervioso, y son independientes de la voluntad (Ekman 1994).

1.4.4.7.3 Comunicación emocional

Otra función que ya Darwin observó es la de la comunicación emocional al servicio del comportamiento social. Todos los seres humanos poseen la capacidad del lenguaje típico de la especie, pero el lenguaje particular aprendido durante el proceso de socialización difiere de cultura a cultura (Pinker y Bloom, 1992). Determinados tipos de expresión funcional de la emoción en forma de movimientos intencionales parecen haberse desarrollado de forma selectiva en el curso de la evolución con fines comunicativos (Scherer, 1984, p. 297).

La gran variación natural de las formas culturales hace que nos preguntemos: ¿cómo se cuadró esa variación con la unidad biológica de la especie humana? (Clifford Geertz, 1973, p. 22).

La teoría componencial de la emoción, trata desde los precursores cognitivos de la emoción a la contribución de los elementos de la información facial y vocal en

la comunicación de la emoción a las regularidades interculturales en la experiencia emocional. De acuerdo con este enfoque, las emociones están compuestas de cognitivos, fisiológicos, conductuales, y experimentales (Scherer, 1984).

Ante determinadas situaciones, las emociones responden interculturalmente de forma coherente fisiológica, afectiva y comportamentalmente, adaptando y promoviendo el bienestar y la capacidad reproductiva (Cosmides y Tooby, 2000). Las emociones son elementos importantes para el bienestar de un organismo y pueden ser consideradas como "modos de funcionamiento" (Cosmides y Tooby, 2000; LeDoux, 2003; Oatley y Johnson-Laird, 1987). Desde este punto de vista, cada emoción representa un modo distinto de operación, caracterizado por un perfil diferente de actividad cognitiva, fisiológica y comportamental (Al-Shawaf et al., 2015, p. 3). Las emociones son adaptaciones, cuya función consiste en resolver los problemas ecológicos básicos con los que se enfrentan los organismos (Plutchik, 1980). Las emociones han evolucionado como mecanismos de orden superior (*superordinate mechanisms*) responsables de la coordinación de los juegos de otros programas de procesamiento de información, incluyendo la atención, percepción, memoria, categorización, aprendizaje y asignación de energía (Tooby y Cosmide, 2008). La emoción puede coordinar cualquier mecanismo en un organismo, incluyendo programas cognitivos, perceptivos y fisiológicos (Al-Shawaf et al., 2015, p. 3). "Este enfoque entiende las emociones como mecanismos de orden superior, programas diseñados para regular la actividad de otro programa en la solución de un problema adaptativo. Tales mecanismos estarían diseñados para procesar, como entrada (input), las señales ambientales o somáticas que el organismo afronta ante un problema de adaptación particular" (Al-Shawaf et al., 2015, p. 3). Los mecanismos de coordinación pueden considerarse como análogos a genes reguladores, cuya

función es la de regular la expresión y operación de otros genes (Davidson y Erwin, 2006).

1.4.4.7.4 Comportamiento

El patrón básico de conexiones y tamaños de las estructuras neurales no puede explicar las formas particulares de comportamiento si los comportamientos en cuestión son simbólicos o emocionales. La investigación debe analizar tanto la historia de las tradiciones culturales modeladas ontogenéticamente (Hinton, 1993), como las configuraciones contextuales sincrónicas para explicar los patrones específicos de comportamientos (Armstrong, 1999). Los datos neurobiológicos muestran que no todos los estímulos tienen una influencia igual en los centros emocionales. La gran preponderancia de la información recibida por el sistema límbico está culturalmente definida. Las emociones no se agregan al procesamiento cognitivo de símbolos, ni son añadidas a primitivos estados de sentimiento. Las interacciones construyen significados que siempre están compuestos en un medio cultural (Armstrong, 1999, p. 270).

Las experiencias existenciales han sido formadas en el entorno humano de la adaptabilidad evolutiva. El núcleo de situaciones existenciales está en el contexto pan-humano. La selección natural ha actuado en la selección de los complejos emocionales particulares. Por lo tanto, la variación cultural se manifiesta en las creencias divergentes y los motivos en relación con las situaciones particulares, igualmente se manifiesta en las diferencias grupales e individuales en etiquetación e imitación (McNeal, 1999, p. 235).

La clave del análisis intercultural es observar cómo los temas relacionados son elaborados, moldeados y disminuidos (Levy, 1978; Hochschild, 1983; Gerber, 1985; LeVine, 1990; McNeal, 1999). Esta modulación está mediada por esquemas

vivenciales y culturales cognitivos (McNeal, 1999). Los complejos procesos de la información sensorial, la evaluación, la simbolización y la comparación con los almacenamientos de memoria están al servicio de las emociones y necesidades biológicas (Plutchik, 1984, p. 209).

La epigenética está demostrando cómo la experiencia, en nuestro caso experiencia cultural, contribuye a la selección de nuestros patrones expresivos y perceptivos emocionales.

CAPÍTULO II:
Etnografía de acontecimientos vitales
en Japón en relación con la expresión
de las emociones

CAPÍTULO II:

Etnografía de acontecimientos vitales en Japón en relación con la expresión de las emociones

A partir de la etnografía de los ritos de paso en Japón, teniendo cuenta la evolución histórica de los mismos, y una posterior comparación con los acontecimientos vitales equivalentes en occidente, posiblemente estemos en mejores condiciones de analizar las emociones, y sobre todo, de comprender el impacto de la cultura sobre las mismas.

2.1 Ritos de paso en Japón

Desde la perspectiva occidental, Arnold Van Gennep clasificó los ritos de paso en:

Ritos animistas	
Ritos simpáticos	Ritos de contagio
Ritos positivos	Ritos negativos
Ritos directos	Ritos indirectos
Ritos dinamistas	

Los ritos simpáticos se fundamentan en la semejanza, los de contagio se basan en el contacto, los ritos positivos y negativos dependen de que haya acción o prohibición, voluntad o noluntad. Los ritos directos e indirectos se entienden según sea el efecto inmediato o a través de la mediación de un espíritu o divinidad.

Los ritos de paso son una serie de ceremonias que se dan en la sociedad al cambiar de edad, categoría, estado, lugar, etc. También son ritos que se utilizan para prevenir situaciones de peligro en la vida. Todo individuo pasa por varios estadios en

el transcurso de su vida y las transiciones están frecuentemente marcadas por ritos elaborados de distinta forma según las sociedades (1908/2013).

Por otra parte, desde la visión japonesa, Kunio Yanagita (柳田國男) en "Teorías sobre tradiciones populares (*Minkan denshō ron* 『民間伝承論』)" (1934) divide los documentos folklóricos en: documentos visibles (materiales), documentos verbales (acústicos), documentos simbólicos (fenómenos espirituales), que solo se pueden entender desde el punto de vista emic, y que los visitantes no alcanzan a comprender. Shōji Inokuchi (井之口章次) a partir de la creencia en el alma se centró en tres aspectos de los ritos de paso: familia, parientes y sociedad, entendiendo que las ceremonias sirven para negar la existencia anterior y renacer a la siguiente, renovándose el espíritu en cada nueva etapa (Inokuchi, 1978, p. 2).

En Japón, desde tiempos remotos, denominaban a estos ritos *kankonsōsai* (冠婚葬祭), indicando los cuatro pasos más importantes de la vida: ceremonia de paso a persona adulta, boda, funeral y culto a los antepasados. Los ritos son importantes no solo para la persona que pasa a través de ellos, sino que también tienen un profundo significado para su familia y el grupo social al que pertenece.

A continuación, describiré cómo veo los ritos de paso en Japón desde mi identidad japonesa. Es decir, como nativa mi experiencia vital me permite conocer mi país, pero al vivir durante bastante tiempo fuera de él puedo obtener una distancia de perspectiva complementaria.

No vamos a tratar de la misma manera los ritos de paso en España, dado que son ampliamente conocidos, y sólo vamos a tratar de describir las emociones que se pueden observar durante los mismos. Esto nos permitirá abordar de manera comparativa la expresión de las emociones en las culturas española y japonesa.

2.2 Bautizo - *Hatsu miyamairi* 初宮参り, la primera visita al templo sintoísta

2.2.1. Creencia en la divinidad *Ubusunagami*

La ceremonia equivalente al bautismo cristiano en Japón es *hatsu miyamairi* (初宮参り), la primera visita al templo sintoísta.

Antiguamente en Japón, antes del nacimiento del bebé ya empezaban a realizarse muchas ceremonias para protegerle ante posibles peligros: a los 5 meses de embarazo se sigue realizando *obi iwai* (帯祝い), una ceremonia que consistía en poner una faja a la embarazada. Después del parto, se hacía la ceremonia de dar al bebé la primera leche del pecho materno o calostro *chitsuke no gi* (乳付けの儀). La ceremonia del primer baño *yokutô no gi* (浴湯の儀) se realizaba el séptimo día antes de otra ceremonia de imposición del nombre *meimei no gi* (命名の儀). Para cada 3^a, 5^a, 7^a y 9^a noche *ubuyashinai* (産養), que consiste en unas celebraciones donde se dan y reciben regalos, entre otras cosas. Antes de presentar al niño al templo, *hatsu miyamairi*, se solían haber realizado todas estas ceremonias como etapas preparatorias. La última etapa consiste en llevar al bebé al templo sintoísta o al budista¹⁶ y presentarlo ante la divinidad para que lo considere miembro del área adscrita al templo y reciba así su bendición a fin de obtener salud, crecimiento, larga vida y felicidad. Esta visita al templo, se podría considerar como un diálogo entre la familia más cercana, representada por los padres y la abuela paterna, con la divinidad *Ubusunagami* (産土神¹⁷). Actualmente la ceremonia es menos rígida y pueden acudir los abuelos de ambas partes, los hermanos y los primos del bebé, dependiendo

¹⁶ Por la influencia del sincretismo de la divinidad *Kami* y Buda.

¹⁷ Se puede leer también *Ubushina no kami*, *Ubu no kami*.

de cada familia. Sin embargo los acompañantes siguen siendo de la familia más cercana al bebé. La ceremonia proviene de una creencia sintoísta, arraigada en el grupo que habita en el territorio adscrito al templo. La creencia sintoísta en *Ubusunagami* se basa en la conciencia territorial. *Ubusunagami* es un dios que protege desde antes del nacimiento. En el “Día del Perro” de la astrología china, en el quinto mes del embarazo, se celebra *obi iwai*, rito de poner una faja blanca a la embarazada, regalo de su familia. Empezaron desde el período Edo. Se elige el Día del Perro, dado que la hembra del can pare muchos cachorros y tiene facilidad para parir. Así se convierte en símbolo del buen parto. A partir de este día, ya todo está bajo control de la divinidad *Ubusunagami*. Así, *Ubusunagami* continua su protección hasta después de la muerte, y por supuesto durante toda la vida de una persona, a pesar de que pudiera mudarse a otro lugar. Esta creencia en *Ubusunagami* se ha formado junto a la conciencia de comunidad territorial, para contrarrestar la posible debilidad del clan local. Esto empezó sobre todo en las ciudades. En la edad media japonesa comprendida entre los siglos XII y el XVI, se desarrolló este concepto basado en la divinidad protectora *Ubusunagami*, alrededor de los templos sintoístas poderosos. Así empezó la costumbre de “*Ubusuna môde 産土詣で* (la visita a la divinidad *Ubusuna 産土*)”. Surgieron también otras costumbres como la ceremonia de paso del joven a persona adulta, *seijin shiki 成人式*, y la ceremonia de visita al templo sintoísta, que los niños repiten a los tres, cinco y siete años de edad¹⁸, *shichi-go-san 七五三*, entre otras.

¹⁸ Participan las niñas de tres y siete años y los niños de tres y cinco años de edad.

2.2.2 La visita

El bebé es llevado al templo alrededor de un mes después de su nacimiento. En la antigüedad los niños varones eran llevados a los 31 o 32 días del nacimiento y en el caso de las niñas a los 32 o 33 días después. El número de días varía según la región. Hoy día se ha perdido la rigidez en la fecha y sólo se recomienda presentar al niño más o menos un mes después de su nacimiento, siempre que la salud de la madre y del bebé lo permita. Se elige un día que haga buen tiempo, preferentemente sábado o domingo. De este modo en la actualidad se observa más participación del padre y los abuelos de ambas familias.

En comparación con el bautizo cristiano en España, no hay en la ceremonia japonesa padrino ni madrina. Normalmente la abuela paterna lleva al bebé, dado el estado aún convaleciente de la madre, evitando además cualquier impureza debida al parto, ya que la sangre está relacionada en la cultura sintoísta con la muerte. Se pueden observar también en la obra “Vida de los japoneses (日本人の一生)” de Kawahara Keiga (川原慶賀) escenas del período Edo (*Figura 4*).

En España, además de cumplir con los objetivos litúrgicos y la creencia cristiana, observo que hay más intención de presentar al bebé a los demás. Por ello, el bebé está vestido especialmente con prendas vistosas, a veces heredadas de la familia.

En Japón el kimono para la ceremonia era regalado por parte de la familia materna. Cuando se regala este kimono, debe entregarse envuelto y puesto con *noshi* のし¹⁹ (*Figura 5*) como señal de buen auspicio.

¹⁹ El *noshi* se pone en la parte alta derecha del envoltorio. Antiguamente se fabricaban a partir de concha de oreja de mar o abalón, estirado y disecado.



Figura 4. “Primera visita al templo sintoísta”.
Fuente: Kawahara Keiga, N° de registro 360-4279

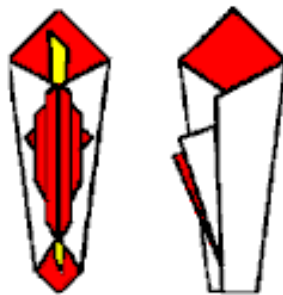


Figura5. El noshi

Dada la alta mortalidad infantil en tiempos pasados, para que el espíritu maligno (*akuryô* 悪霊) no se llevara al bebé, se le vestía con un kimono viejo y se le llamaba “abandonado, *Osute* お捨て” o “recogido, *Hiroi* 拾い”, en vez de utilizar su propio nombre. Pasado un mes, viendo que había superado la primera etapa, se

decidía realizar esta primera visita al templo *hatsu miyamairi*. Ya se le viste de *ubugi* 初着 o 産着, que significa "primer kimono". El kimono del niño varón presenta motivos decorativos y color distinto del de las niñas²⁰. En él están representados los deseos de que crezca sano. También se cuelgan objetos de buena suerte: talismán, abanico que acreciente la prosperidad, perro para que crezca sano el niño, *noshi* para que no tenga problemas económicos y un tambor de juguete.

2.2.3 La comida

Actualmente *hatsu miyamairi* es una ceremonia alegre, alegría de las familias, un acto muy íntimo y tranquilo. Después de la visita, suele celebrarse una comida. En esta ocasión pueden estar los padrinos de la boda de los padres y otros parientes menos cercanos.

Antiguamente después de la visita repartían tanto a parientes como amigos *mochi*, pastel de arroz. La familia también ofrece arroz con judías rojas, *sekihan* 赤飯 a los que han hecho algún regalo. Este tipo de arroz es un plato tradicional que actualmente se sigue sirviendo en ocasiones especiales. Así se solicita el apoyo de todos los presentes.

Miyashita (1965) recogió el registro de la familia Sawada, una familia adinerada y poderosa en su pueblo, destacando la importancia de los rituales ligados al nacimiento. En el citado registro encontró cómo a finales del siglo XVIII, festejaban el nacimiento de un bebé. Una de las familias poderosas de la zona Daidô, Ôsaka, a parte de los rituales mencionados, realizaba otras celebraciones hoy olvidadas relacionadas con el niño, tales como *muika tare* 六日たれ a los seis días

²⁰ El kimono para los niños varones está decorado con motivos decorativos tales como: armadura, halcón, dragón, etc., de color azul marino con la insignia de la casa. El de las niñas tiene otros motivos decorativos como: carro, pelotas, tambores, flores, etc., y es de color rojizo.

después del nacimiento, y otras que continúan en la actualidad tales como *miyamairi* 宮参り a un mes después, *hatsuzekku* 初節句 en marzo en caso de tratarse de una niña, y en mayo en caso de ser niño, así como la celebración del primer cumpleaños.

En cada ocasión la familia daba regalos a la comadrona *toriagebâ* 取上婆, a la peluquera *kamiyui* 髪結, y a los hombres y mujeres del pueblo. En *muika tare* 六日たれ celebraban banquetes con las personas presentes durante el parto. En *miyamairi*, en vez de la madre, era la comadrona la que llevaba al bebé durante la visita al templo dedicado a los antepasados, *Ujigami* 氏神. Después la familia reparte *mochi* en *miyamairi*, lo mismo que en *hatsuzekku*, y en el primer cumpleaños. Durante estas celebraciones repartían más cantidad de *mochi* y a más gente (en todas las casas del pueblo en caso de tratarse de una familia poderosa) en *miyamairi*. Así demostraban la magnitud de las relaciones de esta familia. Además Miyashita se da cuenta de que con estos obsequios se ponía de manifiesto la importancia de cada nacimiento junto al estatus y el poder económico de la familia, siendo considerado más importante el primer nacimiento, así como el primer varón, que es el heredero. El primogénito y el heredero recibirán más regalos, ya que se siente más responsabilidad en agradecimiento respecto al recién nacido.

2.2.4 Regalos

Los primeros bebés y especialmente los varones son más celebrados que los posteriores, lo que se manifiesta tanto a la hora de dar como de recibir regalos. Las emociones en Japón, en relación con los rituales festivos, no se expresan a través de contactos corporales, besos o abrazos, sino a través de regalos y en la forma de presentarlos. Expresan estos regalos la esperanza en la continuidad de la familia, implicando obligación y responsabilidad.

Entre los japoneses, para saludarse no se tocan, sino que hacen reverencias. En la comida se sustituyen las reverencias sirviendo alcohol, brindando y bebiendo. La expresión de respeto y también la cercanía hacia una persona se refleja en la distancia de proximidad.

Amigos y vecinos hacen regalos o dan dinero al recién nacido. Los padres a su vez durante el siguiente mes tienen que entregar pequeños regalos, incluyendo en el envoltorio el nombre del bebé. Estos obsequios de agradecimiento se llaman *uchi iwai* 内祝い, que significa “felicitación interior”, es decir, celebración entre parientes cercanos. También se dan *uchi iwai* a los parientes, vecinos y amigos, conmemorando la celebración de la casa, compartiendo así la felicidad. Sin embargo, estos obsequios se realizan con menos frecuencia que antes, ya que obligarían a la gente que aún no había hecho un regalo, a hacerlo. En la actualidad hay poca relación entre los vecinos, observándose una transformación de la vida comunitaria en un individualismo familiar creciente.

Seamos religiosos o no en la vida cotidiana, los japoneses cada vez que tenemos ocasiones como ésta, reconocemos el vínculo con la divinidad y reafirmamos el agradecimiento de nuestra existencia con humildad ante la naturaleza. Estos sentimientos se refuerzan con la cortesía. Modales y educación se encuentran todo en el conjunto de la vida cotidiana y no sólo en las celebraciones festivas. Por ejemplo, destacan las formalidades a la hora de visitar el templo, tales como lavarse las manos antes de entrar en el recinto para purificarse, empezando por la mano izquierda, siguiendo por la derecha y terminando enjuagándose la boca con agua desde el cuenco de la mano izquierda. Finalmente se limpia también con agua el recipiente utilizado. Todo esto contiene no sólo un sentido práctico, sino también una

estilizada estética. Al pasar la entrada al templo, tras una reverencia, hay que caminar por los laterales, ya que el centro se considera dedicado al paso de la divinidad.

Del mismo modo, hay ciertas reglas en relación al regalo; concretamente sobre el modo de dar y recibir los regalos, así como el tipo de regalos que se pueden hacer. En Japón, solemos hacer pequeños regalos en muchas más ocasiones, según las diferentes estaciones. Se suele regalar sobre todo a los jefes, a los profesores y a los que te tratan bien en general. Ofrecemos regalos en señal de agradecimiento. Por su parte los que los reciben agradecen la “acción” del regalo más que el objeto en sí.

Como vemos, los regalos conllevan en su acción un significado social, pero también un significado personal en el contenido. Por esta razón, abrir el paquete en el momento de recibirlo, delante de la persona que hace el regalo, queda de mala educación. Querer ver qué es lo que te han regalado, parece que sobrepasa el acto de agradecimiento. Además pone a prueba si han acertado o no con el regalo. Cuando regalamos, decimos “*tsumaranai mono desuga...つまらないものですが...*”, es decir, “no es nada especial”. Despreciando o rebajando así su propio acto, apreciamos o elevamos al otro. También se dice “*hon no kimochi desu ほんの気持ちです*”, es decir “es sólo una pequeña muestra (sentimiento)”. Por lo tanto, lo que se aprecia no es tanto el objeto del regalo sino ante todo la acción de regalar. Los regalos consisten en cosas necesarias y prácticas, o dinero. Destaca no sólo el hecho social de la entrega del regalo, sino sobre todo a la cuidadosa estética del saludo, entrega y recepción del obsequio (*Figura 6*). Actualmente, por influencia occidental, a veces se abre el regalo delante del que lo entrega, en el caso de regalos personales. Si no se abriera, podría entenderse como falta de agradecimiento. A través de estas formas de regalar y recibir un regalo, se puede interpretar que los japoneses son malos en reaccionar,

tímidos en expresar el interior, e incluso tienen miedo a encontrarse en una situación inesperada en lo social.



Figura 6. La forma tradicional de regalar.

Fuente: Chikane-kai. Recuperado de <http://chikanekai.sakura.ne.jp/manner/>

2.2.5 Respeto temeroso

Los edificios y objetos religiosos en sí, nos producen una sensación de respeto. Si además unimos a ello la naturaleza, por ejemplo un templo ubicado en medio del bosque, se nos transmite una sensación de algo sobrenatural con una fuerza cósmica. Ante estas situaciones, al sentir unidas la riqueza de la naturaleza y la divinidad, los japoneses perciben emociones en las que se funden temor y respeto. Según Noboru Miyata (2002), etnógrafo japonés, “en Japón estas emociones se han mezclado con estados alterados de la conciencia, dando lugar a la mitología popular” (p.24). Los japoneses incorporaron esta mitología al mundo real. La creencia en estas figuras míticas junto a la simbiosis con la naturaleza ha fortalecido el espíritu japonés (Miyata, 2001, p. 53). Así se decía que los niños hasta los siete años eran “cosas de la divinidad”, reconociendo en ellos una existencia más cercana a la divinidad, sirviendo de intermediarios entre los humanos y la naturaleza (Miyata, 1996, p.124).

Este respeto temeroso se puede comprobar también en canciones folklóricas japonesas llamadas *Tôryanse* とおりゃんせ:

- Que pasen, que pasen.
- ¿Qué sendero es este?
- Es el del dios Tenjin.
- ¿Podría pasar?
- No dejamos pasar a los que no tienen algo que hacer.
- Voy a dejar el talismán para los siete años de este niño.
- Es fácil ir, pero difícil volver. Que pase, que pase, aunque sea difícil.

Se trata de una canción infantil, que se puede interpretar como un diálogo entre un padre y la divinidad en la entrada de un templo sintoísta. A la petición que hace el padre de entrar en el templo, la divinidad responde que puede pasar, aunque advirtiéndole que la vuelta puede resultar difícil o imposible.

2.2.6 Relaciones entre las familias de los padres: *satogaeri* – Regreso a la casa natal para el parto.

Es muy frecuente que en la última etapa del embarazo, la madre regrese a su casa natal para que pueda estar tranquila sin preocuparse de las tareas del hogar, y quedarse hasta su recuperación del parto. Esta costumbre está documentada por lo menos desde la Era Edo (Ômura, 1990), pudiéndose ser más antigua como sostiene Nakayama (1928), vinculando esta costumbre con el estilo de matrimonio por embarazo, y pudiendo remontarse al período Nara. Como dice Negishi (1991) según la sabiduría popular, para las madres, sobre todo primerizas, es un aprendizaje adecuado tener un buen parto en un ambiente relajado y de verdadera tranquilidad con sus familiares consanguíneos, en vez de estar rodeada de la familia política, donde podría sentirse incómoda. De esta manera recibirá información acerca del

cuidado del recién nacido de la mano de su madre, eliminando cualquier ansiedad o preocupación (Kobayashi y Chen, 2008). El esposo viene a buscar a la mujer junto al recién nacido presentando una cantidad de dinero en un sobre cuidadosamente preparado para sufragar parcialmente los gastos ocasionados. Existen estudios realizados por pedagogos, que comprobaron que las madres que tuvieron el apoyo directo de su madre alrededor del parto, experimentaron menos probabilidad de sufrir depresión *postpartum*, y mostraron más afecto al bebé (Kaneko, K., Nomura, K., Tanaka, N., Sechiyama, H., Takahashi, Y., Murase, S., y Honjyo, S., 2008). En el lenguaje también se expresan estas costumbres y su significado emotivo. Así los nietos que van a vivir dentro del clan se denominan *uchimago*, nietos interiores, mientras que los que se van a vivir fuera de su clan se llaman *sotomago*, nietos exteriores. Los herederos de la casa, saldrán de los nietos interiores.

Las ceremonias de bebés en principio son sólo para los familiares. Ahora no se festejan tanto para no obligar al regalo. Además se procura no exhibir a los recién nacidos ante familias que no pueden tener hijos. Los japoneses son muy cuidadosos y vulnerables, procurando ser respetuosos con los demás guardando para dentro los sentimientos íntimos.

2.3 Boda - *Kekkonshiki* 結婚式

2.3.1 Matrimonio

En general, el matrimonio es considerado en Japón un vínculo eterno en lo social, lo económico, lo personal y en todo lo que conlleva la vida cotidiana entre un hombre y una mujer que no tienen vínculo sanguíneo. A partir del matrimonio se establece una familia. Con frecuencia las familias han de estar de acuerdo en el

matrimonio para asegurar la prosperidad o mejor dicho evitar la desaparición del clan, en el seno de una sociedad que cada vez tiene menos conciencia de familia.

La felicidad varía según la cultura (Diener y Suh, 2000; Kitayama y Markus, 2000) así por ejemplo en América del Norte, la felicidad se busca a través de los esfuerzos de uno mismo y así se entiende una de las características interiores que se adquiere individualmente. Sin embargo, en Asia, la relación entre yo y el otro ocupa el centro del pensamiento, motivación y acción (Diener y Diener, 2009; Heine et al., 1999). Así, los factores determinantes para la felicidad en Occidente, son consecuencia de un logro personal (Emmons, 1991) y un orgullo (Campbell, 1981), mientras que en Asia Oriental son consecuencia de la armonía social.

De hecho, los japoneses consideran la verdadera felicidad y alegría del matrimonio cuando la felicidad es compartida entre todos y no exclusiva de los futuros esposos de forma individual.

2.3.2 Tipos de matrimonio en Japón

A lo largo de la historia se han dado varias formas de matrimonio en Japón. Varios historiadores han tratado el origen del matrimonio japonés. El matrimonio matrilineal Tarô Nakayama (1928), Itsue Takamura (1963) y Hiroko Sekiguchi (1993). Itsuo Emori (1986) el patrilineal, y Hiromu Kurihara (2012) defiende el origen de la doble filiación.

Según el folklorista japonés Tarô Nakayama (1928), en Japón empezó la historia conyugal practicando la poliginia junto a la creencia en los antepasados *Ujigami* 氏神. Con el declive de ésta última relación vertical, y el inicio de la creencia en la divinidad *Ubusuna*, comenzaron las relaciones horizontales entre los pueblos. Es decir, hasta hace unos doscientos años, no existían buenas relaciones

entre pueblos vecinos. La competencia hacía, entre otras cosas, que se luchara por el agua para uso agrícola (1928, p. 378). Así mismo, en los festivales de *kenka* (lucha), se sigue peleando a fin de conseguir la bendición de la divinidad que conllevará una buena cosecha.

Nakayama (1928) en su “*Historia civil japonesa 日本婚姻史*” recoge las siguientes formas de matrimonio que fueron evolucionando: matrimonio colectivo 共同婚²¹, matrimonio por raptor 掠奪婚²², matrimonio de compra-venta 売買婚²³ y matrimonio por contrato 契約婚²⁴. Desde el punto de vista antropológico, Nakayama distingue los siguientes tipos de matrimonio: matrimonio grupal 団体婚²⁵, matrimonio entre tribus 異族結婚, matrimonio de intercambio 交換婚, matrimonio de trabajo 労働婚²⁶, matrimonio temporal 定期婚²⁷, matrimonio de prueba 試験婚²⁸,

²¹ Hombres y mujeres del pueblo contraen matrimonio aleatoriamente. En el matrimonio colectivo, chicos y chicas del pueblo entero se casan conjuntamente. Es decir, los hombres compartían las mujeres. Por falta de documentación, hay especialistas que sostienen que en Japón no existió este tipo de matrimonio. Sin embargo, Nakayama defiende que existió este tipo de matrimonio basándose en el vocabulario que recogía costumbres locales como por ejemplo en Ishigakijima en Okinawa. Así, las mujeres casadas no eran designadas con la palabra “esposa”, utilizándose en cambio la expresión “tener esposo (*butomotsu*)”. Sin embargo, para los chicos no se utilizaba la expresión “tener esposa”, sino que se empleaba la fórmula “encuentro íntimo, es decir, relaciones sexuales (*kyôkai 交会*)”. En el antiguo Japón el matrimonio recibía nombres distintos (*totsugu 嫁く*, *maku 覓く*, *kunagu 婚く*), pero todos significaban tener relaciones (1928, pp. 2-14). Nakayama justifica la existencia del matrimonio colectivo también por un evento de “amor libre (*kagai 耀会*)”, que se celebraba en varios lugares de Japón (p.32), con la costumbre de “dormir todos juntos (*zakone*)” (p.85), supervivencia cultural del matrimonio colectivo. Igualmente relaciona esto con otro relato de cuando se casa una muchacha con un chico de otro pueblo, situación en la que además del permiso de ambas familias, necesitaban el permiso de los mozos del pueblo de la chica. Y en una fiesta anual llamada *Ura Bon*, por sorteo se elegían las chicas con las que podían tener relación sexual esa noche, emparejando así a todos los chicos y chicas del lugar (p.51). Se podría entender también esta fiesta como una liberación sexual más que como “un matrimonio conjunto”. En la sociedad actual podemos observar un cierto sentido de “liberación sexual”, “*zenshin taitsu no kai*”, en reuniones especiales en las que la gente participa acariciándose el cuerpo, con la cara y el cuerpo cubiertos totalmente para proteger su anonimato.

²² Los hombres roban mujeres de otras tribus para conseguir esposas

²³ La familia del hombre ofrece dinero y bienes a la familia de la nueva esposa.

²⁴ Aparece de forma definitiva en el período Meiji.

²⁵ Los hombres del pueblo se casan con las mujeres del pueblo, pero la diferencia con el matrimonio conjunto es que cada hombre elige a una mujer.

²⁶ El esposo reside y trabaja en casa de la esposa durante un tiempo.

²⁷ Se mantiene el matrimonio sólo durante cierto tiempo.

matrimonio sustituido 通次婚²⁹, levirato 逆縁婚, matrimonio por embarazo 待孕婚, matrimonio de visita 妻問婚³⁰, matrimonio matrilocal 婿入婚³¹, matrimonio patrilocal 嫁取婚³², matrimonio político 政略結婚³³, matrimonio por orden 君命婚³⁴, matrimonio por compromiso 許嫁婚³⁵, matrimonio sin intermediario 推しかけ婚³⁶, y matrimonio recuperado 再娶婚³⁷.

En el antiguo Japón, era el novio el que pasaba a formar parte de la familia de la novia. Con la llegada del período Kamakura, y el fortalecimiento de *bushi*, era la novia la que entraba en la familia del novio.

Sobre el matrimonio recuperado, Nakayama recoge una poesía popular: “¿No cambiarás de idea y nos acompañamos? Un pájaro también para dos veces en un árbol seco”³⁸, observando que en el período Heian la gente era muy obsesiva y rencorosa, pero como se aprecia en el poema, eran capaces de solicitar a la pareja divorciada la vuelta al matrimonio (1928, p. 691).

²⁸ Prueban unos días, meses o años de matrimonio, y si no le gusta al esposo, éste puede devolverla a sus padres.

²⁹ Si se muere el esposo, su hijo o su hermano le sustituye, o si la esposa muere, puede ser sustituida por su hermana.

³⁰ Duolocal: Hombre y mujer viven separados y el hombre visita la casa de la mujer (hasta el período Nara)

³¹ A partir del período Heian (794–1185) disminuye, y es sustituido por el matrimonio patrilocal en el período Kamakura.

³² A partir del período Heian (794–1185), y a partir del período Muromachi (1336–1573) es el tipo de matrimonio generalizado.

³³ Contribuye a fortalecer alianzas políticas y a rebajar la desconfianza del enemigo.

³⁴ Aumenta en el período Kamakura. Muchas veces son matrimonios políticos. No se podía rechazar el matrimonio propuesto por el señor, que representa la autoridad (*shukun* 主君). Los que no obedecían veían peligrar su vida.

³⁵ Pactado entre los padres de ambos lados. Sobre todo las chicas no podían opinar nada (Oka, 1977).

³⁶ Se solicita el matrimonio a los padres de la mujer, sin personas intermediarias

³⁷ El “matrimonio recuperado” de un anterior divorcio, solo se encuentra en el período Heian.

³⁸ 「思い直して添う気はないか鳥も二度枯れ木にとまる」

El cambio del matrimonio matrilocal al patrilocal explica la pérdida del derecho de propiedad de las mujeres y que las de clase social alta (*buke*) sólo podían vivir dependiendo de sus maridos (Oka, 1977).

Nakayama (1928) se fijó en las partidas civiles de matrimonio del período Nara, donde los apellidos de algunos matrimonios son iguales y otros distintos. De ahí Nakayama supuso que sólo se exigía fidelidad a las esposas, pues su cuerpo pertenecía al marido, pero conservando el estatus social heredado de la familia de sus padres (pp.597-602).

Por otro lado, según los estilos de matrimonio arriba mencionados, podemos destacar la existencia de un derecho superior del hombre sobre la mujer y la prevalencia de la familia en la antigüedad. Nakayama analiza el matrimonio a través de la literatura de esta época. En el diario “Kagerô Nikki (蜻蛉日記)”, se describe la vida quebrada de un matrimonio y en el cuento llamado “Ochikubo Monogatari (落窪物語) (Caída al Abismo)”, se describen las peripecias de una especie de cenicienta, y las costumbres matrimoniales de la época. Nakayama (1928) concluye que el matrimonio en el pasado no era por amor y consistía en general en el ofrecimiento de la virginidad de la mujer al hombre. El carácter tradicional japonés proponía que el hombre sólo debía proteger a la mujer obediente y no a la rebelde. En general se espera “que sean fuertes los hombres y que sean suaves las mujeres” (p. 713).

Detrás de los matrimonios políticos o matrimonios por orden, se ve que en aquella época (sobre todo a partir de Kamakura y Muromachi), el matrimonio significaba ser rehén para la mujer, y un contrato no entre los que se casan sino entre los padres de los que se casan. Asimismo, por el tema de la herencia, las mujeres en la antigüedad, tenían que "obedecer a los padres durante la niñez, obedecer al marido cuando estaban casadas, y obedecer a los hijos en la vejez". Es decir, la mujer tenía

que pasar toda su vida obedeciendo, primero a los padres, luego al marido y finalmente a los hijos, sin posibilidades de una realización personal fuera del matrimonio (Nakayama, 1928, p. 788). Dado que no podían casarse personas de diferente clase social, probablemente tanto la existencia de clases sociales como las correspondientes obligaciones impuestas por la sociedad, han dado lugar a una mayor complejidad psicológica de las emociones, ya que en las sociedades complejas estamos obligados a ser muy cuidadosos en lo que se debe y en lo que no se debe hacer, ni expresar. Es decir, había que comportarse siguiendo las normas estrictas y cumpliendo las funciones y expectativas previstas en esa sociedad. Buxó i Rey (2003) por su parte, confirma esta complejidad psicológica en sus “paisajes de Nuevo México”, afirmando "... como un ethos comunitario lleno de formulas de control y cortesía, contribuyen a generar emociones e impulsos ambivalentes y contrapuestos" (p. 54). Podríamos concluir que probablemente cuantas más restricciones y obligaciones existan en una sociedad, mayor complejidad sentimental vamos a encontrar.

2.3.3 El sistema legal de la familia japonesa: *ie seido* 家制度

El sistema legal que regula toda la vida familiar se completó con el código civil japonés *minpô* 民法 promulgado en 1898 (año 31 del período Meiji), estableciendo un sistema de familia: *ie seido* 家制度. *Ie seido*, literalmente sistema de casa, consiste en una unidad familiar formada por un cabeza de familia *koshu* 戸主 junto a sus familiares *kazoku* 家族, así como la esposa o esposo e hijos. Es decir que el cabeza de familia puede ser tanto un hombre como una mujer. Sin embargo, este sistema está basado en el patriarcado que se desarrolló durante el período Edo. El sistema obligaba al cabeza de familia *koshu* a apoyar a todos los miembros de la

misma, otorgándole el derecho de autoridad-liderazgo de toda la familia. *Ie seido* incluía derechos tales como los siguientes:

1) Consentimiento sobre el matrimonio de los hijos y adopción de los cónyuges, es decir nueras y yernos (antiguo *minpô* 1898, artículo 750).

2) Consentimiento para la entrada y salida del registro (antiguo *minpô* 1898, artículos 735, 737 y 738).

3) Indicación del lugar de residencia (antiguo *minpô* 1898, artículo 749).

4) Exclusión de la familia. Esto último se refiere al derecho de rechazo de entrada o derecho de exclusión³⁹, como se matiza en los siguientes artículos:

i) Rechazar la reintegración en la familia, de la que había quedado excluido por haberse casado sin la aceptación del cabeza de familia, es decir, *koshu* (antiguo *minpô* 1898, artículos 741-2 y 735)

ii) Rechazar la entrada de hijos a la familia (antiguo *minpô* 1898, artículo 735).

iii) Rechazar la entrada de parientes (antiguo *minpô* 1898, artículo 737).

iv) Rechazar la entrada de parientes del cónyuge (antiguo *minpô* 1898, artículo 738).

v) Excluir de la familia a los que no obedecen la designación del lugar de residencia (antiguo *minpô* 1898, artículo 749).

vi) Excluir a los que se han casado o adoptado sin acuerdo de *koshu* (antiguo *minpô* 1898, artículo 750).

En conclusión, la base de la sociedad era la familia y el matrimonio se consideraba entre dos familias, con el fin de continuar, a través de un descendiente, la familia. Las mujeres no tenían derecho a poseer bienes, ni de controlarlos, ni de

³⁹ No se puede excluir al menor de edad (20 años).

heredarlos, así como tampoco tenían derecho a obtener la custodia de sus hijos (Sakamoto y Kitamura, 2006). Según Sakamoto y Kitamura (2006) este código civil de Meiji no reflejaba la conciencia del pueblo, ya que seguía el sistema familiar de la clase social *bushi* del período Edo, que constituía un 2 % del total de la población.

Cuando se estableció la primera y vigente Constitución de Japón en 1947 (año 22 de Shôwa) se abolió el sistema de familia *ie seido*. El cambio supuso otorgar mayor importancia al individuo que a la familia. Asimismo, hombre y mujer tienen los mismos derechos en el matrimonio. Sin embargo, la idea de familia persiste en nuestra conciencia relacionada con elementos tales como los antepasados “*senzo* 先祖”, el negocio familiar “*kagyô* 家業”, la tradición familiar “*kafû* 家風”, etc, y siguiendo dando importancia al primer hijo varón (*chônzan* 長男) o al yerno (*mukoyôshi* 婿養子) para la continuación de la familia, convirtiéndose en el sucesor “*atotsugi* 跡継ぎ”.

Actualmente según el código japonés, el cabeza de familia aportará el apellido tanto para el cónyuge como para los hijos. No se exige que sea el varón, pero en realidad, según las estadísticas demográficas 「人口動態統計」 elaboradas por el Secretariado del Ministro de Salud y Trabajo, Departamento de Estadística e Información (2010), el 96.3% de los matrimonios escogen el apellido del marido. Se consolida así la idea de que el hombre tiene que proteger a la familia, así como ostentar el poder en el seno de la misma. Desde el año 1996, el gobierno japonés ha sugerido la modificación del código para poder llevar dos apellidos en una unidad familiar. Sin embargo, aun ahora, esta modificación plantea muchas discusiones: seguir con dos apellidos conllevaría la ruptura familiar, afectaría al sentido de la unidad (*ittaikan*) familiar, confundiría el registro, desprestigiaría a los niños, y se perdería la tumba familiar, entre otras cosas (Ninomiya, 2009).

2.3.4 Significado de la boda como ceremonia

Desde el punto de vista jurídico, Nakagawa Zennosuke reconoce en el matrimonio japonés: 1) la alegría y satisfacción del varón que se casa con la consiguiente celebración, 2) la oración religiosa, es decir, un deseo pasivo de evitar las desgracias y otro activo para atraer la felicidad, 3) la justificación y el reconocimiento social, 4) el anuncio para la aprobación social (citado en Nakayama, 1928, p. 463).

En el Japón antiguo, el ritual nupcial era extremadamente sencillo. Nakayama (1928) supone que esto se debía a: 1) una subsistencia económica básica⁴⁰, 2) una vida sexual primitiva⁴¹ y 3) una estructura social incipiente (p. 459). A pesar de su sencillez, se celebraba la boda desde la antigüedad comunicándola a la divinidad y brindando con alcohol.

En los períodos Asuka (592-710) y Nara (710-794), se incorporan en el ritual nupcial tanto las clases sociales como las costumbres originarias de la dinastía Tang (618-907): edad a partir de la que se pueden casar los novios, el acuerdo entre las familias, la ceremonia de compromiso, y reglas tales como la que prohíbe casarse durante el luto por la muerte de los padres, entre otras. La influencia del confucionismo fue tan enorme que dio origen al mismo sistema matrimonial japonés. Primero, existía el temor hacia la muerte junto al amor a los antepasados, con la creencia en que éstos protegían a sus descendientes. Con la introducción del pensamiento de Confucio se instituyó el sistema familiar y su significado social. El matrimonio asegura la supervivencia de los descendientes que honran a sus antepasados. Segundo, establecimiento de una unidad familiar con un jefe, que ejerce

⁴⁰ No hubo más que ir a cazar y recolectar o agricultura.

⁴¹ Se reconocía el matrimonio por la unión corporal.

su autoridad sobre la familia. Tercero, que sean las mujeres mayores que los hombres. Esto se explica desde el punto de vista de los padres, que desean una mujer madura, capaz de ocuparse tanto del hijo como de la responsabilidad de la casa eficazmente. La influencia del Taoismo en el período Heian, supuso no solo para celebraciones tales como la boda, sino para la vida en general, tener en cuenta muchos factores relacionados con la astronomía, tales como fechas, horas, direcciones, evitando siempre el mes de mayo y consultando el destino a través del horóscopo. En el período Kamakura, con el fortalecimiento de la cultura *bushi*, se establecieron los rituales que se mantienen desde su origen hasta la actualidad. Las costumbres según Nakamura, una vez arraigadas, son difíciles de eliminar.

2.3.5 Conceptos *Hare* y *Ke* ハレとケ

En Japón la boda ha sido siempre considerada uno de los acontecimientos de buen auspicio, felicidad, y alegría (*keiji* 慶事).

Si los ritos alegres como la boda son considerados *hare*, es decir felicidad a celebrar, lo contrario es *ke*, es decir situaciones cotidianas. En cierto sentido, equivalen a los términos “sagrado y profano” de Durkheim. Los conceptos *hare* y *ke* son planteados por el investigador japonés Kunio Yanagita. En la vida cotidiana de los japoneses había dos tiempos bien delimitados. *Hare* “despejado” “alegre”, es el momento y espacio de las fiestas anuales o de ritos de paso, donde ocurren cosas no cotidianas y se trata de un momento de cambio escapando de la monotonía de la vida cotidiana, y produciendo algo distinto. Los cambios se pueden observar en el vestido, en la comida, y en la decoración de la casa. Es decir, se configura un mundo extraordinario. Especialmente el alcohol juega un papel importante. Al experimentar un estado alterado de conciencia se facilita la fraternidad entre los miembros de la

misma comunidad aprovechando la borrachera común. Yanagita apunta que el círculo de *hare* y *ke* configuraba la vida tradicional basada en el cultivo del arroz, y que a partir de los últimos años del período Edo se empezó a no distinguir tanto entre *hare* y *ke*, bebiendo alcohol en situaciones no especiales ni festivas, convirtiendo la comida cotidiana en lujo, así como la vestimenta (Yanagita, 1931/1993).

2.3.6 Ritual

En la obra *Teijyô zakki* 貞丈雜記 (1843), se dice: “hay que realizar la boda por la noche” siguiendo la costumbre de la dinastía Tang, y la influencia de *gogyô in'yôdô* 五行陰陽道: un conjunto de teorías de los cinco elementos (*wu xing*), y de *yin* y *yang*. Los hombres son *yang* y las mujeres son *yin*. El día es *yang* y la noche es *yin*. Aunque Nakayama apunta que los motivos por los que se realizaban los rituales de boda por la noche en Japón, eran no por esta influencia de *gogyô in'yôdô*, sino por razones mágicas. Además debido a la influencia del sintoísmo primitivo 原始神道 de Japón, la gente pensaba que las divinidades *kami* 神 bajaban a este mundo humano durante la noche. Sin embargo, al desarrollarse el humanismo y fijarse el sintoísmo, se van especializando las divinidades, originándose la separación entre divinidades *kami* 神 y espíritus (demonio) *shôryô* 精靈 (1928, p. 282). Se empezó a creer que las divinidades bajan en cualquier momento, y los espíritus que no han podido ser divinos, vagan por la noche, y gracias a la protección de las divinidades, podían exterminarse fácilmente. Así, Nakayama considera que la ceremonia nocturna surgió por esta creencia, que necesitaba la ayuda de la divinidad para la prolífica vida sexual del matrimonio.

Otra hipótesis que trata de explicar el ritual nocturno de boda se basa en la creencia en la divinidad *Ujigami*. A *Ujigami* no le gustaba que un miembro de su

clan pasase a otro distinto. Para calmar su enfado y escapar de su ira, se celebraba la boda de noche, es decir, “mientras no esté él”. Para combatir a los espíritus, purificaban con agua a los novios y los protegían con el fuego sagrado. Se elegían cuidadosamente las fechas, las horas y la organización espacial, eligiendo expresamente los números 3-3-9, los números de *yang*. Así mismo, se limitaban los alimentos que iban a tomar, las palabras que se decían, camuflando el ritual como si se tratara de un funeral⁴², y disparando la escopeta para alejar a los espíritus con su estruendo y el olor a pólvora. El pueblo tomaba con sumo cuidado todas estas precauciones. Existía otro ritual en todo Japón llamado “celebración de agua *mizuiwai* 水祝い”. Consistía en echar agua sobre todo a la novia, ya que la menstruación era considerada como fuego. De modo que para que la mujer quedara embarazada, utilizaban el agua entendiendo el matrimonio como el momento de renovación de la vida.

En Japón se dice que hay tres ocasiones en la vida en las que eres especialmente visible para los demás: al nacer, al casarte y al morir. En estos momentos si te descuidas, te puede ocurrir algo terrible relacionado con tu vida, y por lo tanto, en cada una de estas ocasiones es preciso tomar medidas para evitarlo. En la boda corres el riesgo de que te miren con celos, o con mala intención; pero sobre todo temían recibir mal de ojo (*kyashi* 邪視), lo que se convertía en una

⁴² Se ve en varios locales en todo Japón. Varios estudios consideran que este ritual de camuflar la boda como si fuera un funeral se debe a que la novia una vez sale de la casa (casada) ya no puede volver nunca. Como ejemplos, hacer la hoguera en la puerta como cuando sacan el ataúd, o poner la misma comida a los novios que a los muertos, o el vestido de los novios, llevar la novia en un carruaje delante y detrás al revés como cuando llevan el muerto, o en vez de carruaje, llevar a la novia en el caballo, considerado como un transporte para la divinidad. O bien como una suposición del ritual de que la novia entra bajo la protección de la familia del novio, antes de entrar en su casa toma agua y rompe el vaso con el que la toma, significando purificación. En otros lugares la purificación se realiza con el fuego. Se afirma el matrimonio paso a paso en el ritual. En una región de Noto, la novia echa una gota de agua que ha traído de su casa al agua de la casa de novio y la bebe antes de entrar en su casa (p.295). Esto significa lo siguiente: 1) junto con el temor, agradecimiento y plegaria de ayuda a su anterior divinidad, solicita protección a la nueva divinidad con cierta vacilación aunque al mismo tiempo con complacencia, 2) demuestra que la novia es virgen rompiendo el vaso, 3) vaticina el futuro del matrimonio en el sentido de que si se rompe bien será bueno, y en caso contrario, será desgraciado.

tragedia. Para ahuyentarlo, se pintaban la cara con tinta negra y empleaban música ruidosa de flauta y tambor. Para evitar la mirada, la novia se cubría la cabeza con una tela⁴³, origen del sombrero de la novia japonesa, *tsunokakushi*. Sin embargo, esta costumbre de cubrirse la cabeza podría explicarse por otra hipótesis según la cual así se evitaría el robo de la novia. Es un riesgo enseñar el cuerpo e incluso decir el nombre a extraños, pues una vez visto el cuerpo de la mujer por un hombre, ésta tendría obligación de desposarle.

Nakayama recoge además un rito de paso a la etapa adulta en el antiguo Japón consistiendo en la circuncisión y preparación al matrimonio. Los chicos pasaban el rito a los quince años, recibiendo taparrabos blancos “*fundoshi*”, y las chicas a los trece, recibiendo telas rojas.

2.3.7 Yernos y creencia Ujigami

Por influencia del matrimonio común, en una sociedad donde la mayoría de los matrimonios son patrilocales, a los yernos se les colocaba en un nivel muy inferior, recibiendo una baja consideración. Así existe en japonés un dicho: “Si tienes tres tazas de salvado de arroz, no te vayas a otra familia como yerno. 小糠三合持ったら養子に行くな。” Es decir, si tienes un poco de dinero, es mejor independizarte y establecer tu propia casa. Esto es un ejemplo de las muchas dificultades que sufrían los yernos. Los yernos son yernos independientemente sólo si provienen de una familia rica o intelectual. Todo el mundo les da órdenes y juegan el peor papel en las fiestas locales sirviendo a todos, no pudiendo estar en la misma habitación que el resto, y si quisieran comer o beber, serían los últimos en hacerlo y además a escondidas, para que nadie los viera bebiendo.

⁴³ Durante el período Nara, los hombres también se cubrían con una tela.

Como consecuencia del sistema del matrimonio conjunto, Nakayama recoge unos interesantes rituales sobre el antiguo matrimonio matrilocal, cuando la mayoría ya eran patrilocales. La idea que tenían hacia el yerno era muy negativa. Dado que todos los miembros del pueblo agricultor están unidos con *Ujigami*, divinidad del clan, el hecho de aceptar que entre un forastero de otro clan, es decir de otra creencia, otras costumbres, y que se convierta en esposo de un miembro del grupo, explica que se le considere un disidente, que va a enturbiar la pureza de sangre del clan. El yerno entrante es maltratado no por celos ni por maldad, sino para ejecutar una sanción. Tras esta sanción, será admitido ya como un miembro del pueblo. Así, se expresa en el legado de los festivales como “novatada al yerno entrante” que todavía se realiza en el contexto de festivales divinos en varios lugares de Japón; arrojándole barro al yerno⁴⁴; en la fiesta de año nuevo, dándole empujones⁴⁵; haciéndole comer hasta la saciedad y si no comía, le hacían beber mucho⁴⁶. En la plegaria para atraer la lluvia durante la sequía, se metía a los yernos en el río junto con una estatua de piedra para implorar la lluvia. Al salir del río les echaban más agua. Esto lo repetían durante todo el día⁴⁷. En un festival a otra divinidad llamada *Ubusuna*, durante el año nuevo, los jóvenes del pueblo tienen que correr alrededor del fuego⁴⁸; y los que tienen que correr más cerca del fuego son precisamente los yernos. En el festival del templo sintoísta Hayama, los

⁴⁴ *Ante la divinidad Oohara Kucchau Myôjin* 大腹くっちゃう明神 en el templo sintoísta Katori 香取神社 en la ciudad de Noda, Mitsubori, que por razones de falta de participantes, actualmente no se está realizando desde el 1990 (según la comisión educativa de la prefectura de Chiba. Recuperado en <http://www.pref.chiba.lg.jp/kyouiku/bunkazai/bunkazai/p321-053.html>).

⁴⁵ En el templo sintoísta Ami en Ami-machi Takaku 阿見町竹来の阿見神社.

⁴⁶ En Taihō mura 常陸国真壁郡大寶村, actual Shimotsuma 下妻市 en prefectura Ibaraki.

⁴⁷ En Yamazaki mura Tsuruta 下野国芳賀郡山前村鶴田, actual Mooka 真岡市 en prefectura Tochigi.

⁴⁸ En Kami kayama 武蔵野国南埼玉郡稲間村上栢間, actual Kuki 久喜市 en prefectura Saitama.

yernos bailaban desnudos con una espada de madera⁴⁹. En otro pueblo los hombres llevan todavía actualmente una serpiente gigante hecha de paja, pero haciéndoles llevar la peor parte, es decir, la más pesada que es la del centro, a los yernos⁵⁰.

2.3.8 Rituales de matrimonio en la actualidad

Actualmente para la boda se sigue el proceso siguiente: saludos a los padres de ambas familias, regalo de compromiso “*yuinô* 結納” como vestigio del matrimonio compra-venta cuyo origen se remonta a hace más de 1400 años⁵¹, boda, banquete, y viaje de novios.

Tanto la boda como el banquete cumplen la función de anunciar el matrimonio a todos los familiares, profesores, jefes, compañeros de trabajo y amigos de los novios, literalmente todos los que los cuidan (*sewaninaru*). La invitación a todas estas personas con las que han mantenido alguna relación es algo socialmente obligado.

Las bodas en Japón están más organizadas que en España. Participan las dos familias, los jefes, compañeros de trabajo, y antiguos amigos. No acuden las parejas de los invitados, a no ser que reciban expresamente también la invitación. Es decir, socialmente, se distingue rigurosamente a los invitados. Tradicionalmente se celebra la boda en el lugar donde van a residir los nuevos esposos, es decir, en la ciudad natal del novio. La ceremonia es una ocasión para presentar e incorporar a la novia a la

⁴⁹ En Katasone mura Funehiki 磐城国田村郡片曾根村舟引, 羽山神社の祭典, actual Tamura 田村市 en prefectura Fukushima.

⁵⁰ En Daisen mura Aakamatsu 伯耆国西伯郡大山村赤松, actual Daisen 大山 en prefectura Tottori. Actualmente se conoce como Akamatsu Kôjin sai 赤松荒神祭. Sigue celebrándose en febrero en año bisiesto.

⁵¹ Según Nakayama, a partir de Kamakura, está documentado *mukohikide* 婿引出 regalo de compromiso que hacía la familia de la mujer al hombre. Sin embargo, en *Kojiki* (712, los anales de historia más antiguos de Japón) ya aparece el nombre *Ukiyui*, vocabulario original de *yuinô*, lo cual indica que en el siglo VIII ya existía en Japón la costumbre de hacer regalos como señal de compromiso.

nueva sociedad. A través de la boda, en la mayoría de los casos la novia se incorpora al registro del novio como nuevo miembro de la familia. El registro refleja bien el sistema familiar *ie seido*. Distingue especialmente el grupo propio del grupo forastero (*in-group, out-group*). Los que ingresan en la familia, se pueden ya tratar como miembros de la misma. Esta situación da lugar a una contradicción emocional, dado que el nuevo miembro será tratado con confianza, pero sigue siendo visto como de distinta sangre.

En la boda, los novios brindan con el ritual *san san ku do* (三三九度), ritual según el cual la novia bebe tres sorbos de sake, a continuación el novio bebe otros tres y finalmente la novia también bebe tres veces. Utilizan tres tazas de distintos tamaños, grande mediana y pequeña, apiladas unas encima de otras. Esta costumbre, aunque es una influencia de la dinastía Tang, se ha podido observar en el ritual donde la mujer bebe agua proveniente de su propia casa mezclada con agua de la casa del esposo. Igualmente está recogido en los anales *Kojiki*. Divinidad de Yachihoko (*Yachihoko no kami* 八千矛神) realizó el ritual *unagakeri* con *Suseribime*, otra costumbre que insinúa este brindis; los novios beben sake del mismo cuenco por lo menos hasta el período Nara. Comer y beber juntos viene a expresar el pensamiento de que los novios van a estar unidos, ya que beben compartiendo una misma taza, cuyo origen se encuentra en la creencia de que comer y beber juntos significa que se comparte el alma. Incluso Nakayama describe que en la bebida se echaba también sangre obtenida haciendo un pequeño corte en un dedo de cada uno de los cónyuges. Para nuestros ancestros, la sangre era la vida misma, por lo que este intercambio de vida cobraba un significado más sagrado. Después de este ritual, empieza el banquete. La boda es sencilla. Así era el ritual del banquete de bodas (sagrado) en Japón, quedando la costumbre tanto del brindis como del banquete.

Otra antigua costumbre que actualmente ha desaparecido, era la de servir a los novios *hanatsukimeshi* 鼻つき飯, el arroz amontonado en un cuenco en forma de montaña que llegaría hasta la nariz. A veces colocaban los palillos clavados verticalmente en el arroz, es decir, igual que a los muertos en el funeral. El intermediario⁵² les da de comer un poco de arroz a los novios, o en otros lugares, el cuenco es entregado a la pareja para que coman ambos del mismo. El resto del arroz es consumido por los que quieren recibir buena suerte de ese matrimonio.

Tanto los novios como los familiares se muestran alegres aunque serios, tanto en la boda como en el banquete. Entre los invitados también figuran las relaciones sociales más importantes de ambos padres, aunque tales invitados no conozcan personalmente a los hijos. Se especifica el sitio que debe ocupar cada invitado, que expresa la posición social y el tipo de relación que mantiene con la familia. Así cada comensal recibe una carpeta (*sekiji*, 席次) donde se describe el tipo de relación social del invitado con la familia y el lugar donde se sienta cada uno. Además del nombre completo, se incluye la categoría o el puesto de trabajo de cada invitado.

En el banquete se expresa la alegría, mostrándola especialmente a los asistentes. Los organizadores del banquete lo programan todo con detalle, poniendo un presentador. Hay discursos, demostraciones de canto o baile por los asistentes y por los propios novios. Los novios suelen cambiar de traje durante el banquete, como si de un espectáculo se tratara, a fin de que los asistentes disfruten.

En Japón, es bastante permisible emborracharse en público. Cuando se sirven las bebidas alcohólicas, hay que beber y ponerse contento. Es el momento de regocijarse. Se entiende más ese sentido de compartir el momento de diversión. En esta sociedad como hay muchas restricciones sociales, se necesita la ayuda del

⁵² Baishakunin 媒酌人

alcohol para desinhibirse, e interactuar con más “confianza” y naturalidad entre los comensales, pudiendo hablarse de cosas que no se pueden tratar en la vida cotidiana. En la antigüedad el alcohol sólo se usaba para rituales religiosos y existía como un mediador entre la divinidad y el pueblo. El pueblo solicitaba a través de la oración una próxima mejor cosecha entregando el arroz cosechado en forma de alcohol, que luego se consumía entre todos en el banquete.

También se servía alcohol en los ritos de paso, como en bodas y funerales, para cortar con la situación antigua y cambiar al nuevo mundo. Celebrar un día especial con alcohol significa esta separación entre lo cotidiano y lo especial. También intercambiar las tazas de alcohol significa un compromiso, así, se usa en la boda para expresar la unión, en los negocios para cerrar el trato o para expresar solidaridad y unión solidaria entre compañeros (*dannketsu* 団結).

Los japoneses separan por una parte el ritual sagrado, que les acerca a la divinidad, del banquete en el que desaparecen las formalidades (*bureikô*). Brindar es una expresión de familiaridad. El emborracharse a solas no está bien considerado, pero sí está permitido en un contexto social. Sobre todo los hombres, cuando están contentos, hablan alto, gesticulan más abiertamente, pasan de su sitio a otro, cantan, se cogen los hombros, y en general actúan más abiertamente. A pesar de este trato informal, no se abrazan los hombros de las personas de mayor categoría, aunque sí al revés. Sin embargo tanto los novios como sus padres (anfitriones) tienen que beber y actuar con moderación.

Después del banquete, cuya terminación está también programada, algunos amigos, incluso no invitados a la boda-banquete, asisten a una segunda celebración llamada “Nijikai (二次会)” donde beberán más informalmente. Los japoneses saben cantar, y cantan en cada ocasión. Sin embargo, casi nunca bailan. Sólo se admiten el

baile bien practicado como arte, o baile folklórico grupal. Es decir, todos bailan lo mismo formando un círculo como por ejemplo *Bon odori*, el baile de fiesta de verano. Se baila en un contexto formal, pero no por libre.

Aunque la boda y el banquete son celebraciones alegres, también existe un sentimiento complejo, una mezcla de melancolía, tristeza, y preocupación. Es el momento de pasar a formar otra familia, de reflexionar sobre todo lo vivido y compartido. Sobre todo el que sale de la familia y de su entorno experimentará melancolía y nostalgia. Para los japoneses, hoy en día, sobre todo a los que les toca un cambio de familia, el hecho de mudarse de una familia a otra, supone una importante transición en su vida. Existe preocupación por la nueva familia, el nuevo entorno, la nueva sociedad, y la tristeza de dejar lo de siempre y de perder un origen. La relación con su familia de sangre cambia tras salir de ese clan. Tanto la novia como sus padres deben respetar el nuevo vínculo familiar.

2.3.9 Actitud actual hacia el matrimonio

La función principal del matrimonio era la continuación de la familia. Sigue existiendo el matrimonio concertado por los padres aunque en la actualidad con la aceptación de los jóvenes. Tanto la forma de pensar sobre el matrimonio como el matrimonio en sí mismo, han cambiado mucho en la última generación, debido a la pérdida de vigencia del sistema familiar *ie seido*, y a la influencia del Código Civil japonés (*minpô*) después de la Segunda Guerra Mundial. Según la encuesta sobre el desencadenante del matrimonio, concertado por las familias o por amor, realizada por el Instituto Nacional de Investigación sobre Población y Seguridad Social de Japón (国立社会保障・人口問題研究所), se puede observar la transición del estilo de matrimonio concertado (*miai kekkon* 見合い結婚) al matrimonio por amor (*ren'ai*

kekkon 恋愛結婚) (Figura 7). En los años 30, el 70 % de los matrimonios eran concertados y sólo el 10 % por amor. Después de la última guerra mundial, la situación ha ido transformándose drásticamente y alrededor del año 1965 se ha invertido. En 2005, el 90 % de los matrimonios son por amor y sólo un 10 % son concertados. Al mismo tiempo que ha cambiado el matrimonio como un contrato entre dos familias, siendo actualmente un contrato personal entre dos individuos libres, ha cambiado también el contenido de las bodas, desapareciendo el papel del intermediario, que fue el garante social del matrimonio. Va desapareciendo asimismo,

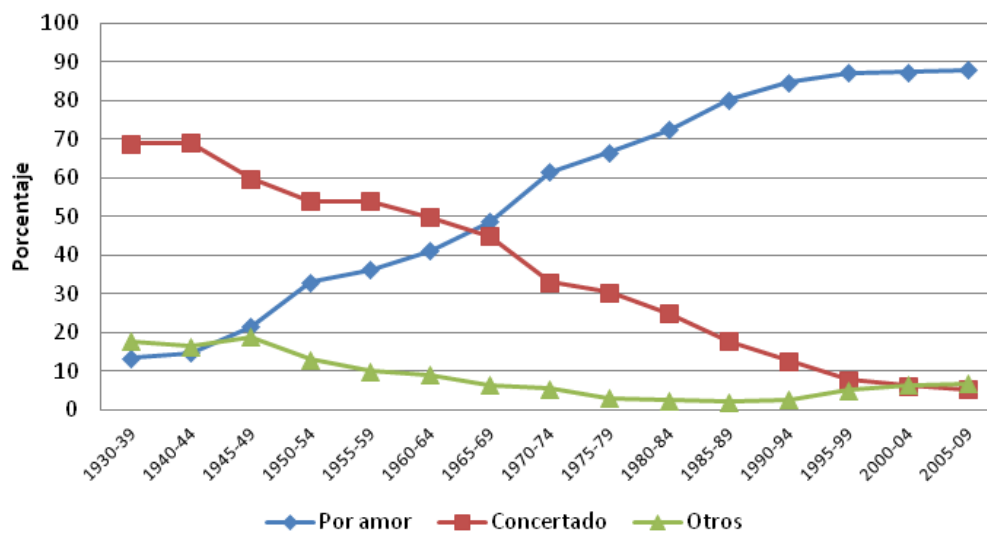


Figura 7. Tasas indicativas del desencadenante del matrimonio.

Fuente: Instituto Nacional de Investigación sobre Población y Seguridad Social de Japón

la necesidad del reconocimiento del matrimonio por la sociedad. Salir del registro familiar a causa del matrimonio, no significa ya la pérdida del derecho de herencia como antes. Por otra parte, cada vez se realizan menos rituales relacionados con la boda, como por ejemplo la ceremonia de pedida de mano (*Yuinô*).

Junto con este fenómeno, hemos de destacar que a partir de los años 80, aumentan los casos de individuos solteros, literalmente “no casarse” (*mikon*) o “matrimonios tardíos” (*bankon*). Ambos casos son denominados a partir del

sociólogo Masahiro Yamada (1999) “soltero parásito”. La expresión soltero parásito identifica a los que eligen ser solteros, quedándose a vivir en casa de sus padres. Así lo que el soltero se ahorra en vivienda, se lo gasta en diversiones, dejándole por otra parte a su madre las tareas del hogar. La comodidad ha impedido la tendencia a independizarse. Sin embargo, a partir de 1990 cambia la situación. Ha disminuido la demanda de trabajo para los jóvenes, aumentando los contratos a tiempo parcial. Ahora el motivo de no casarse en algunos casos, es por no poder independizarse económicamente. En otros casos, se tiene demasiado trabajo por lo que no se puede sacar tiempo libre para estar con la pareja. Sakamoto y Kitayama (2006) distinguen tres causas que explican la disminución de los matrimonios: 1) Solteros viviendo junto con sus padres y dependientes económicamente⁵³. 2) Solteros trabajando muchas horas o solteros que no han conseguido un primer buen trabajo, 3) Cuando los padres son ricos, con un salario anual superior a cinco millones de yenes⁵⁴, fomentan que los hijos no se independicen.

Sakamoto y Kitayama (2006) concluyen que a pesar de que actualmente el matrimonio es una decisión libre de cada individuo, la gente ya no se casa debido a restricciones sociales, dominando lo privado. Con la pérdida del sistema familiar *ie seido*, ahora los individuos adoptan una actitud pasiva a la hora de casarse y formar una familia.

La situación de “no casarse (*mikon*)” y “casarse tarde (*bankon*)” se explica por la compleja situación social actual.

1. La mayoría recibe educación universitaria, y cada vez más gente sigue estudiando.

⁵³ Únicamente en el caso de los padres de la generación de antes y de la última guerra, con hijos de la llamada generación burbuja (económica).

⁵⁴ El salario anual medio en Japón era de 4.140.000 yenes en el año 2013 según la Agencia Nacional de Impuestos 国税庁 (<http://www.nta.go.jp/kohyo/press/press/2014/minkan/>).

2. No hay trabajos adecuados después de graduarse.
3. Los jóvenes entre 18 y 24 años piensan que es todavía pronto para pensar en el matrimonio, no sienten la necesidad de casarse, o quieren seguir estudiando, posponiendo la idea de casarse para más adelante.
4. Los jóvenes entre 25 y 39 años ya no encuentran la pareja adecuada.
5. También hay que destacar que una de las causas por las que no se llega al matrimonio es por no saber tratar con los de diferente sexo. Hay una falta en los jóvenes de capacidad comunicativa en las relaciones interpersonales. Además de concentrarse en sus aficiones y en su trabajo, los individuos se sienten perezosos para el amor. Muchas veces tienen miedo a interrelacionarse con los del sexo opuesto, o incluso no tienen ni siquiera interés. Para relacionarse, los japoneses no son muy activos. Antes había soluciones tales como el matrimonio concertado, y más antiguamente fiestas anuales donde los jóvenes dormían juntos. Sin embargo, ahora que el matrimonio es por amor romántico y decisión de los individuos, encontrar pareja sólo se debe a una cuestión de capacidad comunicativa, capacidad de la que escaseamos los japoneses. La falta de valoración y confianza en uno mismo junto con el desconocimiento de la forma como encontrar al otro, dificultan el inicio de la comunicación. Los chicos están desorientados en cómo empezar la relación, como por ejemplo, no saben cómo hablarles a las chicas, y las chicas sólo se preocupan en averiguar si son capaces de tener sentimientos amorosos.

6. Los deseos de retrasar el casamiento han aumentado, debido a que quieren estudiar más, quieren trabajar más, y quieren disfrutar la vida de solteros antes de tener la responsabilidad de mantener una familia.

2.4 Funeral - *Sôshiki* 葬式

El funeral es el último rito de paso para el hombre, y el más riguroso de todos. Es el momento en el que nos enfrentamos con cuestiones tales como: ¿qué hay después de la muerte?, ¿hay otro mundo después de éste? o ¿existe el alma? En todo caso, la muerte supone el final en este mundo y es el momento de la despedida eterna. En Japón sea cual sea la creencia religiosa, los rituales funerarios son los más importantes y sus estilos y contenidos tratan de realzar la trascendencia de aquel mundo (Kobayashi, 1974).

El funeral es una ceremonia que consiste en enviar al difunto desde este mundo a aquel mundo posterior. Uno de los puntos más importantes de funeral se basa en la creencia en la relación entre el cuerpo y el alma. La manera de tratar el cuerpo está ligada a la idea de la creencia en la existencia de otro lugar a donde va el alma del difunto después de la muerte.

2.4.1 Concepto de muerte en Japón

En los anales *Kojiki* (712/1955, trad. Suzuki) y *Nihon Shoki* (720/1994-1998) del siglo VIII, hay una leyenda (*setsuwa* 説話) donde se cuenta que los humanos tenían la posibilidad de no morir, pero por un error, nuestro destino es tener que morir. Ôyamatsuminokami envió a sus dos hijas a Niniginomikoto para que se casara con las dos, sin embargo, Niniginomikoto devuelve a la hermana mayor Iwanagahime, por su horrible apariencia, quedándose sólo con la menor

Konohanasakuyabime. Esto provocó el enfado de Ôyamatsuminokami. El nombre de la hija pequeña era el de flor, que muestra su hermosura pero se desvanece frágilmente. Por ese motivo Ôyamatsuminokami envió también a la hija mayor, cuyo nombre significa eternidad como roca, con el deseo de que sus descendientes fueran fuertes y eternos. El ofendido Ôyamatsuminokami anunció que como Niniginomikoto había devuelto a la hija de la eternidad, las vidas de los descendientes con su hija de belleza fugaz, iban a ser frágiles y cortas como la vida de una flor. Así en la antigüedad los indígenas pensaban que la muerte era causada por alguna fuerza antinatural, a la que admiraban temerosamente (Watanabe, 1974, p. 14).

Ya en el periodo Edo, el japonólogo Yoshika Mutobe 六人部是香 (1798-1864), consideraba que cuando las personas mueren, sus espíritus van al templo sintoísta de la divinidad *Ubusuna*, mientras que los cuerpos son enterrados en el cementerio local. Estos templos de la divinidad *Ubusuna* están situados en la montaña del pueblo desde donde se puede ver la vida de su gente (1873). El cementerio también se encuentra con frecuencia en lo alto de la montaña para también poderse observar desde allí la vida de sus descendientes.

2.4.2 Concepto de muerte en el sintoísmo y el budismo

En el caso del sintoísmo, el alma del difunto vuelve con los antepasados divinos, y en el caso del budismo, el difunto se hace divinidad (*hotoke* 仏). Las primeras etapas del ritual consisten en la preparación del viaje 旅立ち para facilitar el tránsito del alma, y son realizados por la familia y parientes del difunto.

En el sintoísmo se considera la muerte como algo contagioso o contaminante (*kegare*), y también impuro (*fujyô*). Esta idea viene del respeto temeroso hacia lo sagrado y el deseo de evitar la impureza. Asimismo, significa el estado psíquico de la



Figura 8. Altar doméstico

gente, “se ha secado el espíritu, la fuerza vital”, es decir, decaído. Por lo tanto el funeral sintoísta no se realiza en el templo, que es sagrado, sino en la casa familiar o en el tanatorio, donde se realiza el funeral. Asimismo, se considera que esa impureza contagia a los que estaban viviendo junto con el difunto, la casa, los muebles y los animales. Por lo tanto, el fuego que tratan estos impuros es “fuego sagrado (*imibi* 忌火)” y su comida también. Así, tienen que preparar la comida en distinto sitio que del fuego normal. Y la comida que se ofrece a los participantes en el funeral se distingue de la comida para el difunto y sus familiares más cercanos. Según la creencia sintoísta, en el funeral, el espíritu del difunto separado del cuerpo se ubica en una especie de altar doméstico (*Figura 8*), informando a la divinidad a través de un ritual de su devolución al ámbito de los antepasados. Antiguamente el luto de los familiares era considerado como la impregnación de la muerte con la impureza que ésta supone, por lo que se quedaban en casa y absteniéndose de festejos y comidas especiales, incluyendo los trabajos en el campo y en montaña. Por supuesto no acudían al santuario en la conmemoración de festividades religiosas, para no contagiar más con esta impureza.

En el caso de los sintoístas, se ofrece en el funeral una bolsita de sal a cada uno de los participantes para purificarse con ella. Cuando regresan a casa y antes de

entrar en ella, se purifican con la sal esparciéndola por el cuerpo: pecho, espalda, y pies son purificados con la ayuda de familiares o cuando el individuo se encuentra solo se la echa él mismo. Esta costumbre proviene de una idea muy antigua, según la cual se utilizaba el agua purificadora del mar. De este modo se evitaría introducir esa impureza en casa. Además no se puede volver a la vida cotidiana sin purificarse. Actualmente solo se echa sal en los pies antes de entrar en casa.

En cambio, el budismo trató el ritual para los muertos activamente, realizándolo en el templo budista, ya que considera la vida y la muerte en un mismo mundo. Además el budismo ha tomado el estilo funerario de la creencia tradicional popular. Así, el budismo ha establecido una relación estrecha con el pueblo general. De este modo se considera la muerte *kyôbutsu*, es decir, hacerse divinidad. Por lo tanto no existe la costumbre de la sal.

2.4.3 El rito funerario

En Japón, actualmente se puede realizar el funeral siguiendo el rito sintoísta, budista, cristiano, nuevas variantes religiosas surgidas, o incluso sin religión ni estilo. Asimismo, el ritual varía mucho dependiendo de las ramas budistas, de las costumbres locales o regionales, de si la zona es montañosa o marítima, de modo que sería imposible definir cuál es el prototipo del funeral japonés. Sin embargo, vamos a centrarnos a continuación en el tipo de funeral más popular en Japón.

El rito funerario en general comprende tres fases; 1) ritual anterior al funeral, 2) funeral, y 3) ritual posterior al funeral.

1) El ritual anterior al funeral

El ritual anterior al funeral comienza en el mismo momento de terminación de la vida (*rinjyû* 臨終). A continuación se observan los siguientes momentos del

ritual: llamada al alma (*tamayobi* 魂呼び), última agua (*matsugo no mizu* 末期の水), decoración alrededor de la almohada (*makura kazari* 枕飾り), oración en la almohada (*makuragyô* 枕経), aviso a templo, a familiares y a vecinos, preparación del ataúd, mortaja (*shinishôzoku* 死装束), limpieza del cuerpo y cambio de la ropa (*yukan* 湯灌), meter en el ataúd (*nôkan* 納棺), y cavado de la sepultura. Antes del funeral, se realiza la ceremonia del velatorio (*tsuya* 通夜).

Llamada al alma (*tamayobi* 魂呼び),

Actualmente ya no se practica este ritual. Con esta llamada se trataba de detener el alma que se está separando del cuerpo. En la antigüedad, los japoneses entendían la muerte como la separación del alma respecto del cuerpo. Llamaban al alma subiendo al tejado o dirigiéndose al fondo del pozo, o hacia el Norte donde creían que estaba el lugar a donde van los muertos. Este ritual surgió ante el deseo de hacer volver a la vida al muerto, reuniendo el alma con el cuerpo (Kobayashi, 1974).

Última agua (*matsugo no mizu* 末期の水),

Este ritual se realiza en el último momento antes de morir o nada más morir. Los familiares dan agua al moribundo o al ya muerto, en orden de cercanía familiar, para que no se quede con sed. La intención es la de aliviar la sed del que se está muriendo. Asimismo, es una señal de “decir el último adiós” por parte de la familia. Existe la creencia de que en el otro mundo no se puede comer ni beber. En el budismo, Buda quiso beber agua antes de morir, y al darle agua purificada, murió. Así, se explica el deseo de que los muertos no sufran de sed.

Decoración alrededor de la almohada (*makura kazari* 枕飾り),

El biombo se coloca al revés, debido a la creencia de que el mundo de la muerte está al contrario. También existe otra teoría de que la muerte es algo anormal, y así se coloca el biombo al contrario de lo normal. Hay otras cosas que como este caso se realizan en una posición contraria a la habitual. Así por ejemplo, se coloca el edredón al fallecido de forma invertida a la habitual. (Figuras 9 y 10)



Figura 9. “La muerte”

Fuente: Kawahara, Keiga, National Museum of Ethnology, Leiden, N° de registro: 1-4481-15

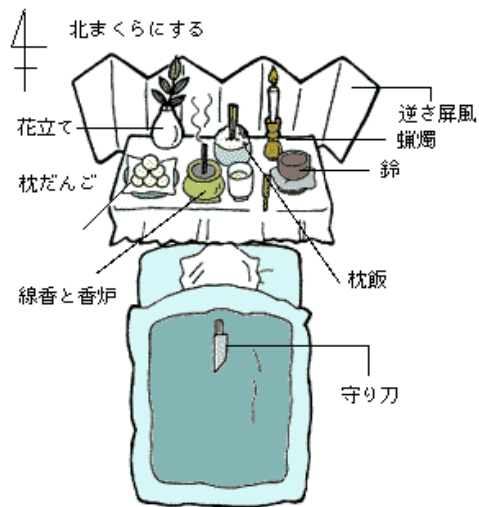


Figura 10. Decoración alrededor de la cama.

Fuente: Jodo shu. Recuperado de http://jodo.or.jp/knowledge/soshiki/index_3.html

Makura meshi, el arroz que se ofrece al difunto, se explica por el deseo de que renaciera a través de la atracción de un manjar (Hibun'ya, 2003, p. 6). También es la comida que se le ofrece para llevar de viaje hacia el otro mundo (Kobayashi, 1974). Se le puede dar pastel de arroz (*makura dango*). En cuanto a si permanece la idea de fuego sagrado *imibi* 忌火, quién cocina, en qué olla, dónde se cocina y la cantidad, dependen de cada región (Kobayashi, 1974). El arroz (*makura meshi*) se prepara metiéndolo en un cuenco, al que después se le da la vuelta, quedando así el arroz en forma de semiesfera. Esta forma es el símbolo de la vida o del alma *tamashii* 魂. Se colocan los palillos clavados de forma vertical, en el lugar donde se cree que se acerca el alma (*reikon* 靈魂). Se cocina sólo para el difunto y hay que recoger hasta el último grano de la olla, ya que se trata de un arroz preparado especialmente para el difunto y no es algo que puedan tomar los vivos. Lo sirven en el cuenco y con los palillos que

el difunto utilizaba. Al salir de casa el ataúd, rompen el cuenco arrojándolo al suelo, a fin de que el difunto ya no vuelva.

En el sintoísmo se lleva el cuerpo a una habitación donde se le acuesta orientando la cabeza hacia el norte. Se le pone un pañuelo blanco en la cara, y se coloca un biombo blanco, una mesita, y un cuchillo protector encima del difunto. En vez de arroz cocido como entre los budistas, se le da el arroz sin cocer, sal, agua, alcohol, y alguna comida que le gustaba al difunto. Esto se conoce con el nombre de *makura naoshi*, es decir, colocar bien la almohada, en vez de *makura kazari*, decorar la almohada.

Oración en la almohada (*makuragyô* 枕経),

Se realiza en el momento en el que está muriendo o nada más morir la persona. Su función es quitar la preocupación hacia la muerte si está moribundo, o para orientar el camino hacia el otro mundo si ya ha fallecido. Como indica Kobayashi (1974) es para alcanzar el *karma* (*in'nen* 因縁), es decir la reencarnación (*rinne* 輪廻) para entrar en el mundo de buda escuchando la oración llamada *yuijyôgyô* 遺教経, las últimas doctrinas de Buda moribundo.

En *makuragyô* después de la oración, el monje y la familia conversan sobre el carácter del difunto, su personalidad y su obra. A partir de estas conversaciones el monje decide un nuevo nombre budista *kaimyô* 戒名 para la nueva etapa del difunto.

Kamidana

Tanto en el sintoísmo como en el budismo, en los hogares donde poseen el altar sintoísta *kamidana*, cierran las puertas del altar a modo de retablo y lo sellan con un papel blanco. De este modo, se avisa a los antepasados divinos.

Limpeza del cuerpo y cambio de la ropa (*yukan* 湯灌)

Tradicionalmente lo realizaba la familia directa. Sin embargo, ahora como mucha gente se muere en el hospital, esto lo realizan los enfermeros, o uno de los servicios que ofrece el servicio funerario. Aquí también se puede observar la costumbre de tratar cosas contrarias. Es decir, hacen la mezcla al revés añadiendo agua caliente al agua fría. Lo normal sería echar la fría a la caliente. (Figura 11)



Figura 11. “Purificando el cuerpo muerto”

Fuente: Kawahara, Keiga, National Museum of Ethnology, Leiden, N.º. de registro: 1-4481-16

Mortaja (*shinishôzoku* 死装束), consiste en un kimono blanco sin forro, cosido sin anudar el final del hilo. Le colocan la solapa izquierda sobre la derecha, con el significado de “lo contrario”. En la espalda del kimono está escrita una

oración budista. El cinturón se ata verticalmente, en vez de horizontalmente. Ponen al difunto unos guantes blancos, una malla blanca y unos calcetines blancos (*Figura 12*). También le colocan un bolsillo en bandolera con dinero para pagar el barco que le habrá de cruzar el río Sanzu. La mortaja coincide con el atuendo de los peregrinos, ya que según la creencia popular, el fallecido peregrina al templo Zenkô-ji, cruzando el río Sanzu. Si el difunto es una mujer, se procede a su maquillaje.

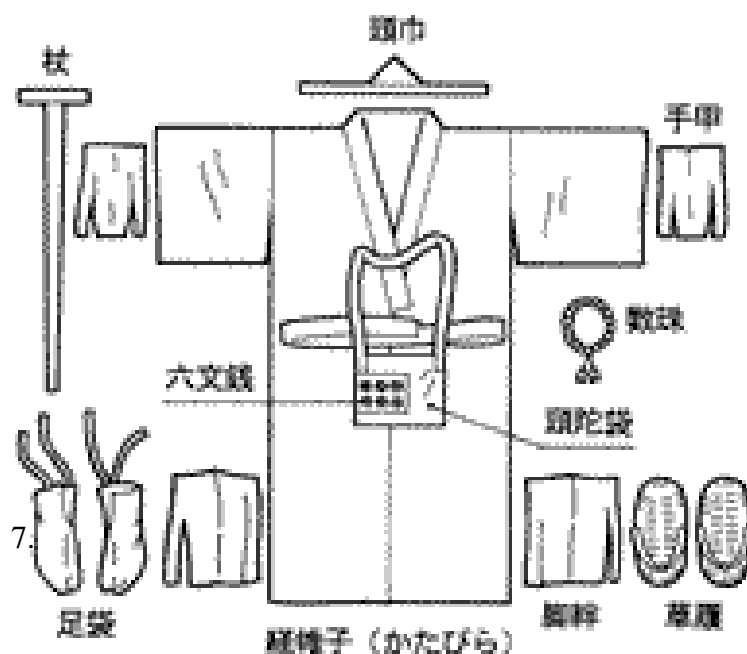


Figura 12. Mortaja.

Fuente: Ososhiki plaza. Recuperado de <http://www.ososhiki-plaza.com/library/sikitari/sini-shouzoku.html>

Meter en el ataúd (*nôkan* 納棺)

La familia o el personal de la funeraria coloca el cuerpo de difunto en el ataúd. Guardan también en el ataúd algunos objetos favoritos del difunto, fotos, objetos de recuerdo y algunas flores, en cantidad que no se impida la incineración.

Cavar la sepultura

En la época en la que todavía enterraban y no incineraban, los del pueblo cavaban la fosa al recibir el aviso.

La ceremonia del velatorio (*tsuya* 通夜).

Antes del funeral, se realiza la ceremonia del velatorio *tsuya* es el velatorio y en japonés significa pasar la noche. El velatorio suele realizarse evitando que el día siguiente sea la fecha “*tomobiki* 友引” del calendario *rokuyô* 六曜⁵⁵, ya que significa “llevar a los amigos a la desgracia” en japonés. Sin embargo, este calendario no tiene origen budista, por lo que en algunas ramas budistas no le dan importancia, como tampoco en grandes ciudades donde ya no hacen caso a la creencia popular.

A velatorio *tsuya* no se debe acudir con ropa de luto sino que se viste normal, significando algo inesperado. Se pasa junto a una mesa donde se firma para que la familia pueda saber quién ha venido a dar el pésame. Igualmente los asistentes entregan un sobre con dinero *kôden* 香典 con la cantidad donada anotada en la parte posterior del mismo, de modo que la familia podrá saber qué cantidad de dinero se entregó, para su posterior detalle de devolución. *Kôden* 香典 es ofrenda en forma de dinero a los difuntos. Antiguamente estas ofrendas consistían en comidas y materiales necesarios para el funeral, como por ejemplo comida, flores etc. Sin embargo, actualmente la ofrenda consiste en una cantidad del dinero que se entregan en un sobre a la familia del difunto. Todos estas labores han pasados al sector funerario profesional. Además, la gente que no puede acudir a las dos ceremonias, velatorio *tsuya* y funeral, cumple asistiendo sólo a una de ellas.

⁵⁵ Uno de los calendarios de origen chino compuesto de seis días.

En el sobre de *kôden* que se lleva al velatorio *tsuya*, puede que esté escrita la palabra “お見舞い *omimai*” que quiere decir, visita al enfermo. Esta expresión indica que poco después de la muerte, los asistentes aún no han aceptado la idea de la muerte tratando todavía de enfermo a la persona ya fallecida. El velatorio es un ritual donde la gente aún está dudando, y confusa entre la vida y la muerte. Antes el velatorio era una ceremonia estrictamente privada, pero en la actualidad como se tiene ocasión de elegir entre el funeral y el velatorio, por razones prácticas, como vivir muy lejos o tener que ir a trabajar, las dos ceremonias se han convertido en algo público.

De la mesa se encargan personas de total confianza como por ejemplo vecinos, amigos o compañeros de trabajo.

Después del velatorio *tsuya* antiguamente se ofrecía un pequeño banquete para que el alma del muerto volviese al contemplar tan divertido escenario. Todavía se sigue celebrando este festín *tsuyaburumai* 通夜振る舞い para poder hablar de los recuerdos del difunto. La familia agradece la presencia de los visitantes, que habían tenido una buena relación con el difunto.

En el caso del sintoísmo, se realiza un ritual llamado *senreisai* 遷霊祭, que consiste en trasladar el alma del difunto a la tablilla *reiji* 霊璽, la cual se guarda en un altar junto al conjunto de espíritu de los antepasados. Esto se realiza en la oscuridad simulando la noche.

Tanto Japón como España coinciden en este proceso de funeral como un mecanismo que ayuda a la asimilación del dolor. Originalmente era donde pasaban la última noche de este mundo las familias del difunto con el difunto compartiendo la comida y dormían juntos en una misma habitación.

En la antigüedad era difícil reconocer la muerte en el momento de producirse. Por ello, se realizaba un conjunto de rituales sobre la muerte, con etapas que favorecían la asimilación del funesto suceso. Estas cuestiones recibían respuesta en la cultura tradicional japonesa, a través de la práctica de *mogari* (殯). *Mogari* es una etapa en la que se desea el regreso del alma del muerto, aunque lo que se produce es la confirmación de la muerte. La costumbre consistía en mantener el cuerpo del difunto sin enterrar bastantes días antes del funeral. En *Man'yōshū* (759/1999)⁵⁶, hay 263 elegías (*banka* 挽歌⁵⁷), que se cantan frente al cuerpo para llamar al alma del difunto (*Kokubungaku*, 1997). Antiguamente los japoneses pasaban un periodo, deseando que el alma volviese, de llegar a confirmar la muerte (Hôri et al., 1969, p.314). Era para tener suficiente tiempo para despedirse, consolar el alma del difunto, desear su resurrección, pero confirmar también el cambio físico, reconociendo su muerte. En el origen de *mogari*, lo importante era escuchar la voluntad del muerto y darle satisfacción con el fin de apaciguar su alma. En época posterior, las poesías de *Kokinshū*, expresan más el desahogo de la tristeza de los que han perdido al ser querido (Takakuwa, 2003). Así pues, se podría decir que el velatorio *tsuya* es una supervivencia cultural de *mogari*.

2) Funeral

Al día siguiente del velatorio *tsuya*, tiene lugar el funeral.

⁵⁶ 万葉集 (759), colección de poesías japonesas entre los siglos VII y VIII.

⁵⁷ En otras colecciones de poesía *Kokin Wakashū* (古今和歌集 912) y *Shin kokin Wakashū* (新古今和歌集 1210), los denominan *aishūka* 哀傷歌.

Los asistentes igualmente pasan junto a una mesa donde firman en el libro de visitas y entregan el sobre con el dinero *kôden* 香典 a las personas encargadas de recibirlo, que apuntan en un cuaderno la cantidad de dinero que trae cada visitante.

En el funeral actual, el altar se decora con muchas flores, colocando la foto del difunto en el centro, así como el ataúd. La foto es para recordar al difunto junto con la tablilla provisional *uchiihai* 内位牌 que lleva inscrito el nuevo nombre que llevará al otro mundo (*kaimyô* 戒名). Se sienta la familia del fallecido, familias cercanas y otros parientes, a continuación los compañeros del trabajo y amigos, y finalmente otras personas de visita. El monje se sitúa justo frente al difunto, celebrando el ritual sagrado, mientras que un profesional de la empresa funeraria, hace de presentador dando las indicaciones a seguir durante la ceremonia.

Como el funeral budista consiste en llevar el difunto al mundo de las divinidades, lo más importante aquí son los rituales relacionados con este paso: tonsura (*teihatsu* 剃髮), entrega de preceptos (código moral) budistas (*kyukai* 授戒), y conducción al otro mundo (*indô* 引導). La tonsura (*teihatsu* 剃髮) es imprescindible para ser discípulo de Buda. Actualmente ya no se afeita la cabeza de verdad, sino que se hace un ritual simbólico en el que el monje se pone de pie al lado del ataúd sosteniendo una navaja y emite una exclamación por tres veces. La entrega de los preceptos (código moral) budistas (*kyukai* 授戒) es necesaria, ya que al recibir los tres preceptos⁵⁸ por fin puede el difunto considerarse dentro de la categoría de Buda. Después el monje otorga al difunto su nuevo nombre divino (*kaimyô* 戒名) como señal de que ya haya recibido los preceptos. El difunto está ya en condiciones de ser guiado por el monje hacia el otro mundo. Por ejemplo, en la rama de *zen*,

⁵⁸ *Sankikai* 三歸戒, *sanjyujyôkai* 三聚淨戒, *kyûjyûkinkai* 十重禁戒.

consiste en alcanzar la iluminación, renunciando al apego hacia este mundo. En la rama *kyôdo*, se trata de hacer renacer al difunto en la Tierra Pura *kyôdo* (Kobayashi, 1974).

Aparte de ritual funerario (*sôgi* 葬儀 o *sôshiki* 葬式), hay otra ceremonia más de despedida (*kokubetsushiki* 告別式), que sigue después del ritual arriba mencionado, aunque actualmente, las familias no religiosas sólo celebran esta despedida.

Una persona cercana en vida al difunto pronuncia el diálogo de condolencia (*chôji* 弔辞). La familia encarga *chôji* a la persona más significativa para el difunto, que lee, habla sobre la amistad y los recuerdos que tiene del fallecido, así como de los éxitos que tuvo en vida. A parte, el presentador profesional lee cuidadosamente los telegramas al difunto y a la familia del difunto, enviados por los que no pueden acudir a la ceremonia. Cuando son muchos los telegramas, el presentador lee sólo algunos y del resto sólo cita los nombres. El monje, de nuevo, hace la lectura de otra oración y ahora es el turno de echar el aroma de incienso (*shôkô*) por parte de los asistentes siguiendo un orden preciso que comienza por la familia directa del difunto, los parientes lejanos, y así en orden. En el caso de no familiares, estos saludan a la familia, y seguidamente saludan al difunto con una reverencia. Todos echan el polvo aromático al fuego y pronuncian una oración silenciosa, terminando con otra reverencia. Cuando acaban todos de echar el polvo, y terminada la oración, acaba la ceremonia.

Cierre de la tapa del ataúd con clavos por los familiares. Al llevar el ataúd al coche, se ponen todos en fila: primero va el principal familiar con la foto del difunto en un marco, seguido de otro familiar con la tablilla *ihai* 位牌 donde está escrito su nombre divino. El ataúd es llevado por varios hombres familiares o amigos, hasta el

coche funerario, que lo trasportará hasta el crematorio. Suben a los coches según orden de parentesco con el difunto. Al llegar al crematorio, dejan el ataúd encima de la plataforma del horno depositando incienso en polvo en cuenco (*shôkô*). Se despiden por última vez del difunto a través de una ventanilla. Mientras reza el monje, se introduce el ataúd en el crematorio. Aproximadamente en una hora sale del crematorio, y sólo los familiares participan en el siguiente paso que consiste en introducir los huesos en una urna desde la bandeja en la que se encuentran los huesos y cenizas del cadáver incinerado. Un trabajador del crematorio va explicando a la familia lo que necesitaría el difunto en aquel mundo del más allá: los huesos de las muñecas para poder usar las manos, de los tobillos para poder caminar y de la garganta para poder hablar. Así, se van pasando con los palillos de una persona a otra los huesos mencionados para introducirlos entre todos en la urna. Este ritual se denomina *shûkotsu* 拾骨, es decir, recoger los huesos. En este ritual se observan las preocupaciones de que el difunto pueda ir bien a aquel mundo, con el deseo de que no le falte de nada. A través de este ritual, reconocen más su muerte y realizan este acto deseando lo mismo entre todos los familiares. Esta urna la llevan a casa y la guardan en un espacio sagrado durante 49 días. Después de este ritual, llevarán la urna a la tumba familiar. En Japón apareció la costumbre de tener tumbas familiares en el período Muromachi (Hibun'ya, 2003, p. 6) que corresponde al periodo que va desde el 1336 al 1573 d. C.

La primera incineración conocida fue la del monje Dôshô (629-700) documentada en los anales *shokunihongi* 続日本紀, sin embargo, se realizaba desde antes de la entrada del budismo, en los periodos Jyômon y Yayoi (Ishikawa, 1988). Actualmente la incineración es la práctica más habitual (*Figura 13*). Sin embargo, a principios del siglo XX era tan sólo un 30 por ciento, siendo la mayoría enterrados.

El entierro era muy deseado, ya que se podía conservar la forma del cuerpo, y las familias anelaban que se tratara lo mejor posible el cuerpo, dado que se creía en la resurrección. En cambio la incineración conlleva la negación de la resurrección. Todas las ceremonias funerarias están relacionadas con las creencias acerca de una vida posterior, como por ejemplo, el entierro hace referencia a un inframundo subterráneo, la incineración con el cielo, el entierro en el mar con otro mundo marítimo.

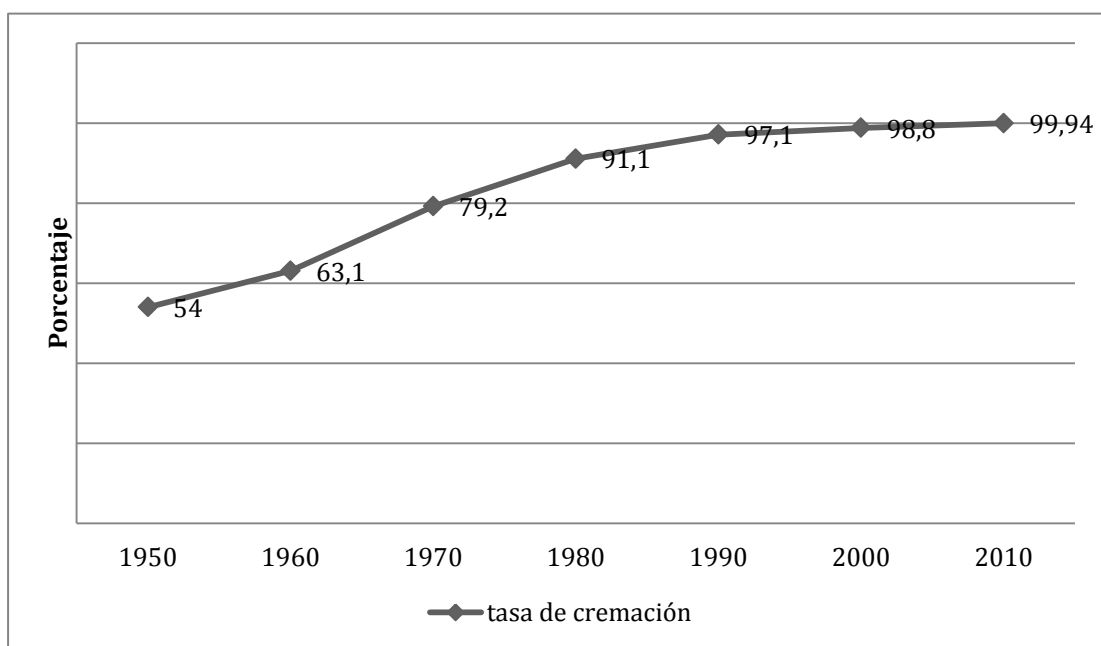


Figura 13. Tasa de cremación (1950-2010).

Fuente: Ministerio de Asuntos Internos y Comunicaciones, Oficina de Estadística. Recuperado de <http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/NewList.do?tid=000001031469>

Comunidad *sôshikigumi* 葬式組

Antes cuando todavía no habían servicios funerarios, los que trabajaban para realizar todo el proceso fúnebre eran miembros de la comunidad *sôshikigumi* 葬式組; preparan la comida, atienden a los monjes, leen las oraciones, todos los participantes en orden esparcen un polvo aromático (*shôkô* 焼香), sacan el ataúd, y llevaban al difunto hasta la tumba en procesión a pie y se enterraba a los muertos.

El momento más importante de todo el proceso del funeral es la procesión fúnebre. Así, en la sociedad tradicional la comunidad del territorio ofrecía la ayuda necesaria para realizar un funeral. Se trata de un acontecimiento de intercambio social como deber impregnado de sentimiento (*giri* 義理) y no como obligación (*gimu* 義務). Ruth Benedict en su análisis de la cultura japonesa “El Crisantemo y la Espada” habla de *giri*, como una obligación, pero es más bien una buena relación entre los vecinos del pueblo.

Para regresar, no pueden tomar el mismo camino. Así, los cementerios suelen tener otra alternativa de camino. Tampoco pueden volver la cabeza. A la vuelta, se celebra una comida en casa del difunto, que es una comida de despedida y en el pasado era una forma de agradecimiento a los que habían ayudado a llevar el ataúd, y a los que habían cavado. Les hacían comer y beber mucho para que pudieran combatir contra la muerte, aunque actualmente esto se ha transformado en una propina.

3) Después del funeral

El ritual funerario es para la felicidad del difunto pero también para la felicidad de los vivos protegiendo de la infelicidad.

Después del funeral en el budismo se realizan las siguientes ceremonias: “la del séptimo día (*shonanoka* 初七日)” contando el día de la muerte como el primer día y cuando tradicionalmente la familia del difunto queda liberada del tabú que prohíbe comer carne, ofreciendo la última comida vegetariana *shōjin otoshi* 精進落とし. Actualmente es difícil reunir tanta gente a los 7 días, de modo que este banquete vegetariano se ofrece después del crematorio, con el significado de agradecimiento por acudir al funeral.

A las siete semanas (*manchûin* 満中陰), la familia envía regalos (*kôden gaeshi*) a los entregaron el *kôden* en señal de devolución agradecida.

La liberación del luto se produce en el sintoísmo a los 50 días y en el budismo a las siete semanas (*manchûin* 満中陰) después de la muerte coincidiendo con 49 días (*shijyûkunichi* 四十九日). Este tiempo se entiende en el budismo japonés como que el alma del difunto recibe otra vida. Es decir, es un período donde se determina la próxima vida del difunto en el próximo mundo, por lo tanto tienen que cuidarlo bien, sobre todo durante este tiempo. A la completación de este período, se realiza una ceremonia religiosa con los familiares y el monje. Es el momento de quitar el papel blanco del altar sintoísta *kamidana*, y cambiar la tablilla provisional (*uchi ihai* 内位牌) por otra definitiva (*hon ihai* 本位牌).

El siguiente paso consiste en el primer 15 de agosto (*hatsubon* 初盆), fecha en la que todos los difuntos vuelven a su casa. “la de los 100 días (*hyakkanichi* 百か日)”, “la del primer año (*isshûki* 一周忌)”, “la del segundo año (*sankaiki* 三回忌⁵⁹)”, “la del séxto año (*nanakaiki* 七回忌)”, “la del año 12 (*jyûsan kaiki* 十三回忌)”, “la del 16 (*jyûnana kaiki* 十七回忌)”, “la del 22 (*nijûsan kaiki* 二十三回忌)”, “la del 24 (*nijyûgo kaiki* 二十五回忌⁶⁰)”, “la del 26 (*nijyûnana kaiki* 二十七回忌)”, “la de los treinta y dos años (*sanjyûsankaiki* 三十三回忌)”, “la de los 36 años (*sanjyûnana kaiki* 三十七回忌)”, y “la de los 49 años (*gojyu kkaiki* 五十回忌)”, realizando 17 ceremonias en total comenzando por “la del séptimo día (*shonanoka* 初七日)”. El número 7 tiene un significado de suerte en la India, y el número 3 conlleva buenos

⁵⁹ Se empieza a contar un año desde el mismo momento de la muerte *kazoe* 数え.

⁶⁰ Se celebra juntando las de veintidós y de veintiséis años.

auspicios. Lo más frecuente es celebrar, a partir de un año, el segundo año, el sexto, el año doce y el año treinta y dos.

Cada año, a parte de los arriba mencionados, se conmemora el día de la muerte (*meinichi* 命日). Además se visita el cementerio cada primavera y cada otoño (*higanmairi* 彼岸参り), así como se celebra una ceremonia cada mes (*tsukimeinichi* 月命日).

En el caso del sintoísmo, al día siguiente del funeral, se celebra un ritual para informar a los antepasados divinos. Cada diez días repiten la ceremonia: el ritual después de transcurridos 10 días, el de 20 días, el de 30 días, el de 40 días y el de 50 días. Con este último, que es el más importante, termina el luto. Después de la ceremonia de los 50 días, celebran un ritual de purificación (*kiyoharai*). Después de este ritual eliminan el papel blanco que habían puesto en las puertas del altar. Luego sigue el ritual de pasados los 100 días, el de un año, el de 3 años, el de 5 años, el de 10 años, el de 20 años, el de 30 años, el de 40 años, y el de 50 años llamado *Shôshinsai* 正辰祭. Como en el budismo, en el sintoísmo también se realiza anualmente en la fecha de fallecimiento (*Shikinensai* 式年祭). A partir de 30 a 50 años de rituales personales, se pasa al conjunto de los antepasados históricos, con una ceremonia llamada “*matsuri age*”, levantar la fiesta, es decir, fin de la celebración.

2.4.4 Cambios para el funeral y sus participantes.

El funeral es un ritual religioso cuya función es la de ayudar a guardar los espíritus de los muertos en la tumba. La forma en la que se guardan los espíritus eternamente ha cambiado según la época, influida por la sociedad y la vida.

La forma más extendida de funeral en el Japón actual es el funeral budista, tal y como se venía realizando en la sociedad campesina, dejando el funeral sintoísta para

la jerarquía social limitada como para, por ejemplo, los sacerdotes sintoístas. En junio del año 5 del periodo Meiji (correspondiente al 1872 d. C.), cuando el gobierno japonés prohibió el funeral realizado particularmente en el hogar (*jisô* 自葬, incluyendo tanto el funeral sintoísta como el confucionista), promulgando la orden de que el funeral debía ser realizado por un monje budista o sacerdote sintoísta (*dajyôkan fukoku* 太政官布告). Desde entonces el sintoísmo está permitido para los creyentes (*ujiko* 氏子), habiéndose popularizado tanto la predicación como el funeral. Sin embargo esto fracasó y se llegó a prohibir en enero del año 15 de Meiji que el sacerdote sintoísta celebrara funerales. Después de la Segunda Guerra Mundial, con la reforma religiosa, de nuevo se ha permitido a los sacerdotes sintoístas celebrar también funerales (Kobayashi, 1974).

Según Simane y Tamagawa (2011), quienes recogen el desarrollo de la industria funeraria en Japón, después de la derrota de la Segunda Guerra Mundial, el Gobierno japonés propulsó el “Movimientos de la Nueva Vida 新生活運動” (1955), donde se propone todos los rituales sean lo más simple posible para eliminar el lujo y lo superfluo. Se ha opuesto el sector funerario, para lo que creó la Federación de la Industria Funeraria de Japón 全日本葬祭業組合連合会 (actual “Federación de Cooperativas de la Industria Funeraria de Japón 全日本葬祭業協同組合連合会”). Esta Federación insistió en que era un sector de servicios y no un trabajo particular que trata el cuerpo.

A partir de 1975 ya lo reconocieron oficialmente como un sector de servicios. Junto al crecimiento económico, ha ido creciendo este sector hasta la recesión económica de los años 1990. Al perderse la procesión fúnebre donde la gente participaba en el traslado del muerto hasta la tumba, ahora ésta se reúne en “un punto” para despedirse. Por lo tanto la importancia antes estaba en el ataúd y las andas (*Figura 14*), mientras que ahora se centra en el altar (*saidan*) (*Figura 15*). Asimismo, se decora más y se reúne a más gente para expresar la virtud del difunto y como una exhibición de su posición social reflejando el poder económico. A partir de los últimos años 1980, cuando Japón entró en el auge de la burbuja económica, empezaron a construir centros funerarios, donde es todo más práctico y cómodo para este sector profesional, por razones de tiempo, energía y precio. La gente se mueve más, las nuevas zonas residenciales han hecho perder el vínculo vecinal, los trabajos no tienen horarios flexibles como los trabajos agrícolas, por lo que no se puede faltar



Figura 14. Procesión fúnebre en 1925. Foto sacada por Teijirô Ishii 石井悌次郎
Fuente: Shashin ga kataru ensen. Recuperado de <http://touyoko-ensen.com/syasen/musasikoyama/ht-txt/koyama01.html>

al trabajo para asistir a los funerales de los vecinos. Así, empezaron a no poder esperar la cooperación del área vecina, y no hubo más remedio que utilizar el servicio funerario a través del contrato monetario.



Figura 15. Altar para el funeral

2.4.5 Actitud actual de los japoneses ante el dolor y la tristeza

La tristeza de la separación por la muerte es una experiencia que nos coloca ante el reto de cómo afrontar y en cierto modo intentar a superar ese trauma, recuperar las relaciones con el muerto, con la sociedad y con uno mismo. Los estudios de todas las disciplinas sobre cómo afrontar la pena insisten en la importancia de trabajar activamente el duelo. Thomas Attig reafirma la importancia de este duelo. Es una reacción para hacer frente a la pérdida de ser querido y a la confusión que supone en nuestra vida. Tomamos medidas para afrontar la nueva situación. Aceptar la realidad de que ya no está el que ha muerto, procesar el sufrimiento, reconstruir la vida rota y avanzar al siguiente capítulo de la vida alterada

por la muerte eterna (1998). Attig considera que tras el proceso de enfrentarse con la tristeza, se restablece la confianza, el orgullo y la identidad, intentando así reafirmar los vínculos con la familia, los amigos y la sociedad, dándole un sentido a la vida.

El funeral japonés, tanto el sintoísta como el budista, contiene una serie de ceremonias, durante las cuales nos ayuda a aceptar la muerte poco a poco, siguiendo un proceso paulatino: se ofrece comida al difunto, se habla con él, etc. No se trata de una fijación con el muerto, sino más bien de una elaboración del duelo a través de un proceso de construcción de una nueva relación.

Los japoneses han considerado la muerte primero como contaminación, para separar así la tristeza de la realidad. Posteriormente la creencia es que el difunto se convierte en buda, es decir en una divinidad, que potencia el respeto a los muertos. Y así Japón ha distinguido aún más la separación con la realidad. Cuando hacemos estos actos de separación, tales como salir de casa calzados, o servir el té con la mano izquierda, etc. con los vivos, nos hace sentirnos mal, como si quedáramos impuros y sintiéndonos de otro mundo.

Hasta hace poco el funeral era un acontecimiento no sólo para la familia, parientes y amigos sino también para la comunidad vecina y compañeros de trabajo como se pudo observar en nuestra descripción de los rituales fúnebres tradicionales. Sin embargo ahora, a causa del creciente individualismo y del aislamiento familiar, el funeral queda relegado principalmente al ámbito familiar. Los vínculos familiares y las relaciones comunitarias han perdido intensidad. Por todo ello, el funeral actual es reducido y se celebra en un entorno familiar.

Debido al cambio de la estructura familiar, ya no nos encontramos como antes en el funeral. Así, muchos japoneses no saben cómo se realiza un funeral, y

actualmente tienen que seguir las instrucciones del personal que ofrece este servicio funerario.

La tristeza, comparando con el resto de emociones, es más fácil de contagiar a los demás. Es decir, la gente es más comprensiva con ella. Sin embargo, a pesar del dolor y la tristeza, los japoneses no comparten estos sentimientos como los españoles, por ejemplo, abrazándose o apoyándose unos en otros. Esto sólo se observa en Japón cuando el afligido no se puede mantener en pie. Estos sentimientos los mantenemos más individualmente y sólo los compartimos asistiendo y participando en el mismo acto, así como compartiendo comida y bebida.

Capítulo III:
Etnografía de Fiestas y festivales en
Japón en relación con la expresión de
las emociones

Capítulo III: Etnografía de Fiestas y festivales en Japón en relación con la expresión de las emociones

3.1 Año Nuevo 正月

A pesar de que no somos cristianos, comercialmente disfrutamos la decoración navideña, cantamos la navidad, y cultivamos esta atmósfera occidental, sin ninguna connotación religiosa. Más bien absorbemos costumbres de otra religión de manera flexible, pero sólo de forma superficial y sin compartir su sentido profundo.

3.1.1 Divinidad de Año Nuevo

Después de la Navidad, el ambiente se transforma para despedir el año viejo y prepararse para recibir un año nuevo. Eventos como la limpieza a fondo de la casa, el jardín, vehículos y el cementerio familiar si lo hubiera, compras para las fechas, preparación de los pasteles de arroz (*mochi* もち), y de la comida para los días de Año Nuevo (*osechi ryôri* おせち料理), decoración de los objetos simbólicos, que son necesarios para recibir la divinidad del Año (*toshigami-sama* 年神様 o *toshitokujin* 歳徳神) en cada casa. En la etapa animista, se creía que la vida del hombre (人間の生命たま) y la vida de los cultivos (作物の生命いなだま) constituían una unidad, una misma cosa. Así, al morir un hombre, su espíritu va al otro mundo y al pasar un cierto periodo, se difumina la distinción entre los espíritus de los individuos, que pasan a formar parte de un gran conjunto de espíritus (*sorei* 祖霊). Esta divinidad de los antepasados nos protege: en primavera siendo la divinidad del campo (田の神),

en otoño regresa a la montaña convirtiéndose en la divinidad de la montaña, y en Año Nuevo se convierte en toshigami 歳神 para proteger la prosperidad de los descendientes (子孫繁栄) (Kawaguchi, K., Ikeda, T., y Ikeda, M., 1997) y la buena cosecha (五穀豊穰). Por ello se dice que la divinidad visita cada casa para proporcionarnos la energía de vivir el año nuevo y bendecirnos con salud, fortuna y virtud (福德). Así que antes de que la divinidad nos visite, tiene que estar purificado el interior de la casa hasta el último rincón, es decir, una limpieza a fondo. También se cree que al estar limpio la divinidad del Año *toshigami-sama* concederá más favores (*goriyaku* ご利益). En relación con esta limpieza, recordemos la importancia de distinguir entre *hare* y *ke*, que ya vimos anteriormente. *Hare* es algo extraordinario, como el año nuevo y las fiestas en general, mientras que *ke* hace referencia a la vida ordinaria, como el trabajo o la vida cotidiana. Este tipo de limpieza, se puede entender como *hare*. Se realiza entre todos, trabajando para eliminar todo lo material como el polvo, y lo inmaterial como los malos pensamientos. Los japoneses desde hace mucho tiempo viven en una constante repetición que consiste en despejar (*hare*) lo acumulado y lo cotidiano (*ke*), eliminando el espíritu seco de cada día (impureza *kegare*) la monótona rutina, recuperando así la vida.

3.1.2 Inicio de la preparación para el Año Nuevo

Shogatsu kotohajime 正月事始め

Actualmente el inicio de la preparación del Año Nuevo *kotohajime* 事始め es el 13 de diciembre. Antes tenía lugar el 8 de diciembre en Edo, y el día 13 en

Owari⁶¹ (Ishihara, 1805), cuando empezaron a ir a buscar leñas para la preparación del alimento para el Año Nuevo. Su origen es un día de limpieza de hollín y polvo “*susuharai*” (Figuras 16 y 17) en el castillo de Edo de 1640 que continúa hasta nuestros días. *Susu*, el hollín y el polvo, producidos por cocinar con leña o del fuego de la chimenea. Es como un ritual, tradición de quitar y eliminar el hollín y polvo del año, es decir todo lo impuro. El día 13 de diciembre del calendario antiguo es el día que se llama *kishukubi* 鬼宿日. Es un día de mejor suerte para realizar todo menos la boda según la astronomía china. Hay quien dicen que es un día en el que los demonios se posan en la mansión, es decir, no salen por la calle, y hay otros quienes entienden que es el día que te protegen los antepasados, ya que para los chinos, demonio 鬼 significa los espíritus de los muertos.

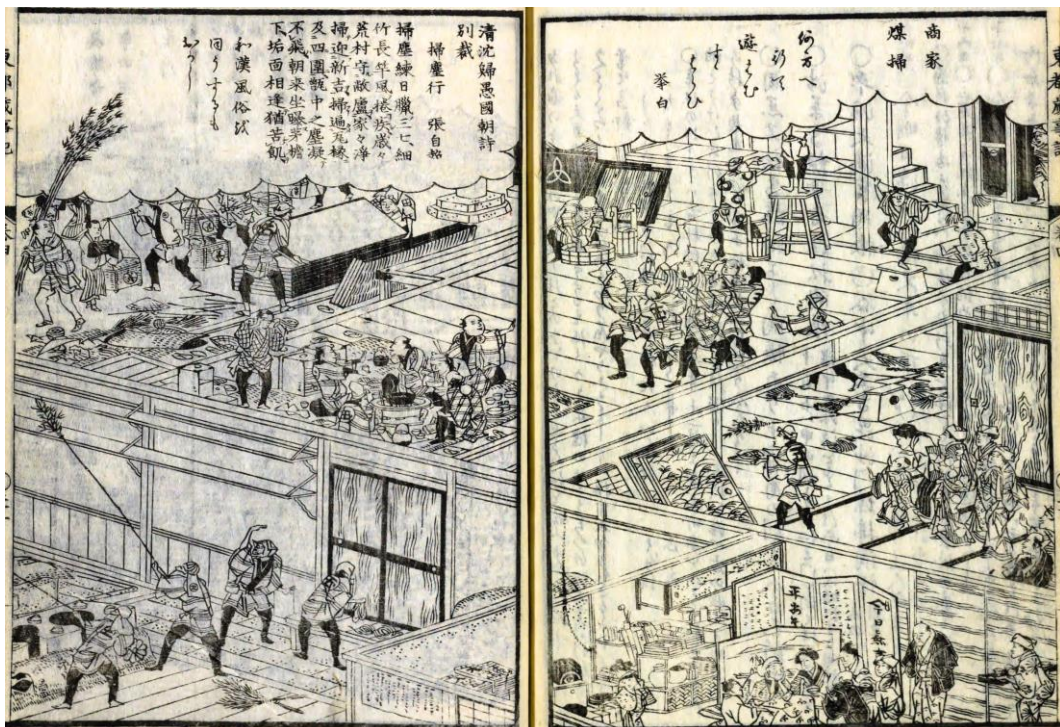


Figura 16. Escenario de la limpieza de una casa de comerciantes en la obra *Tôto Saijiki sanjyûhachi* 『東都歳事記三十八』〈商家の煤払い〉

Fuente: Saitô, Y. 齊藤幸成(月岑). (Ed.). (1838). 東都歳時記 四卷付録一卷.

⁶¹ Actualmente es la prefectura de Aichi.

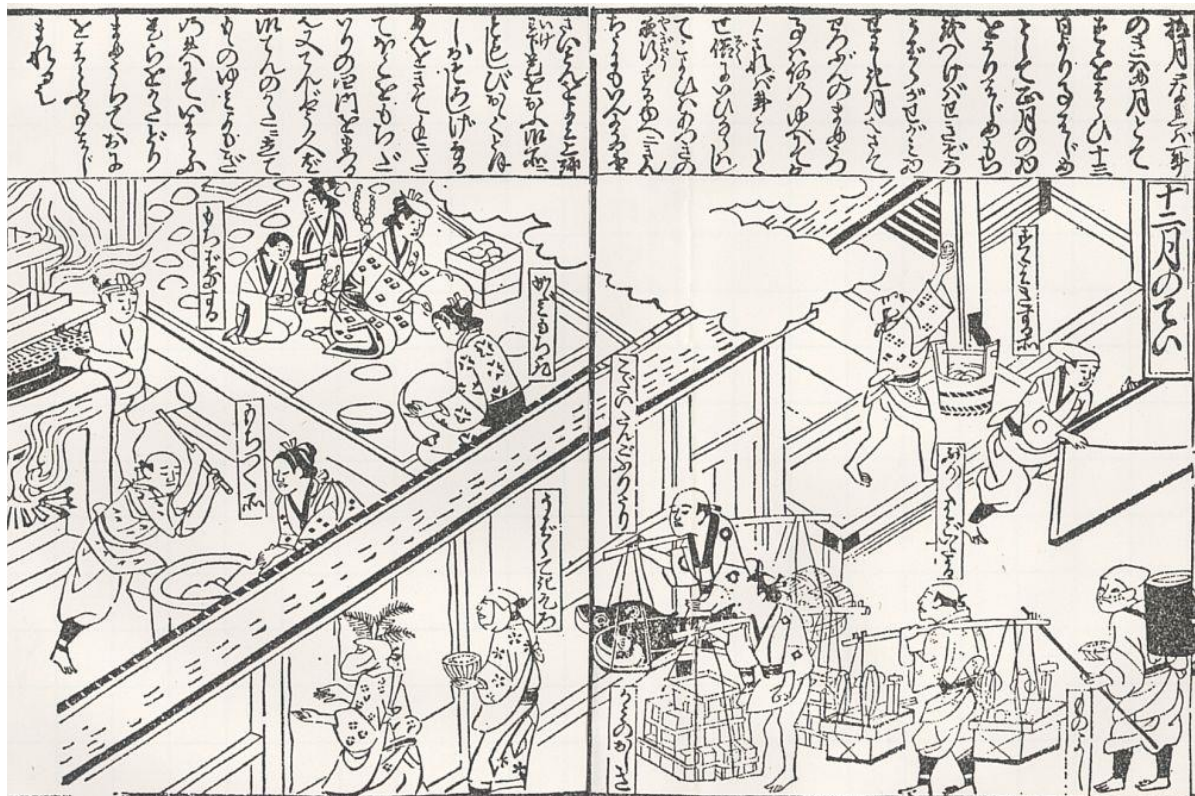


Figura 17. Derecha: otro escenario de limpieza. Izquierda: elaboración de pasteles en la era Edo. 江戸時代の煤払いと餅つき Fuente: Yoneyamadô. 米山堂稀書複製会 (Ed.). (1922). *Tenna Chôkyû Shiki Asobi* 『天和長久四季あそび』(Obra original publicada en 1681-1684).

3.1.3 Decoración

Después de la limpieza a fondo, se decora la casa para señalar la entrada para toshigami-sama. Antes iban a buscar los materiales a la montaña. Colocan en la entrada puerta de los pinos (*kadomatsu*) y cuerdas enrolladas (*shimenawa*), precisamente para recibir al espíritu (Orikuchi, 1996, p. 85).

Kadomatsu es una señal para la entrada de toshigami-sama. El pino es el árbol donde creen se posa la divinidad, el espíritu que se convierte en la figura provisional cuando baja a la tierra. Es decir, el periodo de su decoración significa la estancia de la divinidad del año. Este periodo se llama *matsu no uchi*, interior del pino, que acaba tras 7 días.

Shimenawa es el nombre que recibe un tipo de decoración que expresa que estamos en un espacio sagrado. Es una separación de este mundo respecto al espacio sagrado, y cumple la función de que no penetre lo impuro en el ámbito sagrado, utilizando el término “*shime*” de “*shimeru*” que significa ocupar, por lo tanto ocupado por la divinidad. Esta decoración se utilizaba para ahuyentar las calamidades e impurezas. En Año Nuevo, para que no entren impurezas después de la purificación por la limpieza, se decora por tanto la casa con *shimenawa*. Hay una descripción sobre *shimenawa* en *Kojiki* y *Nihon shoki*. Cuando se encerró Amaterasu no Oomikami, la divinidad del sol, en una cueva, se quedó todo el país oscuro. Al sacarlo de allí, han tapado con *shimenawa* para que no vuelva a entrar más (*Figura 18*).



Figura 18. *Shimenawa* en la entrada de casa.

Fuente: 日本鏡餅組合 Recuperado de <http://www.kagamimochi.jp/saguru/page1.html>

Kagami-mochi (Figura 19) es una ofrenda para recibir a toshigami-sama. Se trata de un pastel de arroz gigante en dos pisos con decoración de una naranja agria *daidai*, las hojas del helecho, algas y unas hojas de una planta *Daphniphyllum macropodum* (*yuzuriha*). La naranja amarga es una fruta de mucha suerte, ya que como dicen *daidai* en japonés, suena igual que "sucesivamente de generación en generación". Es decir, al vivir en un hogar abuelos, padres e hijos, prospera la familia. Por otra parte, el naranjo amargo como árbol es apreciado por su fuerte vitalidad, resistencia al calor y al frío, y por su duración. Actualmente muchas veces *daidai* es sustituida por una mandarina. *Urajiro*, las hojas del helecho se utilizan también como símbolo de la suerte, ya que salen las hojas nuevas quedando las hojas antiguas. También es símbolo de la inocencia por la coincidencia del sonido, "el dorso también es blanco". Otras hojas de la planta *yuzuriha*, es una planta que al salir nuevos brotes, las hojas antiguas bajan y se caen al año siguiente cuando salen las hojas nuevas. "Yuzuru" significa ceder. Es una expresión de que una generación es sustituida por siguiente. Las algas se llaman *konbu* rimando con la palabra de *yorokobu*, que significa complacerse. Estas decoraciones en el pastel, son iguales que las decoraciones que se hacen para *shimenawa* (Figura 18).



Figura 19. Kagami mochi

Fuente: Recueprado de <http://hotbutteredpool.com/jp/chanoyu/starting-day/>

El pastel redondo y grande se parece al espejo (*kagami*) que utilizaban en los rituales sintoístas y budistas como símbolo del alma, de modo que se llama *kagami-mochi*, pastel de espejo. Colocar otro piso de pastel redondo encima del anterior, significa honradez. El pastel grande significa el sol y el pequeño significa la luna, lo que se entiende también como *yin* y *yang*. También expresa el hecho de "apilar años en redondo 円満に年を重ねる", es decir, ir recibiendo años pacíficamente". Esta forma representa el cielo, por lo que se denomina a la base "plataforma (*dai* 台)" y a lo que colocan encima "estrella (*hoshi* 星)".

Este pastel *Kagami-mochi* también es entregado a la familia materna. Este acto se llama 鏡を据える, colocar el espejo. Según la fe tradicional en el arroz, tomar *mochi* significa ganar el poder espiritual. Por lo tanto, existía la costumbre de repartirlo a los demás.

El día que se elaboran los pasteles de arroz *mochi* (*Firuga 20*), el primero que



Figura 20. Elaboración de pasteles de arroz 餅つき

Fuente: *Bosquejos de rituales y costumbres japoneses* 『日本の礼儀と習慣のスケッチ』. (1867).

preparan es para la ofrenda *Kagami-mochi*, y seguidamente elaboran los *mochi* para ofrenda de las divinidades de cada casa y otros para consumir los días de festejo. En la elaboración, el que golpea el arroz de mochi (*mochigome*) cocido, que después se ha de amasar, es un hombre y el que ayuda echando agua para que no se peguen los pasteles, es una mujer. Los que hacen formas son las mujeres. La mayor es la que organiza el trabajo repartiendo la masa para que las menores hagan las formas. Si no sale una forma redonda bonita y sin arrugas, se aplasta para rellenarla de judías dulces. Si hay abundante cantidad, al golpear mezclan el mochi con gambitas (*sakuraebi*) o con hierbas *yomogi*, y elaboran uno grande recutangulado, para luego cuando esté seco, se corta en láminas y se consume tostado o frito. Para la elaboración de pastel de arroz evitan los días de serpiente y de caballo según el ciclo sexagenario chino, ya que según la superstición de varias regiones japonesas, serpiente y caballo son de aborrecer por creer que si amasan el pastel de arroz en esos días van a sufrir incendios, o alguien morirá.

El momento de decorar *kagami-mochi* es el 28 de diciembre, siendo el número 8 un buen número y divergente por la forma que tiene el carácter chino (八). El 29 es un día a evitar, ya que el número 9 se relaciona con el sufrimiento. Sin embargo, hay zonas donde se cocinan pasteles precisamente ese día pronunciándolo incluyendo el dos, 29=fu/ku, es decir, suerte. El día 30 es una cifra que se puede dividir por dos; así dicen que es de "*kiri ga ii* きりがいい", es decir, "buen momento para dejar de trabajar". Aunque si se sigue el calendario antiguo va a ser el último día del año, por lo que se ha de evitar esta fecha, que se relaciona con el funeral. El 31 de diciembre debe evitarse la preparación, ya que expresa falta de sinceridad. Así mismo, decorar sólo durante una noche (*ichiya kazari* 一夜飾り) o preparar el pastel

la noche antes (*ichiya mochi* 一夜餅), indica improvisación y precipitación, que se relacionaría con el funeral, por lo que ha de evitarse.

3.1.4 *Mishôgatsu* 巳正月

Según Ômoto (2005) el inicio de la preparación de Año Nuevo (*shôgatsu*) coincide con *mishogatsu* 巳正月, es decir, con los días en los que se celebra el Año Nuevo para los que han muerto durante ese año y que ya han realizado el de *shiyukunichi*, a los 49 días después de su muerte. Es una creencia popular (*zokushin* 俗信) extendida sobre todo en la prefectura de Ehime y alrededores. En el caso de las mujeres tiene lugar en uno de los días de la serpiente y en caso de los hombres durante el día del caballo en diciembre. Se prepara un altar en casa, se consagra la tablilla (*ihai* 位牌), y se colocan ofrendas de pastel de arroz, cuerdas enrolladas (*shimenawa*), dulces y frutas. Familiares y parientes visitan la tumba, donde depositan ramas de kaki, decoran con *shimenawa*, ofrecen un gran pastel de arroz *kagami mochi*, mandarinas, y kakis secos entre otras cosas. Delante de la tumba el familiar más cercano al difunto, corta de espaldas el pastel con una hoz y lo reparte también de espaldas a los asistentes. Creen que al comerlo, ya no enfermarán. El pastel de arroz está relleno de una crema dulce-salada. Esta celebración es parecida a la del Año Nuevo, pero con la diferencia de que no se trata del año nuevo para los de este mundo. Esta ceremonia era necesaria para los familiares con el fin de asimilar la separación con el recién fallecido, antes de pasar el Año Nuevo sin él.

3.1.5 Regalos de año nuevo y tarjetas de felicitación

En esta época de preparación para el año nuevo se dan y envían regalos a las personas con las que tenemos relación. Antes se visitaban las casas a las que querían

demostrar agradecimiento. En esa ocasión se solía llevar algún regalo, perdurando la costumbre sólo de hacer regalos (*seibo*).

Tenemos la costumbre de enviar tarjetas de felicitación para el día 1 de enero, guardando en las oficinas de correos todas las felicitaciones llegadas hasta ese día, que se reparten en la mañana del Año Nuevo. Las oficinas de correos tienen que contratar mucha gente en estas fechas para que todas las felicitaciones lleguen a tiempo y a todas las casas. Es una supervivencia cultural de las anteriores visitas. Aquellas familias que han sufrido la pérdida de algún familiar durante el año anterior, envían con anticipación a sus amigos, es decir hasta principios de diciembre, postales de color gris en señal de luto y así disculparles para que no envíen felicitaciones. Una vez recibida la tarjeta gris, los amigos entienden que no pueden y no deben felicitar ese año a la familia de luto. Así, envían tarjetas de año nuevo con los saludos pero evitando felicitar y utilizar palabras de alegría.

Otoshidama

Para los niños una de las inquietudes de estas fechas de año nuevo es *otoshidama*. *Otoshidama* es actualmente dinero que reciben de los padres, familiares, personas cercanas, e incluso de sus vecinos. Su origen se basa en la divinidad del Año. Al comenzar el año nuevo, recibimos un año, es decir, cumplimos un año más, y como símbolo, tomamos la ofrenda que se hizo a la divinidad, como un regalo. La creencia popular entiende que en la ofrenda se condensa una parte del espíritu divino, y una vez realizada dicha ofrenda, los creyentes al recibirla, reciben de la divinidad nueva energía vital para el nuevo año.

3.1.6 Costumbres de Nochevieja y Año Nuevo

Toshikoshisoba

El día de fin de año y la Nochevieja, existe una tradición que consiste en comer fideos de un trigo originario de Japón (*toshikoshisoba*), y que se consolidó en el periodo Edo. No se sabe ni cómo se originó ni cuándo, hay varias hipótesis sobre ello. Una se basa en la creencia de que los fideos finos y largos, conllevan una vida larga y buena, y fortuna familiar. Por otro lado, estos fideos se rompen con facilidad, lo que se interpreta como que así también se cortan las dificultades y desastres.

Según otra hipótesis, los labradores que trabajan las láminas de oro utilizan también esta harina de *soba*, para recoger el polvo de oro. De ahí viene el prestigio de este tipo de harina de *soba*, capaz de recoger oro, es decir, de atraer dinero.

Jyoya no kane

La Nochevieja (*Oomisoka*) es un tiempo de esperar a toshigami-sama sin dormir. Antes de recibir a la divinidad, ya hemos visto que hay que purificar todo. La casa una vez limpia y decorada, la comida preparada, y toda la familia en casa, sólo falta la purificación espiritual. Así, en el templo tocan 108 campanadas con la intención de ir eliminando los numerosos deseos mundanos (*bonnô*).

Según Miyamoto (2012), después de las campanadas, cuando todavía se bebía agua del pozo, el dueño de la casa iba a buscar agua fresca (*wakamizu* 若水), la primera agua del año. Al sacar agua, deja junto al pozo una ofrenda consistente en un pastel de arroz. La gente de pueblos cercanos al mar, sale por su parte para buscar agua del mar (*wakashio* 若潮). En este caso, lo hace la mujer, ama de casa. En ambos casos, la búsqueda de agua se realiza en silencio. Con esta primer agua (*wakamizu*)

se hierbe el primer té del año y se prepara la sopa con pastel de arroz (*zôni* 雑煮). Por otro lado, el agua del mar (*wakashio* 若潮) se emplea para bendecir tanto dentro como fuera de casa.

Actualmente, después de escuchar estas campanadas y visitar el templo, nos tomamos "el Año", es decir, consumimos las ofrendas hechas a la divinidad. Preparamos un té verde con una ciruela encrutida (*umeboshi*). Este té se denomina *Fukucha*, el té de la suerte. Nos reunimos toda la familia en la sala donde están las ofrendas (*Figura 21*), y uno a uno vamos cogiendo partes de la misma; por ejemplo, una mandarina, un grano de soja, una hoja de alga, una castaña seca, un kaki seco, etc. Comienza la persona mayor y siguiendo una jerarquía de la familia, todos pasan a recoger una parte de la ofrenda. Mientras comemos, charlamos sobre cuántos años ha cumplido cada uno, qué nos gustaría hacer en ese nuevo año y qué próximos eventos celebrará la familia.



Figura 21. Una sala típica donde colocan las ofrendas.

Fuente: Recuperado de <http://www.kagamimochi.jp/saguru/page1.html>

Hatsu hi no de

Actualmente está desapareciendo la creencia en la divinidad del Año (*toshigami-sama*), por lo tanto en vez de creer que la divinidad visita durante esos días de Año Nuevo cada casa, la gente acude a los templos sintoístas. Junto a esta costumbre, también destaca la creencia de que *toshigami-sama* viene con el amanecer. Así se empezaron a visitar sitios despejados para saludar a la divinidad contemplando el primer amanecer del año. Aunque los japoneses actuales ya no tengan este tipo de creencias, aún sienten algo especial durante el primer amanecer, que propicia ese nuevo año. Últimamente, hay vuelos especiales para poder contemplar el primer amanecer desde el cielo.

Asimismo, todo lo que se hace por primera vez en el nuevo año después de esta renovación de la vida, tiene especial significado para los japoneses. Así se consideran importantes: la primera caligrafía (*kakizome*), la primera costura (*nuirome*), la primera azada (*kuwazome*), el primer sueño (*hatsuyume*), entre otras cosas.

3.1.7 Periodo de Año Nuevo

En Japón, las decoraciones de estas fechas se mantiene durante el periodo llamado "periodo del pino 松の内" durante el cual *toshigami-sama* reside en nuestra casa. El pastel no debe comerse y una vez terminado este periodo, es necesario retirar la decoración, pues mantenerla sería contraproducente. Después de la ofrenda del pastel *kagami-mochi* a la divinidad, ya se puede comer por parte de la familia. El comer la ofrenda es como recibir protección frente a la enfermedad y las calamidades. El gran pastel está ya seco y duro, por lo que partirlo cuesta trabajo. Sin embargo, no se debe cortar con un cuchillo, sino con la mano o utilizando un martillo, ya que el

cuchillo se asocia con el suicidio *seppuku*. Además evitamos utilizar la palabra “cortar” o “romper”, y se dice “abrir el pastel *kagami biraki*”. De hecho, este evento se llama Kagami-biraki. “espejo *kagami*” de armonía y “abrir *hiraku*” de divergente.

Comer *kagami-mochi* también se dicen *hagatame*, es decir, fortificar los dientes, para desear a la divinidad del Año *toshigami-sama* larga vida por fortalecer los dientes comiendo alimentos duros.

Se consideran festivos los tres primeros días del año para celebrar el Año Nuevo, *shôgatsu sanganichi* 「正月三が日」. Así hay lugares como Kyoto, donde abren el pastel (*kagami-biraki*) el día 4 de enero. Sin embargo, la mayoría, suele hacerlo el 11 de enero, ya después de haberse ido la divinidad.

3.1.8 La adaptación al calendario nuevo

Hasta después de la Segunda Guerra Mundial, en Japón se celebraba dos veces el Año Nuevo. Año Nuevo del calendario antiguo y otro para el calendario nuevo y actual. Esta doble celebración se explicaba porque el pueblo al principio no se adaptaba bien al nuevo calendario, que introdujo el gobierno Meiji el año 1872. Para un pueblo agrícola y pescador, las fiestas creadas en el calendario antiguo estaban relacionadas con la climatología, de modo que era difícil celebrarlas fuera de su tiempo. Según Ômoto (1999), se han tardado unos 90 años para su adaptación. También era distinta la forma de celebrar el nuevo y antiguo Año Nuevo. A finales del año para el nuevo Año Nuevo, solo preparaban los pasteles de arroz que iban a consumir para esos días, ya que todavía estaban ocupados con las labores de la cosecha y la siembra. Sólo tenían un día festivo, en el que visitaban a la divinidad del clan en el templo sintoísta. Esta costumbre, relativamente nueva, proviene de finales de periodo Edo, y consistía en visitar el templo sintoísta situado en la buena

dirección de ese año (恵方参り), según indican los diez troncos celestiales de la antigua astrología china (*jikkan* 十干). En cambio, antes del antiguo Año Nuevo, preparaban una gran cantidad de pasteles de arroz. Una cantidad para consumir hasta junio conservándolo en agua. Esta agua para conservar los pasteles se llama *kan no mizu* 寒の水, agua de la temporada más fría del año. La fiesta duraba tres días.

3.1.9 Año Nuevo grande *Ooshôgatsu* 大正月 y Año Nuevo pequeño *Koshôgatsu* 小正月

Originalmente el Año Nuevo fue un evento para los aristócratas, que celebraban en palacio (Orikuchi, 1996, p. 177-183). Sin embargo, esta costumbre se fue introduciendo en la cultura popular. El pueblo lo celebraba entre los días 14 y 15 de enero. Así, se distingue con el nombre del “Año Nuevo grande 大正月” el que celebraban en palacio y a la celebración popular la llamaban “Año Nuevo pequeño 小正月”. Era una fiesta importante para la sociedad campesina. También se llama "Año Nuevo de hombres 男の正月" al "Año Nuevo grande" y "Año Nuevo de mujeres 女の正月" al "Año Nuevo pequeño". En cada pueblo, celebraban la salida de la divinidad en el Año Nuevo pequeño, encendiendo por ejemplo hogueras (*sagichô* 左義長), o “persiguiendo pájaros (*torioi* 鳥追いの行事)”. Encender hogueras (*sagichô* 左義長) está muy extendido por todo Japón, y esta celebración recibe diferentes nombres según la región. En esta hoguera queman la decoración del Año Nuevo grande, objetos viejos del año pasado y papeles donde han practicado la primera caligrafía del año (*kakizome*), con el significado de enviarla a la divinidad junto con el fuego. Cuanto más alto se levante el fuego, mejor saldrá la escritura caligráfica. Se arrojan también al fuego pasteles de arroz y mandarinas. Al comerlos

cocinados con este fuego, creen que ya no sufrirán las enfermedades de verano. “Perseguir pájaros 「鳥追いの行事」” es una fiesta agrícola cuya función consiste en exterminar los pájaros que arruinan la cosecha. Hay varios lugares no solo en Hiroshima sino también en el norte de Japón (Tôhoku, Hokuriku), donde todavía celebran esta fiesta persiguiendo pájaros (*torioi no gyôji*).

Igualmente el día 7 de enero hay costumbre de tomar *nanakusa-gayu*, arroz caldoso con 7 tipos de hierbas. Creen que por tomar este arroz caldoso se protegen de coger enfermedades. De hecho, en Yamaguchi, existía la creencia popular de que es un día en el que el demonio de la enfermedad (Yakubyô) anda por la calle. Por ello, ese día se levantaban tarde y lo primero que hacían era quemar incienso en la entrada de la casa, ya que a este demonio no le gusta el olor del incienso (Miyamoto, 2012).

Esta creencia es parecida a la de la finalización de la fiesta de Año Nuevo, que se celebra el 15 de enero, y en la que se come también arroz caldoso con pastel de arroz (餅の粥), para evitar las enfermedades. En Hiroshima, el día 7 de enero (*nanukabi* 七日正月), se descansaba del trabajo, y se hacía una ofrenda de arroz caldoso (*nanakusagayu*) a la divinidad del Año, que después comía la familia. Era un día festivo en el calendario antiguo pero ya no en el actual, desde mediados de la era Meiji.

3.1.10 Percepción de las divinidades

En Japón, consideramos dos momentos de renovación a lo largo del año: uno es en verano, actualmente el 15 de agosto, fiesta de los espíritus (魂祭) y que equivaldría a la celebración española de todos los santos. Por otra parte, celebramos la llegada de la “primavera”, traída por la divinidad, es decir Año Nuevo. Los finales de año son fechas que separan lo antiguo de lo nuevo, donde todo vuelve a nacer. En

Japón al recibir un año nuevo, la gente también renueva sus experiencias espirituales. Así, en unos lugares, reciben a la divinidad en la Nochevieja, 「厄神の年取り」. Consiste en invitar al demonio de las enfermedades Yakujin 厄神 (Hôsôshin 疱瘡神) en casa, para así esperar a que no venga durante todo el año (Tanaka, 1998). Ôshima (1959) considera que la base de las fiestas japonesas reside en la creencia en las divinidades de los antepasados 祖霊信仰 y en la creencia en los demonios o espíritus 御霊信仰. En este caso del Año Nuevo, la relación entre la divinidad del Año 年神 y el demonio Yakujin 厄神 es semejante a la que existe entre espíritus 精霊 y los espíritus externos o ajenos/olvidados *fukejyoro* 外精霊⁶², por lo que tienen la misma estructura la fiesta de Año Nuevo y de todos los santos *Bon*. Misaki (1970) también sostiene que las fiestas de Año Nuevo se dedican no sólo a la divinidad del Año sino también a los demonios de la enfermedad Yakujin.

Japón fue un país eminentemente agrícola como bien refieren los clásicos, 豊葦原千五百秋瑞穂国. Por ello encontramos que los rituales religiosos son fundamentalmente rituales agrícolas, formalizando las cuatro estaciones del año a partir de las tareas agrícolas, con la conciencia de que nuestros antepasados, a través de dichos rituales, protegen nuestra vida agrícola.

Los japoneses trabajamos mucho debido al estilo de la vida agrícola en relación con el clima. Clima y agricultura nos hacen trabajar sin descanso. Para obtener mayores cosechas, la siembra tiene que hacerse en el momento adecuado. Así, es preciso observar con atención los árboles para distinguir a tiempo los primeros brotes, así como la intensidad del viento entre otras cosas. Por otra parte, la astenia primaveral nos inclina a la pereza. Posiblemente lo que ha forjado el carácter

⁶² Son aquellos espíritus que no tienen quienes les recuerden y presenten ofrendas.

diligente de los japoneses ha sido fundamentalmente la pobreza, así como el modo de vida campesino basado en la agricultura, que obligaba a trabajar duro (Miyamoto, 2012, p. 14). Así pues la época de año nuevo es un momento relativamente relajado desde el punto de vista agrícola, por lo que se puede dedicar más tiempo y atención a la divinidad, lo que contribuye a la renovación de la vida agrícola.

En la niñez se fortalece la humildad hacia cosas que supera el espíritu aventurero o sabiduría humana, sintiendo la espiritualidad que tiene la naturaleza, así como el respeto temeroso hacia la naturaleza a través de las fiestas y eventos anuales donde reciben y agradecen a la divinidad. Finalmente se forman una tierra de espíritu 精神. Lo que está haciéndose la raíz de la vida japonesa se puede resumir en tres puntos: 1) los eventos vitales son fiestas de “recibir o enviar la divinidad”. 2) Para recibir la divinidad, acompaña el concepto de la purificación *harae* 「禊え」⁶³ *misogi* 「禊ぎ」⁶⁴ *monoimi* 「物忌み」 que van formando las fiestas. 3) El objetivo de las fiestas (valor central) es renovar la vieja alma, la fortalece y así desear la buena cosecha.

Hay muchos eventos de la vida, y es porque está considerado que cuanto más fuerte la espiritualidad 靈力 de la divinidad, menos estancia (Orikuchi, 1996, p.21-35). Así la repetición del recibimiento y despido de la divinidad marcó el ritmo de la vida anual del pueblo.

3.2 Festival *Hadaka-matsuri*

La Romería del Rocío, concretamente cuando sacan a la Virgen paseándola por toda la aldea para que bendiga a cada hermandad, presenta semejanzas con una serie de fiestas japonesas llamadas *Hadaka-matsuri* u *Omizu-tori*. Son fiestas a las

⁶³ Si purificamos recitando palabras con unas hierbas puras como *carex* o cáñamo, se desaparece las culpas y consigue la pureza.

⁶⁴ Purificar el alma y el cuerpo así para conseguir requisitos para tratar las divinidades.

que me llevaban mis padres de pequeña. Mis recuerdos son aun impresionantes. Pregunté a mi madre si no le parecían peligrosas aquellas fiestas para acudir con niños pequeños. Me confesó que sí, pero dado que le gustaban mucho a mi padre, la familia asumió el riesgo. Aun recuerdo esas fiestas que me impactaron por la cantidad de la gente, su entusiasmo y algo mágico que las rodeaba.

Omizu-tori es un festival que se celebra en la finalización del Año Nuevo. Es muy vistoso debido a las antorchas gigantes que llevan los monjes en las terrazas del templo, lanzando chispas. Por otro lado, *Hadaka matsuri*, en japonés significa festivales de los hombres desnudos, es decir, festivales protagonizados principalmente por hombres desnudos. Igualmente observamos la denominación *Hadaka mairi*, que significa visitas sagradas por los hombres desnudos. También existen muchos otros festivales semejantes, pero sin llevar en su nombre el calificativo "desnudo". Para los japoneses desnudarse no significa siempre falta de pudor, sino que puede tener un significado religioso como el deporte tradicional japonés *sumo*, o una costumbre social como se puede observar en los baños públicos (*sentô*) u aguas termales (*onsen*). En el contexto festivo, con la desnudez intentamos recuperar la ingenuidad y pureza del momento del nacimiento, para de esta manera pura interaccionar con los dioses. Se trata de estar limpio y sin suciedad, es decir, con mente limpia y sin deseos mundanos (*klesa*), expresando así nuestro respeto ante lo sagrado. Significa despejarnos de la vulgaridad y así purificados poder presentarnos ante los dioses. A veces el ritual consiste en echarse agua purificada o incluso meterse en el mar. Una vez purificados, podemos acercarnos a estas personas desnudas, que consideramos más cercanos a lo sagrado, y al tocarlos, podemos atraer la suerte y la riqueza.

Los participantes son exclusivamente varones cubiertos sólo con taparrabos *hundoshi* o totalmente desnudos, lo que actualmente es poco frecuente. Ni niños ni ancianos toman parte activa en el evento, que como las mujeres sólo pueden ser espectadores⁶⁵. Este tipo de festivales se celebra en todo Japón durante todo el año. Encontramos en las distintas regiones tanto diferencias locales como elementos comunes, presentando cada festival local un carácter original propio. Normalmente, los festivales que se celebran al principio del año tienen como objetivo recibir la protección de la divinidad y los demás son para desear buena cosecha y pesca. Vamos a tratar una de las fiestas más conocida de hombres desnudos: la que se celebra en el templo Saidaiji en Okayama.

El festival de Saidaiji, conocido como *Hadaka matsuri*, tiene otro nombre local: *Eyô* 会陽. Estos festivales están extendidos por toda la prefectura de Okayama, así como en la prefectura de Kagawa o Yamaguchi (Fukuhara, 1988), pero están concentrados especialmente al sur de Okayama. Actualmente han quedado solo unos pocos. Según Tateishi (2007), de los 103 festivales que existieron, han quedado sólo 13. Dentro de ellos, el de Saidaiji es el más grande y el que mejor conserva el estilo del antiguo ritual.

3.2.1 Orígenes e historia

Debido a un incendio en el año 1495 se quemaron los documentos del templo, con lo que se perdió el conocimiento sobre los inicios de este festival actual

⁶⁵ Recientemente se permite participar a las mujeres cubiertas con una tela blanca. Los niños participan en una fiesta paralela no violenta. Pero en general, no permiten entrar ni mujeres ni niños en la fiesta. Se trata de una fiesta dura y peligrosa. En japonés, se prohíbe a las mujeres entrar en el área sagrada (*Nyonin kekkai* 女人結界). La creencia popular considera la sangre femenina, por ejemplo en el parto y la menstruación, como una contaminación. Así se prohíbe la entrada de mujeres en la zona divina o espiritual tanto en el budismo como en el sintoísmo. También se ha prohibido la participación femenina en las fiestas religiosas. El budismo considera a la mujer como contaminación y un obstáculo para la formación de los monjes. Por lo tanto, se ha prohibido a las mujeres entrar en las montañas donde hay templos, lugares espirituales y lugares de formación de los monjes (Takeda, 1988).

(Kurachi, 2007). El documento más antiguo que se conserva es del 1661 con el nombre expreso del festival (Kawamoto, 1947). Sin embargo, el origen de los festivales *Eyô* se puede remontar a la época Nara (entre los años 710 y 794 d. C.). El monje Jicchû 実忠 de Tôdaiji en Nara creó *Shushôe* 修正会, es decir, las reuniones de Año Nuevo para monjes y creyentes con el objeto de reflexionar sobre el año anterior, corregir el mal, desear paz, seguridad nacional y abundantes cosechas. El monje Anryû 安隆, fundador de Saidaiji, pasó esta costumbre *Shushôe* al templo Saidaiji. Así celebraban este ritual anualmente durante 14 días desde primero de año del calendario antiguo japonés. A la finalización de estas reuniones de Año Nuevo, se daba a los creyentes el talismán *Goô* 牛玉札 que tenía la función, según ellos, de evitar desgracias, eliminar calamidades y propiciar buena cosecha.

Como se cita en Fukuhara (1988, p. 50), según el documento del templo (1507), en el año 1510 en el período Muromachi, el día final de *Shushôe*, el sacerdote principal en aquellos tiempos Chûa 忠阿 sacó a los creyentes visitantes un talismán. Entonces la gente se agolpaba para conseguirlo, creyendo que traería suerte y fortuna al que lo consiguiera. Sin saber qué hacer, el sacerdote lanzó el talismán hacia arriba, y los visitantes compitieron violentamente por conseguirlo. Este fue el inicio del festival *Eyô*. Como el talismán de papel se rompía con facilidad, lo sustituyeron por otro de madera⁶⁶, obteniendo así la bendición el que lo consiguiera.

Para moverse más libremente en la competición, se quitaron la ropa. La desnudez se puede interpretar también en este contexto como inocencia. La desnudez, componente necesario, cumple la función de estar limpio y sin suciedad

⁶⁶ En otro templo Hase-dera de la prefectura Tottori, también se celebra en el 17 de febrero, la fecha similar a *Eyô*, una fiesta similar. En este caso a las 0 horas tiran 12 palos que traen suerte desde arriba del templo y los llaman palos de suerte Fukugi (福木), pero la diferencia es que se puede participar todos mujeres y hombres, y vestidos. A esta fiesta está denominado *Goou Sazuke* (牛玉授け) dar la bendición. Otro ejemplo en el templo sintoista Kui Inari Jinjya en Okayama, celebrando el 17 de febrero la fiesta tirando Fukugi.

alguna, lo que se traduce también, como una mente limpia y sin deseos mundanos. En budismo se llama *klesa* a estos deseos mundanos y la desnudez es entendida como expresión de respeto ante lo sagrado⁶⁷. Incorporaron la práctica de las abluciones con agua bendita antes de presentarse ante la divinidad. Kojima (2007) relata que los participantes evitan todo contacto con las mujeres días previos al festival, y además los que están de luto, no suelen participar en la fiesta, dado que en el sintoísmo se considera la muerte como algo impuro.

Antes celebraban *Eyô* el último día de *Shushôe*, pero desde el año 37 del período Showa (1962) cambiaron al tercer sábado de febrero por causa del desarrollo turístico. A modo de espectáculo, arrojan un par de *Shingi* acompañado de oraciones durante esos 14 días, sobre los participantes desnudos desde arriba del salón principal del templo. Esas batallas produjeron incluso algunos muertos.

3.2.2 Proceso ritual

Según Fukuhara (1988), y la División del Patrimonio Cultural de la Prefectura de Okayama (2007), el proceso ritual comienza 19 días antes de *Hadaka matsuri* (la competición) a través de una serie de actos. El primer día, los maestros carpinteros afilan las herramientas que van a utilizar a fin de fabricar el *Shingi*. Tres días después, celebran un acto *Shingi-tori* en el cual va a recibir el material, la madera⁶⁸ para el *Shingi*. Entre 7 y 9 cuidadores principales de templo (*sôdai* 総代), gente normal del pueblo, hacen de mensajeros. Se visten de *Happi*, chaqueta de

⁶⁷ Así significaría quitar toda la vulgaridad y ser purificados para presentarse ante dioses. Muchas veces les echan el agua purificada e incluso se meten en el mar. Y así, por fin se puede acercar a dioses. Al estar purificados, a veces los consideran más cercanos a lo sagrado y por lo tanto los dioses pueden traernos la suerte y la riqueza, intermediando de estos hombres purificados.

⁶⁸ Aunque muchos templos lo guardan en secreto (Kahara, 2007), Marutani (2010) comprobó que el de 1616 se utilizó madera de sauce ヤナギ, y según Kahara (2007) en otros templos actualmente se utilizan maderas de *Cyclobalanopsis* カシ, alcanforero クスノキ, falso ciprés ヒノキ, *Illicium anisatum* ハナエダ, etc.

manga recta con *Waraji*, sandalias de paja y *Tekkou-Kyahan*, guantes y polainas, y con *Sugegasa*, el sombrero cónico, y llevan en la mano *Chôchin*, linterna. A las 12 de la noche el sacerdote principal de Saidaiji pasa una caja 挟箱 a los mensajeros. Ellos van andando una hora hasta el templo Muryou Jyuin 無量寿院 en el monte Keshi que está a 3 kilómetros hacia el Oeste del templo y reciben la madera para *Shingi*. Según la tradición oral, si encontraban a alguien en el camino, volvían para salir de nuevo. Todo el camino tiene que hacerse en silencio. Ellos son los que traen la madera al templo.

Al día siguiente de la recepción de la madera para *Shingi*, se procede a su fabricación. El sacerdote principal y otros dos monjes son los que realizan el corte detrás de un biombo siguiendo la tradición de manera estricta en tamaño y forma, para fabricar las dos partes que constituyen el *Shingi*. Cuando está hecho, lo guardan en una caja y lo ofrecen a la principal figura divina del templo.

El día de la finalización de *Shushôe*⁶⁹, los participantes cubiertos solo con el *hundoshi*, entran en el espacio sagrado por la puerta principal del templo, y traspasan la puerta de piedra para meterse en el agua a fin de purificarse. Una vez pasan por el salón principal, visitan el palacio donde está guardada la imagen de la divinidad protectora de los desnudos para recibir su bendición, llegan al lugar de los cuatro postes, para después pasar al palacio principal donde se amontonan a empujones, donde tendrá lugar de competición. Los que se han acalorado, van al agua para enfriarse, pero para llegar al palacio, tienen que pasar otra vez por la misma ruta. Dentro del palacio, echan el agua los encargados del agua purificada desde las

⁶⁹ Desde dos semanas antes de Eyô, se celebra *Shushôe* ante el Senjyu Kanzeon Bosatsu, el objeto sagrado del templo. Y rezan todos los días hasta el día de Eyô unos 10 monjes junto con el sacerdote principal para la tranquilidad nacional y vida opulenta para todo el pueblo.

ventanas que se encuentra arriba del salón principal *Gofukumado* 御福窓, típica estructura de los templos de esta región. Cada vez que se adentra la noche, el entusiasmo de los hombres va aumentando. Toda el agua que se arroja desde esta ventanilla se convierte en vapor al instante. Kurachi (2007) recoge datos de que antiguamente las voces de unos 9000 hombres desnudos llegaban hasta Shikoku, la isla que está en frente de Okayama. A las 10 de la noche, el sacerdote principal tira el *Shingi* desde la ventanilla *Gofukumado* y el grupo de competidores se mueve de un lado a otro como las olas del mar.

Actualmente, para la emisión televisiva y por la regularización del turismo, se tira el *Shingi* justo a las 10 de la noche. Así, la finalización de las oraciones rituales tiene que estar bien calculada. El sacerdote principal y los monjes que estuvieron en los rituales se colocan en las ventanas. Se apaga la luz. Primero se tira un talismán parecido a *Shingi*, y más tarde el *Shingi* auténtico. El ganador es el primero que lleva el *Shingi* hasta la cámara de comercio de la ciudad de Saidaiji. Se clava en un cuenco de sake lleno de arroz para recibir una inspección. La realiza el sacerdote principal de Saidaiji. Lleva la madera prima de la que se fabricaron el *Shingi* para contrastar el grano de la madera, y así comprobar su autenticidad. Si es verdadero, lo purifica con incienso, lo envuelve en un papel sacralizado con las oraciones escritas y lo introduce en un estuche. Finalmente lo entrega al ganador.

3.2.3 Interpretación del festival *Hadaka matsuri*

Según la leyenda de Saidaiji, los que reciben el talismán enseguida se hacen ricos. Por ello, participaban y siguen participando no solo los vecinos, sino incluso los forasteros también vienen para conseguirlo. Mientras esperan a que traigan el

talismán, hay empujones, agarrones, caídas, pisotones y tropezones. Compiten los asistentes con pasión, sin importarles el riesgo (*Figura 22*).

Muchos de estos festivales *Eyô* ya se han extinguido por causa del comportamiento violento y salvaje. Entre los festivales que quedan se observa un cierto cambio. El 20 de febrero de 2003 la Agencia de Asuntos Culturales del Gobierno Japonés ha reconocido este festival como patrimonio folklórico inmaterial.

En este festival realizado en la época más fría del año, se observa paciencia y perseverancia. Nos recuerda a “*Kan mairi*”, es decir, visitas a las divinidades en invierno. Se realizan activamente en esta época, ya que se cree que tales visitas en invierno son más propicias para recibir milagros. A esto se dice en japonés *reigen* 霊験, las visitas a las divinidades por las que se consigue el poder no humano o efecto



Figura 22. Momento de que se arrojan los talismanes.

Fuente: Fotografía tomada por Ono, Takahiro el febrero del 1953 y presentada en la revista "Mainichi Gurafu" diciembre, número 23 en el 1953. Actualmente está prohibido saltar desde las vigas.

bendición. Realizaban las visitas descalzos para demostrar aún más devoción. El estar una parte del cuerpo descubierto, se puede interpretar como que la verdad se revela, contactando directamente con la naturaleza y con la divinidad. El autosacrificio se considera estético, satisfactorio y también fomenta la solidaridad y la unión. La energía aumenta por esta paciencia y perseverancia, y explota en el momento de la competición. Según Kojima (2007), los participantes de *hadaka matsuri* tienen experiencias mágicas, tales como ver un brillo de dos metros de diámetro alrededor de *shingi*, o como flores de loto flotando con una luz desde arriba en medio del silencio, por lo que creen que se trata de un encuentro con las divinidades, que comparten en el centro de la competición.

La tensión de una masa de gente vincula a participantes y espectadores. El escenario de una masa de gente desnuda crea una situación poco habitual y un tanto misteriosa, que corta con lo profano. Como apunta Tanaka (2007), al ver que se levanta el vapor, se puede sentir aún más el milagro. Algo que no se ve en la vida normal, se formaliza y visualiza. En este caso se visualiza la energía y los deseos del grupo.

Se observa una mezcla de fervor y excitación entre la gente, pero con una disciplina grupal que se mantiene firme durante todo el festival. Según Gorai (1980), se elimina la contaminación por empujones, lo cual también es sostenido por Tanaka (2007). Según estos autores, los violentos empujones de los hombres desnudos se pueden considerar como un rito de paso, de niños a adultos, tomando prestado el nombre de *Shushôe*.

En la actualidad se sigue deseando la paz y buena cosecha al recibir un nuevo año, lo mismo que en la antigüedad. Sobre todo, para los agricultores de la antigüedad, quienes desempeñaban un duro trabajo, el desear un año fructífero, era

muy importante. Tales deseos al inicio de la primavera, es decir del año, son algo propio, no solo de Okayama sino de todo Japón, que era un país de agricultores. Se cree en el espíritu del arroz, y su invocación es lo que hace que crezca. Los espíritus son invisibles e intocables. Pero gracias a estos festivales la gente tiene a las divinidades frente a sus ojos, es decir *Shingi*. La madera del *Shingi* representa al espíritu del monte - el *kami*, y el talismán, es decir, la bendición de la figura divina del templo, es una expresión del sincretismo entre sintoísmo y budismo. Este *Shingi* al final del trayecto, se queda clavado en el cuenco del arroz como si fuera un pilar. Este momento representa la inducción del poder divino al espíritu del cereal. Es el momento satisfactorio de ver con los ojos la plenitud del festival primaveral del arroz. Tanaka (2007) concluye que a pesar del heroísmo de los hombres desnudos y de la excitación de la competición, el climax de este festival está al final, cuando la imagen solemne del *shingi* es colocada en el arroz. Todo el proceso del festival culmina en este momento, el más silencioso de todo el ritual. Según Gorai (1980) muchas de las celebraciones budistas, en realidad son rituales agrícolas, creencia en las montañas sagradas y culto a los antepasados, que en conjunto se expresan a través de la fórmula del ritual budista. El objetivo de los festivales y su función parecen ser felicitar al mismo tiempo el Año Nuevo y la primavera, incluyendo los ritos de paso de los jóvenes, y las ceremonias budistas.

En el folklore budista japonés, observamos que hay muchos festivales como éste a la finalización de *Shushôe*. Todos estos festivales coinciden en competir por algo por lo que se lucha, es decir la expresión violenta en unos festivales a modo de una explosión del interior y renovación de la vida. La palabra *Eyô* se entiende como recibir o encontrar la primavera tras el duro invierno. Es decir la primavera sería el yang, tras el invierno, el yin. Así sale la luz, un nuevo año y nueva vida.

El año 1868, con la entrada del periodo Meiji, el Gobierno legisló la separación entre el budismo y sintoísmo. Esta separación se ha conseguido físicamente, pero en la vida real no se ha logrado. Un ejemplo de ello, lo encontramos precisamente en festivales como el que hemos descrito. Marutani (2010) describió el papel medicinal de la madera *Shingi*. Hasta la era Edo, los templos cumplían funciones de hospital y de escuela, de modo que *Eyô* era importante no solo para la salud mental sino también para la física.

Igual que la cultura modula y en cierto modo constriñe la expresión de las emociones por razones de educación, la misma cultura también crea situaciones y da lugar a ceremonias rituales que permiten la manifestación de dichas tensiones emocionales, que existen en el hombre como adaptaciones filogenéticas.

Encontramos situaciones equivalentes en muy distintos lugares como por ejemplo en la festividad del Rocío o en los encierros de San Fermín con similitudes notables.

3.3 Romería del Rocío

Conocí esta romería en el año 1999 cuando estudiaba en Barcelona. Desde entonces he participado en cinco romerías más: 2002, 2003, 2004, 2005 y el traslado de cada siete años en el 2005. Las dos primeras veces fui con el grupo de la escuela de flamenco, Flora Albaicín, en el 2003 con el grupo de amigas de la peña Albahaca principalmente de Huelva, y la última vez con el grupo de la familia Pulido de Cádiz. La experiencia que tuve cada año fue muy distinta. Aunque exista un programa con un orden de celebración, el Rocío como bien saben los rocieros, siempre es distinto.

La romería del Rocío es una celebración de Pentecostés, cuya preparación se hace con mucho tiempo de antelación: organizar el viaje y la estancia, tener

vestuarios que luzcan esos días, aprenderse las letras de las canciones, saber cantar y bailar, decoración del carro, asistir a misas y mucho más.

El desplazamiento, sea en avión o en carro tradicional con burros o caballos, decorado con flores, o andando, supone para una persona un cambio en lo cotidiano, que se llena de ilusión y de alguna manera produce excitación. Yo misma he presenciado en el avión que algunas peregrinas venían ya vestidas de rocieras, llevando una maceta de romero.

Cada hermandad al salir de su pueblo, es despedida por la gente que no puede ir al Rocío. Así, en la partida de la Hermandad de Sanlúcar de Barrameda pasamos junto a un colegio, y los niños nos despedían desde la puerta, agarrando las rejas. En silencio, expresaban las ganas de venir al Rocío y la tristeza de tener que quedarse en su pueblo (*Figura 23*).



Figura 23. Hdad. de Sanlúcar pasando frente a la escuela de su pueblo. M. Kubo (2004).

Además del desplazamiento, el Rocío ofrece un paisaje rústico tradicional de marisma con el Parque Nacional de Doñana, por el que toda la aldea del Rocío mantiene su fina arena. Para los rocieros, aunque también haya una estatua de la Virgen en su ermita, la verdadera Virgen del Rocío está en la marisma.

El camino al Rocío es duro, ya que está lleno de arena, la que dificulta andar y respirar porque se levanta el polvo llenando todo el cuerpo, y además hace mucho calor. En esta situación, comparten los momentos cantando y dando ovaciones continuas, asimismo un silencio de repente, bajo el único símbolo y el objetivo en esta romería que es la Virgen del Rocío. Por ella vienen caminando, aguantan el sufrimiento, le cantan, le bailan, le viven. Estas vivencias y dificultades y perseverancias compartidas crean una solidaridad grupal.

Antes de entrar en el Rocío, los nuevos participantes son bautizados como nuevos rocieros, purificándose con el agua que reciben sobre la cabeza en el río. Igual que hay que purificarse con agua bendita antes de entrar en la iglesia, con el agua bautismal recibida, se podría interpretar que los rocieros consideran la aldea de El Rocío como tierra santa.

Afuera de la aldea del Rocío, cuando esperamos la llegada de la Hermandad de Triana, otra vez a la de Huelva, o de Jaén, nos impresionan de los romeros. Cuanto más grande la hermandad y cuanto más cerca a la aldea, tienen que esperar mucho: a pie y al sol. Sin embargo, ellos esperaban al sol animándose con las sevillanas que cantaban. Después del camino que han hecho, a pesar del cansancio y suciedad del camino, tienen en su mirada mucha energía que expresa tanto la alegría de la llegada como la ilusión de ver a la Virgen. Cuando pasamos frente a la ermita, todo el mundo levantaba el sombrero y el bastón con un ramo de tomillo y romero. Fue cuando sentí que mereció toda la espera.

Los que están en la aldea, cantan y aplauden a los que van llegando. Se refleja la bienvenida y el respeto a los que han sufrido por llegar hasta aquí, gente tan humilde con los que comparten la adoración al Rocío, pero a través de estas experiencias, es como si compartieran y respetaran su propia vida.

En las casas, destaca la hospitalidad ofreciendo una bebida fresquita hasta los vendedores extranjeros de accesorios. En cualquier casa recibirían y ofrecerían platos para los rocieros. Además, parece que no tener buen ambiente de fiesta a la hora de la visita de la gente, supone un poco de desprecio a los invitados, aunque los rocieros no intentan crear ese ambiente forzosamente, sino que dejan que salga el ambiente.

Durante estos días, se celebran muchas misas, ya que cada hermandad sirve sus misas. La misa del domingo pentecostés de la Hermandad de Sevilla, fue la primera misa católica a la que asistí, me emocionó la manera tan directa de tener paz y amor para con los prójimos, a pesar de que sean desconocidos, estrechando las manos y dando besos. Casualmente la medalla que llevaba era de Granada, y esto le causó simpatía a un señor granadino, que no se detuvo en saludarme.

El salto de la reja por los almonteños a sacar la Virgen, es uno de los momentos clímax de esta romería. No se sabe cuándo la sacan. No hay hora para sacarla, es decir, cuando los almonteños sienten que la Virgen quiere. Tendrá que ser una armonía entre la Virgen y los almonteños. Cuando la espera alcanzó un momento de gran tensión, saltaron los almonteños a sacar a la Virgen. Se lleva la Virgen con mucha fuerza, ya que pesa mucho, así la imagen se tambaleaba y a veces caía. Los sentimientos de la gente se une en una imagen de la virgen, y sólo con ver cómo la lleva, uno se emociona, ya que en el acto de llevarla se visualiza los sentimientos condensados de la gente, dando fruto en forma de llevarla.

Durante la procesión la Virgen va recibiendo las ovaciones de las hermandades y del público general. El movimiento de la Virgen es muy complejo. Se va y viene. No sabemos a dónde quiere ir. Al seguirla tan de cerca, uno se siente mucho miedo, ya que los almonteños tienen una obsesión por proteger a su Virgen. Cuando el tumulto se acercaba mucho, daban un empujón violento para alejarle de ella. En el núcleo de esta procesión está ocurriendo un enfrentamiento: los almonteños con sus promesas, intentando cumplir la ruta de procesión, protegiendo de los forasteros que también quieren acercarse a ella por su atracción, luchando en llevar la estatua pesada, pero con una especie de conexión con su Virgen. Es impresionante ver el fervor expresado en sus rostros tan cerca de los almonteños. De repente dijo alguien; “¡Abre paso!” y salía un mozo sudando y con la camiseta rota. Era un almonteño que acababa de llevarla. Hacía fresco, pero ellos salían con el aliento blanco. Entre el gentío se pueden ver zapatos perdidos. Camisetas rotas que descubren la piel roja por haber sido agarrados, mozos sujetados por los hombros para que no se caigan, casi desmayados, y muchas lágrimas que no cesan de brotar. Son gritos de dentro explotado. Esos momentos les permiten expresar todo. Se observa cómo los párrocos declaman la salve con energía, extendiendo los brazos hacia la Virgen como si no le escuchara si no lo hiciera (*Figura 24*).



Figura 24. Párrocos declamando una salve a la Virgen. Foto tomada por M. Kubo (2005).

La gente que tiene algún motivo para cumplir sus promesas, intentan pedir a los portadores almonteños que le dejen llevarla. Es difícil conseguirlo, ya que los almonteños no dejan a todos ni cualquiera. No quieren dejar que lleve su Virgen. También conlleva un peligro de llevar la Virgen con mucho peso, en un barrullo de la gente, así, los momentos que dejarían a algunos también está limitado. Sin embargo, cuando permite la situación y consigue la confianza y permiso de los almonteños, dejan meterse y llevar la Virgen. No te dejan por un poquito, sino todo lo que tú quieras y hasta que tú puedas. En el centro de la masa, pasa algo místico, que no se puede experimentar uno desde fuera, siendo una experiencia personal e individual, pero es compartido entre los que llevan. Puede que sea un lugar de conexión mística.

Mucha gente sale llorando (*Figuras 25 y 26*). Esas lágrimas no es por tristeza ni por alegría. Es de una profunda emoción indescriptible, como una sensación de logro, o una sensación increíble de una experiencia mítica. Esta situación en japonés diríamos "*kandou-suru*", "*kanmei-suru*", "*kan kiwamaru*" o "*kan muryou*". Es decir, emocionarse, impresionarse, o sentir profunda emoción. Esto es una emoción sin clasificación, sino es la emoción que llega al corazón, cuando se descubre el alma. Por eso, los observadores también se emocionan por ver el alma de los portadores, o por ver el logro de llevar la Virgen, por el entusiasmo que tiene la gente al compartir o sintonizar las profundas emociones.

La gente quiere tocar a la Virgen creyendo así como si recibiera su bendición. Por eso se acerca tanto, incluso pasa un bebé para que le bendiga. Al llegar un bebé donde la Virgen, se oyen los aplausos, y toma el mismo camino de regreso hasta los brazos de sus familias. Es una relación muy cercana, y la gente expresa a través del contacto, desean tocarla. Los almonteños o los rocieros se sienten un vínculo tan estrecho o cercano con la Virgen pidiéndole ayuda. Como tienen la imagen tan cercana a ti, a veces llegan a estar enfadados con la Virgen. Si son budistas, no esperarían la recompensa ni se enfadarían con los santos, ya que lo pueden tomar como una prueba o calvario.



Figura 25. Rociera llorando al salir de llevar a la Virgen y abrazando a su familia. Foto: M. Kubo (2004).



Figura 26. Rocieros llorando y abrazándose con profunda emoción. Foto: M. Kubo (2004).

Tras la larga procesión por sus hermandades, la Virgen regresa a su ermita. Otra vez quieta en su sitio. Cuando la Virgen vuelve a su altar, mucha gente la contempla agarrada a las rejas. Una joven cantó llorando un fandango a la Virgen. Otro señor siguió lanzándole vivas con voz afónica y los ojos bañados de las lágrimas.

Se observa una intensidad de los sentimientos de la gente clavados en la imagen de la Virgen. Los rocieros llegan al Rocío para contarle su interior, contarle sus sufrimientos, lo viven junto a la Virgen, la llevan de procesión donde la gente ve cómo cobra su vida y verla colocada en silencio absorbido todos los anhelos de la gente. Lleva su misma semblante, pero los rocieros lo ve distinta.

Los rocieros dialogan con su forma de bailar o de cantar; al terminar un cante, otro hombre empieza a cantar un fandango. Todo el mundo quiere dedicarle a la Virgen unos cantes. Se expresan con toda espontaneidad y comparten estos momentos de manera extrovertida.

Posiblemente habrá mucha gente que está en busca de la verdad, traspasando las fronteras de las religiones. Haciendo el camino, o viviendo los días intensos de la Romería, aunque no sea rociero, se acaba uno contagiando de las emociones de los rocieros al encuentro de la Virgen.

La vuelta es con cansancio, pero con la satisfacción, experiencias milagrosas, vivencias comunitarias, conseguidas en la Romería, que han cobrado la energía. Las botas se quedan cubiertas de polvo, que para los rocieros es como una insignia del Rocío: camino sufrido, las emociones vividas y compartidas con los compañeros, los sentimientos concentrados de los almonteños, es decir, se convierten un objeto con mucho valor personal.

Capítulo IV: Arte flamenco interpretado por japoneses

Capítulo IV: Arte flamenco interpretado por japoneses

4.1 Expresividad en la comunicación de los japoneses

Los japoneses destacan por su peculiar forma de comunicación. Su virtud consiste en no decir claramente dando voz (言挙しない). Según *Man'yôshû*⁷⁰ 3253 (759/1999), “En la tierra rica en cereales (Japón), considerada como una divinidad nadie levanta la voz”「葦原の瑞穂の国は神ながら言挙げせぬ国」, dado que lo que se verbaliza, se convierte en realidad. Hay que tolerar sin replicar y perseverar. O bien *kotodama* 言霊, que los japoneses consideraban los espíritus contenidos en las palabras. Esto es lo que llegó a significar *sabi*; el silencio y la tranquilidad. Esta característica se refleja en la lengua japonesa: En primer lugar, la elegancia se consigue comunicando con el menor número de palabras posibles. En segundo lugar, desde tiempos muy antiguos, a través de eufemismos evitamos expresiones directas. El eufemismo junto a la ambigüedad posibilita la belleza de la lengua japonesa. Así, no es necesario decir cosas que se sobreentienden, por ejemplo sujeto y complementos. De este modo conseguimos frases de contenido más simple. A la extensión del eufemismo, se desarrolló así también la expresión honorífica, dando lugar a distintos matices: honorífico, humilde, cortés. Hay que mantener distancia o ser indirecto con los otros, sobre todo los de mayor categoría. El uso de estas expresiones tiende a producir un lenguaje estético.

La cultura japonesa respeta la armonía; tener humildad respetando al otro, admitiendo una especie de culpa que se convierte en agradecimiento y sentir que no

⁷⁰ Una colección de poesía japonesa compilada entre los siglos VII y VIII.

hay excusa, sentir que no se queda tranquilo después de lo ocurrido, etc., es decir, *môshiwakenai* (申し訳ない) en japonés, a fin de evitar chocar frontalmente con el otro. Este deseo de armonía se reafirma por el carácter geográfico insular de aislamiento y la experiencia de una vida rural. Así, optamos por un carácter introvertido, pero que se muestra duro y arrogante con los miembros del propio grupo (paisano o in-group), mientras que se muestra respeto y humildad con los extraños (forastero o out-group). Por ejemplo, en el karaoke, se evidencia esto con claridad en las salitas individuales y nunca en un salón público si no se trata de un concurso. Puedes cantar con los miembros de tu grupo, pero no con los de fuera. Por otra parte, sería de mala educación entrometerse en los sentimientos del otro, poniéndole en una situación incómoda al preguntarle algo que no puede contestar, o a lo que tendría que decir que “no”. Así mismo, hay que expresar los propios sentimientos con cuidado (遠慮) para no afectar al interlocutor, evitando así romper la armonía. La cortesía consiste en pensar en el otro, imaginando lo que está sintiendo. Así, se podría decir que los japoneses intentan ser más sensibles. Al funcionar así, nos entendemos entre nosotros sin necesidad de muchas palabras. Esto forma parte de la estética japonesa, que produce una sociedad donde hay entendimiento sin necesidad de insistir (autoasertividad, 自己主張).

Este modo de comunicación, también afecta al gusto musical japonés, que permite entender mejor la música melancólica o triste. Este sentimiento de tristeza es valorado en la sociedad japonesa, a la que importa más la armonía, mostrando compasión por los otros, evitando romper la armonía y neutralizando los sentimientos de envidia o celos. En consecuencia, la expresión abierta de las emociones en Japón, constituye una fricción con los demás. Como los japoneses piensan que no es correcto expresar las emociones abiertamente, se enfadan

intentando pasivamente ocultar la impresión de enfado. Así en psicología se distingue el enfado pasivo, precisamente el tipo de enfado japonés, del agresivo. El *hikikomori*, se puede entender como un síndrome cultural (CBS, Kleinman, 1988) que constituye un grave problema social en Japón y que se podría entender como una expresión pasiva del enfado, que se vuelve contra uno mismo. Los japoneses parecen necesitar una forma mejor de expresar su intimidad. Según Hunter y Whitten (1981), “un sistema de expresión funciona en cierto modo como medio de comunicación. Lo importante es que ese sistema permita liberar tensiones emocionales, proporcionando alivio al individuo”. Por esta razón, cuando los japoneses descubrieron el flamenco, encontraron en él un método magnífico para conseguir expresar sus emociones de forma artística. Esta forma de liberar emociones a través del flamenco, se puede confirmar a través del bailar José Greco:

El español [...] En lo que canta expone todo el abismo o la exaltación de su alma. Todas las emociones y conflictos de su vida cotidiana quedan expresados. La lucha por amar, o ser amado-sin tratos-, de comprender y de ser totalmente y perfectamente comprendido, de sentir todo lo que es la vida en sus sentimientos, futilidades y esperanzas, penas y alegrías se demuestra abiertamente. (Greco, 1985, p. 373).

La música puede generar alteraciones psicofisiológicas en nuestro organismo: alteraciones del pulso, ritmo cardíaco, respiración, presión sanguínea, etc. Además de los cambios que son automáticamente producidos en nuestro Sistema Nervioso Autónomo (SNA), algunos experimentos han mostrado que la música genera

cambios en el estado de ánimo, en la cognición y en la conducta (Kenealy, 1988; Martin, 1990). Blues y boleros mezclan contenido “depresivo” con una representación formal rítmica, pudiéndose decir algo parecido del flamenco (Adrián, Páez y Álvarez, 1996). Por otro lado, Nakamura (2010) propone una teoría referente a los sobretonos enteros y parciales, según la cual los japoneses percibirían algo sobrenatural en los sobretonos enteros, y más emoción, simpatía e intimidad en los sobretonos parciales.

Según Krumhansl (2002), la música tiene un vínculo entre la cognición y emoción, es decir que la emoción musical se relaciona con el conocimiento de la estructura musical. Los japoneses encontramos en el flamenco las características que a continuación vamos a considerar.

4.2 ¿Qué percibimos? Simpatía (親近感) por las semejanzas artísticas

La simpatía constituye una de las emociones. Church et al. confirman la universalidad de la simpatía y la estimulación de las dimensiones del afecto (Church, Katigbak, Reyes, y Jensen, 1998).

En primer lugar, los japoneses nos encontramos a gusto en el flamenco posiblemente por razones técnicas. En la música folklórica o tradicional japonesa no hay *métrica ternaria*. Especialmente el teatro tradicional japonés *Nôgaku* funciona en sílabas 7-5 en 8 ritmos (compás). Para Washabaugh (2005) las letras flamencas son coplas de estructura similar al *haiku*. Además existe una complejidad rítmica, pudiéndose alargar o acortar el tiempo del ritmo. Ese tiempo impredecible, es también muy característico en flamenco. Ese continuo de respiración consigue un ritmo espiritual que se une al cuerpo (心身一如). Se produce una “suspensión” del ritmo en el flamenco, y en ese momento se da un nexo entre el espíritu, el espacio, la

naturaleza, incluyendo a los espectadores. Según Koizumi (1994), el sentido rítmico de los japoneses está vinculado con los 5 sentidos básicos. Es decir que se da más importancia a la terminación que a los comienzos. Esto se expresa a través del término japonés *yoin* (余韻), que quiere decir remanente, reverberación, lo que saborea ese final. Jyôji Yuasa (1999) explica que en ese tiempo se respeta el “ahora; el presente que consigue comunicar eternamente” con el significado zen. Así el jaleo, la presencia de los instrumentos, sonido por sonido, se interiorizan en el artista. Según Hisao Kanze (2008) la música de *Nô*, actúa directamente como fenómeno en sí mismo. Con su ritmo, la música *Nô* expresa la respiración de los seres, y las sensaciones del ritmo enlazan con la vida, introduciéndonos así en el fluido de un tiempo mágico y misterioso que se ha liberado de la realidad. En la música *Nôgaku* esa complejidad del ritmo y la expresión del espíritu forman un todo unido e inseparable. Podemos observar una cierta semejanza entre las categorías *Shite* de *Nô* y el duende flamenco, así como entre *aware/yûgen* y la emoción del cante jondo. Según José Greco (1985) “Para el español “flamenco” es poseer el Duende, que es ese misterioso elemento ingénito a quienes “sienten” todo y tienen la capacidad de transmitirlo, y por tanto ser “sentidos.”” Tanto el flamenco como *Nô*, consiguen la mágica vinculación entre cuerpo y espíritu alcanzando una profunda emocionalidad. La clave para entrar en contacto con este núcleo trascendental de la emoción es la sinceridad. Cuando el cantador se deja llevar por una sinceridad feroz (el duende), se vuelve radicalmente hacia su propio interior, ensimismándose (Washabaugh, 2005).

Otra semejanza que identificamos en el flamenco en comparación con la canción folklórica japonesa en general es la de cantar con voz natural, pero incorporando ciertas alteraciones tales como son el *kobushi* japonés o el quejío

flamenco. Se transmite en ambos casos con facilidad a través de la intensidad (énfasis) en la vocal donde se producen (incluye) las alteraciones (quejío o *kobushi*).

Noya (2004) ha señalado que el tono melancólico del 'cante jondo' y las figuras de la coreografía flamenca presentan semejanzas con algunas muestras del arte folklórico o tradicional japonés. En el caso del *Nô*, los zapateados se producen con firmeza, manteniendo la cadera estática y con movimientos claros que alternan momentos estáticos con otros dinámicos. Los movimientos de flamenco al buscar un contacto con la tierra tratan de alcanzar una búsqueda interior hacia uno mismo, como una forma de expresar la intimidad más profunda hacia el interior en vez de expresarla hacia fuera, interiorizando todos los sentimientos hacia dentro aunque el público se percate de ello. En realidad se trata de llegar a sentir uno mismo en conexión a través de un diálogo que conecta con el universo. Los artistas japoneses tienen una disciplina en sus actuaciones, que se observa incluso en las clases. Se percibe seriedad y serenidad en las actuaciones, tanto mayor cuanto más tradicional es el arte. Aparentemente parecen no expresar nada pero en realidad, se trataría de enfrentar contra uno mismo los sentimientos personales en el universo. Conecta esta característica artística con el budismo y la filosofía zen de búsqueda de uno mismo.

4.3 Percepción acústica en los japoneses

El japonés en sus orígenes, no tenía escritura. La música tradicional japonesa tampoco disponía de partitura. A su vez, el flamenco tampoco tenía partitura hasta hace poco.

“[...] los ritmos musicales que se tocan de oído implican probablemente otros sentidos, la vista, el olfato, etc., puesto que la memoria de un sentido se almacena en otro: la del tacto en el sonido, la del oído en el gusto, la de la vista en el sonido” (Serematakis, 1994, p. 216). En la cultura japonesa se escucha atentamente todo. Así

mismo, la cultura japonesa está impregnada de un cierto animismo, es decir, la concepción de que en todo lo natural hay un espíritu y los humanos formamos parte de esa naturaleza espiritual. Escuchamos los sonidos de los insectos y percibimos la naturaleza, y así se entiende por qué la lengua japonesa dispone de una gran variedad en sonidos onomatopéyicos y miméticos. Por esta razón, llegamos a expresar el sonido musical al tararear, lo que nos conduce a la interesante teoría que explica el diferente uso del hemisferio cerebral en los japoneses.

Según los experimentos de Tsunoda (1990), los japoneses procesan en el hemisferio izquierdo los sonidos de la música japonesa en vez de hacerlo en el hemisferio derecho, que es el cerebro musical, como el resto de personas. En consecuencia al procesar la música japonesa como un idioma, los japoneses también expresan la música con vocales y letras. Tsunoda también afirma que los cerebros de los que hablan japonés como lengua materna son más emocionales. Por otra parte según Reuter-Lorenz y Davidson (1981) el hemisferio cerebral izquierdo es el soporte del optimismo, mientras que el derecho es el de la preocupación. En conclusión, según estas investigaciones, podríamos plantear que los japoneses utilizan más el cerebro izquierdo necesitando de alguna forma la intervención de la música clásica que proporcionaría equilibrio y facilitaría el sentimiento melancólico, la tristeza y la preocupación.

Esto se confirma en Mitchell (1994), quien considera al flamenco como una especie de teatro de culpa y victimización, y no como un espectáculo de pasión liberadora, dado que el flamenco está impregnado de ideas victimizadoras y emociones inmovilizadoras, que expresan preocupación y un cierto carácter depresivo. Kawakami et al. (2013) confirma que la música triste induce una emoción

positiva, ya que la emoción que nos surge al escuchar la música es un sentimiento vicario.

Ya hemos visto el caso de los *hikikomori*, síndrome cultural de aislamiento social, en la sociedad japonesa. Noriuchi y Kikuchi (2013) descubrieron que los cerebros de los escolares en época de exámenes muestran un predominio de actividad en el hemisferio izquierdo. Cuando terminan el período de estudio, se recuperan el equilibrio entre ambos lados. En conclusión, los niños que siempre estudian para superar sus exámenes forzando la memorización, sufren un cierto desequilibrio de los hemisferios cerebrales con consecuencias patológicas. Esto explicaría el aumento epidemiológico de los casos de *hikikomori*, autoagresión, y otras patologías asociadas.

4.4 Interpretación de la expresividad japonesa

A pesar de que los japoneses son emotivos, la sociedad no permite su expresividad.

Así mismo, el cante flamenco efectuaría una doble catarsis aliviando por una parte el dolor de los pobres y el sentimiento de culpa de los ricos por otra. Pobres y ricos “al verse liberados de sus cargas psicológicas, pueden marcharse satisfechos con el mundo tal como es. Por lo tanto, el cante flamenco es básicamente un mecanismo homeostático que unifica a una sociedad bipolar.” (Washabaugh, 2005, p. 168). Así, podríamos explicar que el flamenco facilitaría al hablante de lengua japonesa como idioma materno la posibilidad de acceder a sus emociones más profundas consiguiendo exteriorizarlas al mismo tiempo. Esta atracción por el flamenco se explicaría también por su semejanza con la música tradicional japonesa y forma de entender el arte, que nos facilita la existencia y consigue un sentimiento de bienestar vital.

Capítulo V: Análisis cuantitativo de la percepción de emociones en España y Japón

Capítulo V: Análisis cuantitativo de la percepción de emociones en España y Japón

5.1 Objetivos

1. ¿Frente a la expresividad emocional de los españoles muestran los japoneses menos emociones?
2. ¿Ante situaciones idénticas perciben japoneses y españoles las mismas emociones?
3. ¿Hay una forma universal de expresar los sentimientos a través del arte o se trata de un fenómeno particular en cada cultura? ¿Es capaz un japonés de interpretar el flamenco auténtico, a través del baile, igual que un español?
4. ¿Todo el mundo percibe y siente lo mismo ante un mismo acontecimiento vital?

5.2 Método

5.2.1 Instrumentos

Se han elaborado dos encuestas para su aplicación online, una sobre el flamenco y sus emociones

(https://docs.google.com/forms/d/198aMSkh4hIYmODwScY5L4LSJMY2UV23eXFqxf2OV_s/viewform)

Y otra sobre ritos y emociones

(https://docs.google.com/forms/d/147P5aRr_lsKNL8LTHdMus9okj4f9EuC-3EJu9iSXPoE/viewform).

En ambos casos se trata de unas encuestas que llevan incrustados varios videos que representan diferentes ritos y fiestas: Semana Santa, El Rocío, Boda Japonesa, Festival Japonés, Baile Flamenco. La tarea en todos los casos es valorar la intensidad con la que cada uno de los videos suscita diversas emociones, a saber: (1) Desprecio, (2) Disgusto, (3) Enfado, (4) Felicidad, (5) Sorpresa, (6) Temor, (7) Tristeza. Cada aspecto es valorado en una escala de 1 a 10 puntos, siendo el 10 la máxima puntuación. Los datos han sido recogidos a lo largo del año 2014.

De modo complementario, se construyó un cuestionario de percepción de rituales religiosos (<https://docs.google.com/forms/d/1knelKBAE4VM9eud0Zl7FzjfG7jhzlftWeFvtmlCM3OQ/viewform>). En este caso, se trata de valorar el grado en que diferentes rituales son considerados eventos públicos o privados. Concretamente y según se indica en las instrucciones: "A continuación aparecen una serie de ritos religiosos. Su tarea consiste en valorar el significado que tienen para usted, teniendo en cuenta los adjetivos bipolares que a continuación se le indican. Así por ejemplo, el primer concepto a valorar es el de "Boda". Teniendo en cuenta el primer adjetivo bipolar, debe calificar cómo considera usted este rito. Así:

- Si considera que es un rito MUY PRIVADO, debe señalar el 1.
- Si considera que es un rito BASTANTE PRIVADO debe señalar el 2.
- Si considera que es un rito ALGO PRIVADO debe señalar el 3.
- Si considera que es un rito que ocupa una posición INTERMEDIA entre lo privado y lo público, debe señalar el 4.

- Si considera que es un rito ALGO PÚBLICO debe señalar el 5.
- Si considera que es un rito BASTANTE PÚBLICO debe señalar el 6.
- Si considera que es un rito MUY PÚBLICO debe señalar el 7.

Los adjetivos bipolares a valorar fueron:

1. Personal o privado – Público
2. Triste – Alegre
3. Negativo – Positivo
4. Ventaja – Desventaja
5. Colectivo – Individual (o particular)
6. Interesante – Aburrido
7. Bien educado – falta de educación
8. Hermoso – Feo
9. Aguantable – Insoportable
10. Dulce – Amargo
11. Rápido – Lento
12. Débil – Fuerte
13. Natural – Artificial
14. Vergonzoso – Digno de Orgullo

15. Sentido de culpabilidad – Inocencia

16. Bueno - Malo

17. Inofensivo - Peligroso

18. Desagradable - Agradable

19. Inútil - Útil

20. Hostil - Amistoso

21. Pasivo - Activo

22. Sencillo - Complejo

23. Buen gusto - Mal gusto

Por su parte, los rituales religiosos a evaluar fueron: bautizo, boda, funeral o entierro, navidad o año nuevo, y romería o peregrinación

5.2.2 Participantes

En el estudio sobre ritos y emociones se contó con 38 participantes de los cuales 11 (28,9%) eran hombres y 27 (71,1%) eran mujeres. El nivel educativo era en 33 de los casos (86,8%) universitario, aunque 5 participantes (13,2%) contaban con estudios de bachiller o equivalente. De los informantes, 22 (57,9%) eran nacidos y residentes en España, 13 (34,2%) eran nacidos y residentes en Japón y un 3% (7,9%) eran nacidos y residentes en Latinoamérica.

Por su parte, en el estudio sobre flamenco y emociones se contó con 40 participantes de los cuales 9 (22,5%) eran hombres y 31 (77,5%) eran mujeres. Respecto al nivel educativo, 11 (27,5%) tenían bachiller o equivalente, una persona

(2,5%) tenía estudios de secundaria y 28 (70%) tenían estudios universitarios. En cuanto al país de nacimiento, 22 (55%) eran nacidos y residentes en España, 15 (37,5%) eran nacidos y residentes en Japón y un 3% (7,5%) eran nacidos y residentes en Latinoamérica.

En tercer lugar, para la cumplimentación del diferencial semántico sobre los ritos religiosos contamos con 51 participantes de los cuales 11 (21,6%) eran hombres y 40 (78,4%) eran mujeres. Respecto a su procedencia, 25 (49%) eran de Japón, 24 (47,1%) eran de España y dos (3,9%) eran de Latinoamérica. En la actualidad, 20 participantes residen en Japón (39,2%), 29 residen en España (56,9%), y dos personas (3,9%) residen en Latinoamérica

5.3 Resultados

Presentamos a continuación dos estudios, en el primero nos centramos especialmente en responder a las preguntas:

1. ¿Frente a la expresividad emocional de los españoles muestran los japoneses menos emociones?
2. ¿Ante situaciones idénticas perciben japoneses y españoles las mismas emociones?
3. ¿Hay una forma universal de expresar los sentimientos a través del arte o se trata de un fenómeno particular en cada cultura? ¿Es capaz un japonés de interpretar el flamenco auténtico, a través del baile, igual que un español?
4. ¿Todo el mundo percibe y siente lo mismo ante un mismo acontecimiento vital?

En el segundo estudio respondemos fundamentalmente a las preguntas:

1. ¿Expresan los japoneses las emociones de una manera distinta, es decir, de una forma más limitada o interiorizada? ¿Por qué interiorizamos las emociones y no podemos comunicarnos?
2. ¿Por qué es distinta en cada cultura la manera de expresar el interior? ¿Cómo la educación y la socialización influyen en la expresión de las emociones?
3. ¿Hay tendencia o preferencia a vivenciar ciertas emociones?
4. ¿Qué emociones son promovidas o alentadas (bien visto o mal visto) a través de la socialización y la educación en la sociedad japonesa y qué emociones son inhibidas?

5.3.1 Estudio 1: La percepción de los ritos y sus emociones

En respuesta a la pregunta: ¿Ante situaciones idénticas perciben japoneses y españoles las mismas emociones?

5.3.1.1 Emociones identificadas por los informantes en los diferentes videos

En la Figura 1 se aprecia cómo los nacidos en Japón ofrecen puntuaciones más elevadas en este sentido a los videos relativos a situaciones japonesas (boda y festival, videos 3 y 4 respectivamente), mientras que puntúan más bajo en situaciones que se relacionan con la cultura española (videos 1 –Roció-, 2 –Semana Santa- y video 5 –Flamenco-).

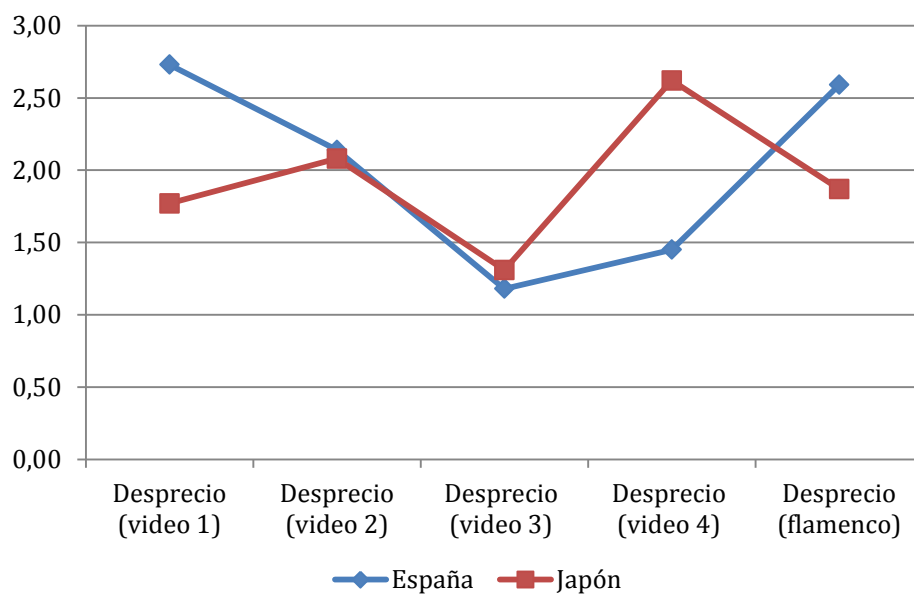


Figura 1. Intensidad del desprecio suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

En la Figura 2 se aprecia cómo los nacidos en Japón ofrecen puntuaciones menos elevadas en cuanto a los sentimientos de disgusto que les suscitan los

diferentes videos. La única salvedad son los sentimientos ligeramente más elevados de disgusto hacia el flamenco, frente al disgusto suscitado por los nativos españoles.

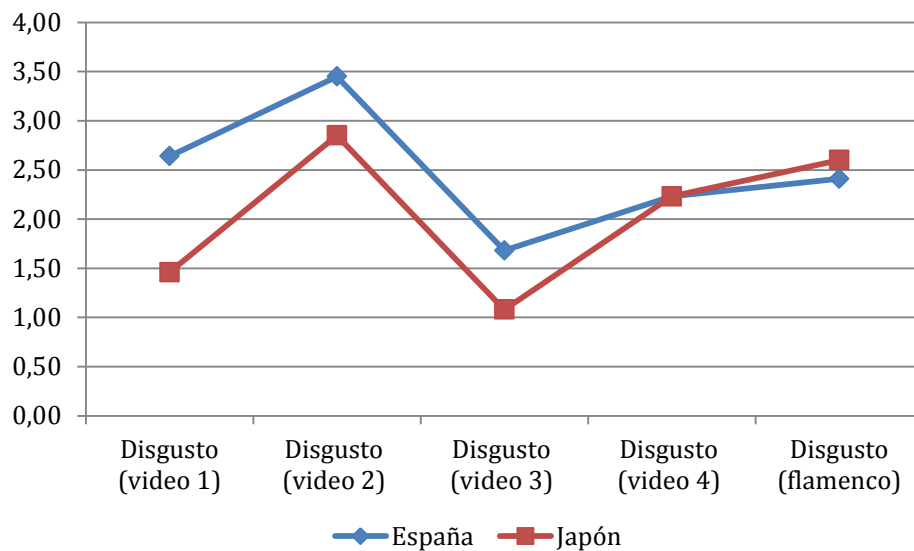


Figura 1. Intensidad del disgusto suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

En la Figura 3 se aprecia cómo los nacidos en Japón ofrecen puntuaciones bastante diferentes a las puntuaciones de los nacidos en España, especialmente en los videos 2 –Semana Santa-, 4 –festival japonés- y 5 –flamenco-.

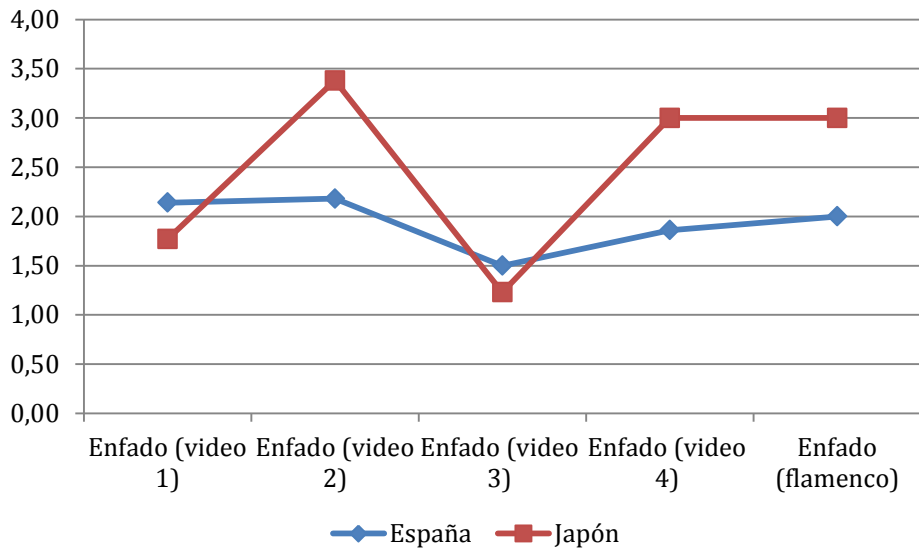


Figura 3. Intensidad del enfado suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

En cuanto a la expresión de felicidad, se puede apreciar cómo los japoneses valoran de un modo más elevado todos los videos con la salvedad del relativo a la Semana Santa.

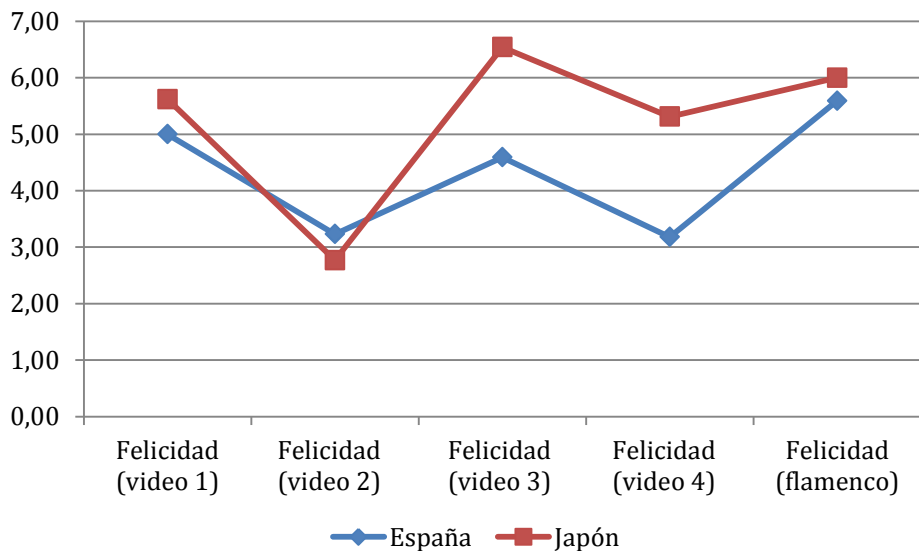


Figura 4. Intensidad de la felicidad suscitada por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

Respecto a las expresiones de sorpresa, se puede apreciar cómo los españoles perciben con menos sorpresa los videos relacionados con su cultura (compartan o no sus creencias), mientras que reaccionan con más sorpresa ante los videos de otra cultura como es la japonesa. Una situación exactamente inversa se produce con los japoneses y sus valoraciones sobre la sorpresa que producen los videos.

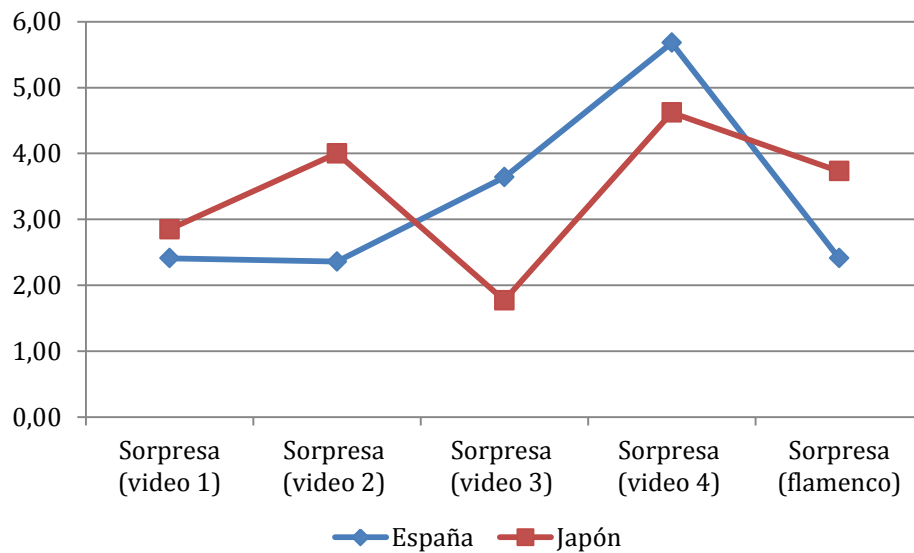


Figura 5. Intensidad de la sorpresa suscitada por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

En la Figura 6 se aprecia cómo por lo general los japoneses se muestran más temerosos antes situaciones bulliciosas o desordenadas, tanto cercanas a su cultura (p.e. festival japonés) como lejana a ellos (Rocío, Semana Santa)

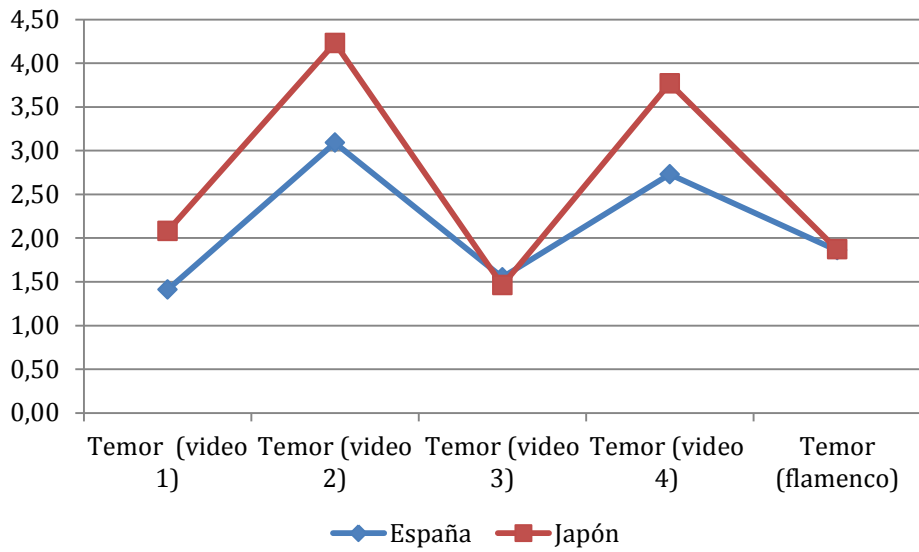


Figura 6. Intensidad del temor suscitado por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

La sensación de tristeza es percibida con más intensidad por los nativos españoles en la mayoría de los videos, con la salvedad del relativo al Rocío.

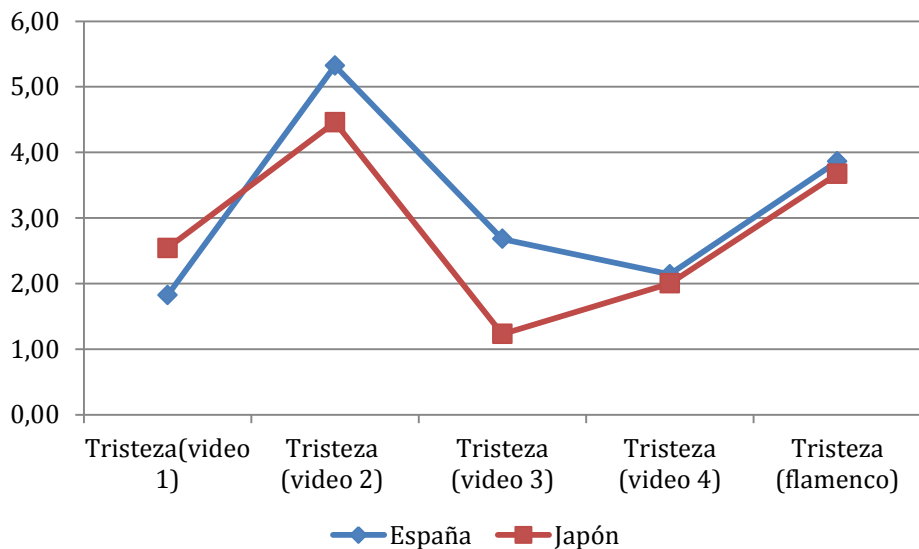


Figura 7. Intensidad de la tristeza suscitada por los diferentes videos en función de la procedencia de los informantes

En respuesta a la pregunta: ¿Todo el mundo percibe y siente lo mismo ante un mismo acontecimiento vital? , se han seleccionado diferentes acontecimientos vitales y se presentan a continuación las valoraciones realizadas por españoles y japoneses.

5.3.1.2 El Rocío ロシオ巡礼

Respecto a las valoraciones de las emociones suscitadas por la visión del video sobre el Rocío, en la Tabla 1 se puede apreciar cómo las diferencias no son estadísticamente significativas. Sin embargo, se puede apreciar cómo esta celebración parece despertar sentimientos más negativos de rechazo (enfado desprecio, disgusto) en los españoles que en los japoneses, quienes muestran más bien temor, tristeza o sorpresa.

Tabla 1. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de El Rocío por parte de españoles y japoneses

El Rocío		N	Media	Desviación típica	Error típico	F	Sig.
Enfado	España	22	2,14	2,25	,48	,278	,602
	Japón	13	1,77	1,42	,39		
Desprecio	España	22	2,73	2,68	,57	1,540	,223
	Japón	13	1,77	,93	,26		
Disgusto	España	22	2,64	2,77	,59	2,160	,151
	Japón	13	1,46	,97	,27		
Temor	España	22	1,41	1,30	,28	1,665	,206
	Japón	13	2,08	1,75	,49		
Felicidad	España	22	5,00	3,38	,72	,298	,589
	Japón	13	5,62	2,93	,81		
Tristeza	España	22	1,82	1,79	,38	1,161	,289
	Japón	13	2,54	2,11	,58		
Sorpresa	España	22	2,41	2,59	,55	,261	,613
	Japón	13	2,85	2,15	,60		

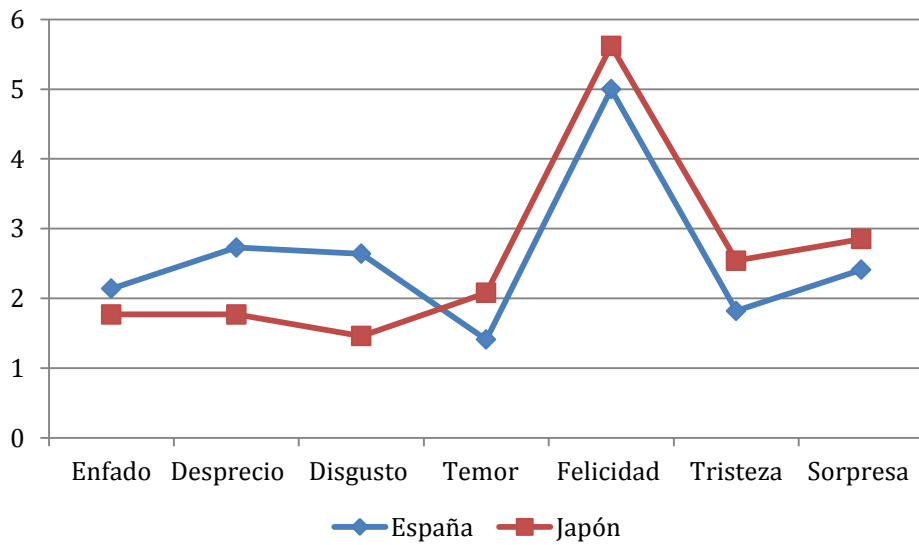


Figura 8. Emociones suscitadas por el video de El Rocío

5.3.1.3. El Flamenco フラメンコと感情

En la Tabla 2 se puede apreciar cómo las puntuaciones en los diversos sentimientos suscitados tampoco son estadísticamente significativas. Sin embargo en la Figura 9 se puede apreciar cómo el flamenco suscita la impresión de que las personas están enfadadas, así como de sorpresa, especialmente en los japoneses. Sin embargo, es objeto de actitudes de desprecio ligeramente más elevadas en los españoles.

Tabla 2. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de El Flamenco por parte de españoles y japoneses

El Flamenco		N	Media	Desviación típica	Error típico	F	Sig.
Enfado	España	22	2,00	1,66	,35	1,927	,174
	Japón	15	3,00	2,73	,70		
Desprecio	España	22	2,59	2,86	,61	,806	,375
	Japón	15	1,87	1,51	,39		
Disgusto	España	22	2,41	2,50	,53	,051	,822
	Japón	15	2,60	2,53	,65		
Temor	España	22	1,86	1,39	,30	,000	,995
	Japón	15	1,87	1,60	,41		
Felicidad	España	22	5,59	3,10	,66	,160	,692
	Japón	15	6,00	3,00	,77		
Tristeza	España	22	3,86	2,93	,63	,044	,835
	Japón	15	3,67	2,58	,67		
Sorpresa	España	22	2,41	1,79	,38	3,333	,076
	Japón	15	3,73	2,63	,68		

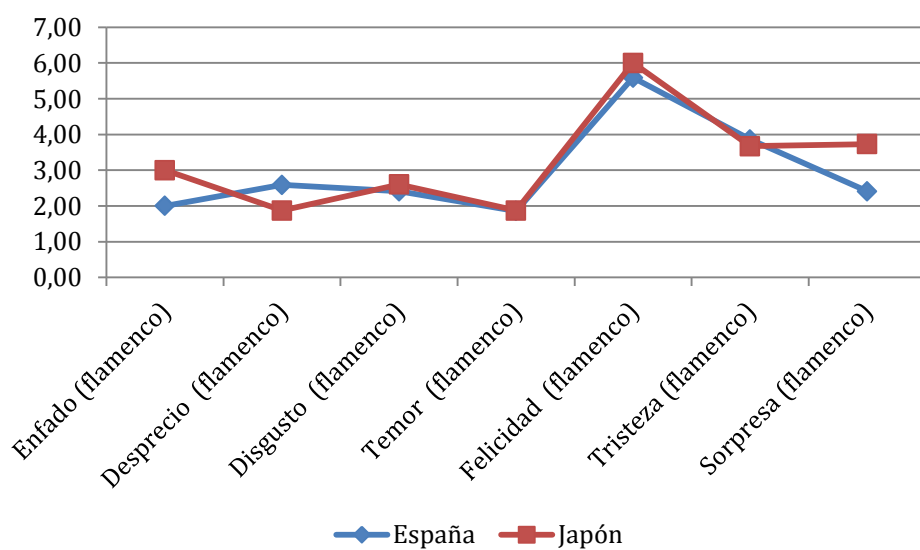


Figura 9. Emociones suscitadas por el video de El Flamenco

5.3.1.4 Semana Santa 聖週間

En la Tabla 3 se puede apreciar cómo los japoneses manifiestan una sorpresa significativamente más elevada ante la Semana Santa de lo que lo hacen los nativos españoles. Por otro lado y si bien en el resto de emociones las diferencias no son estadísticamente significativas, mientras que para los japoneses suscita más sensación de enfado y temor, para los españoles se relaciona más con el disgusto, la felicidad o la tristeza.

Tabla 3. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de la Semana Santa por parte de españoles y japoneses

Semana Santa		N	Media	Desviación típica	Error típico	F	Sig.
Desprecio (video 2)	España	22	2,14	2,14	,46	,007	,932
	Japón	13	2,08	1,66	,46		
Enfado (video 2)	España	22	2,18	2,40	,51	1,909	,176
	Japón	13	3,38	2,63	,73		
Disgusto (video 2)	España	22	3,45	2,89	,62	,436	,514
	Japón	13	2,85	2,12	,59		
Felicidad (video 2)	España	22	3,23	2,62	,56	,257	,616
	Japón	13	2,77	2,52	,70		
Temor (video 2)	España	22	3,09	3,07	,65	1,260	,270
	Japón	13	4,23	2,59	,72		
Tristeza (video 2)	España	22	5,32	3,00	,64	,660	,423
	Japón	13	4,46	3,04	,84		
Sorpresa (video 2)	España	22	2,36	1,59	,34	6,500	,016
	Japón	13	4,00	2,20	,61		

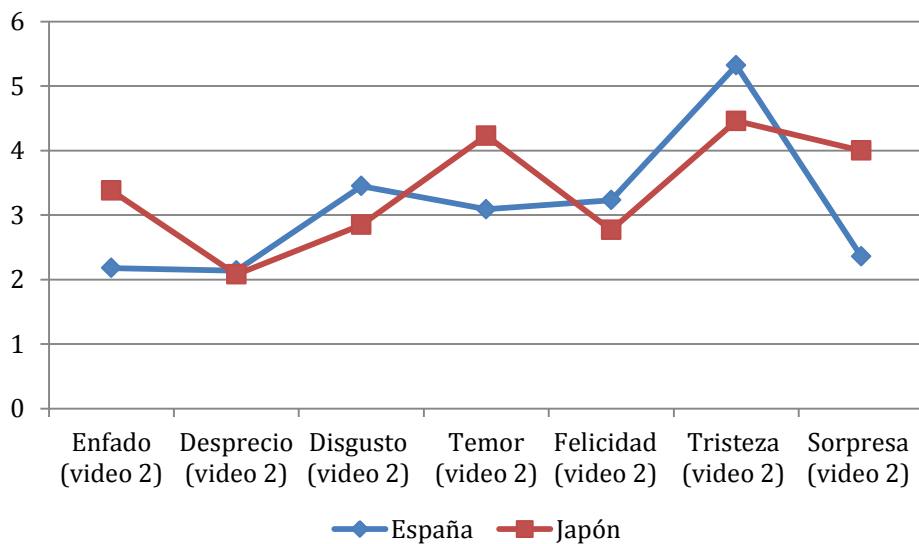


Figura 10. Emociones suscitadas por el video de la Semana Santa

5.3.1.5 Boda Japonesa 日本の結婚式

El video de la boda japonesa suscita emociones significativamente más elevadas en tristeza y sorpresa para los españoles que para los japoneses, no encontrándose otras puntuaciones significativamente distintas. Sin embargo, en la Tabla 4 se aprecia cómo los japoneses identifican este evento con un acontecimiento feliz en bastante mayor medida que los españoles.

Tabla 4. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video de la boda japonesa por parte de españoles y japoneses

Boda japonesa	N	Media	Desviación típica	Error típico	F	Sig.
Tristeza (video 3)					4,934	,033
	España	22	2,68	2,32	,49	
	Japón	13	1,23	,44	,12	
Enfado (video 3)					,409	,527

Desprecio (video 3)	España	22	1,50	1,47	,31		
	Japón	13	1,23	,44	,12		
						,237	,630
Disgusto (video 3)	España	22	1,18	,85	,18		
	Japón	13	1,31	,48	,13		
						1,416	,243
Temor (video 3)	España	22	1,68	1,81	,39		
	Japón	13	1,08	,28	,08		
						,047	,830
Sorpresa (video 3)	España	22	1,55	1,22	,26		
	Japón	13	1,46	,88	,24		
						4,405	,044
Felicidad (video 3)	España	22	3,64	2,84	,60		
	Japón	13	1,77	1,92	,53		
						3,094	,088
	España	22	4,59	3,08	,66		
	Japón	13	6,54	3,31	,92		

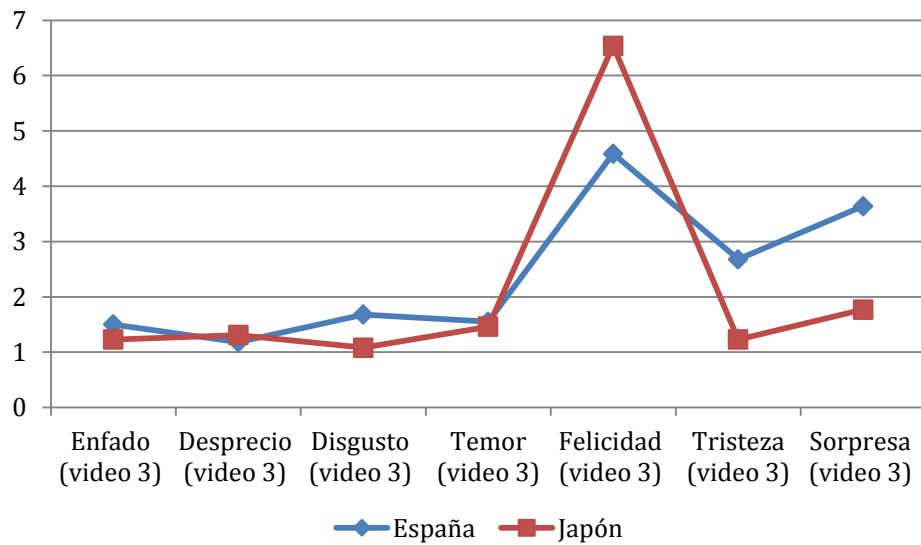


Figura 11. Emociones suscitadas por el video de la boda japonesa

5.3.1.6 Festival japonés 祭り

El festival japonés que refleja el video es objeto de puntuaciones significativamente más elevadas en cuanto al desprecio que suscitan en los nativos japoneses así como, al mismo tiempo, en la felicidad que parece reflejar a juicio también de dichos informantes. Si bien este video despierta en los nativos japoneses actitudes encontradas (p.e. enfado, desprecio, felicidad), en los españoles despierta sobre todo sorpresa.

Tabla 5. Estadísticos Descriptivos y significación de las diferencias en las valoraciones otorgadas al video del festival japonés por parte de españoles y japoneses

		N	Media	Desviación típica	Error típico	F	Sig.
Enfado (video 4)						2,477	,125
	España	22	1,86	1,81	,39		
	Japón	13	3,00	2,45	,68		
Desprecio (video 4)						4,299	,046
	España	22	1,45	1,34	,28		
	Japón	13	2,62	1,98	,55		
Disgusto (video 4)						,000	,996
	España	22	2,23	1,88	,40		
	Japón	13	2,23	1,54	,43		
Temor (video 4)						1,585	,217
	España	22	2,73	2,27	,48		
	Japón	13	3,77	2,52	,70		
Felicidad (video 4)						4,231	,048
	España	22	3,18	2,79	,59		
	Japón	13	5,31	3,22	,89		
Tristeza (video 4)						,047	,830
	España	22	2,14	2,05	,44		
	Japón	13	2,00	1,22	,34		
Sorpresa (video 4)						1,112	,299
	España	22	5,68	2,83	,60		
	Japón	13	4,62	2,99	,83		

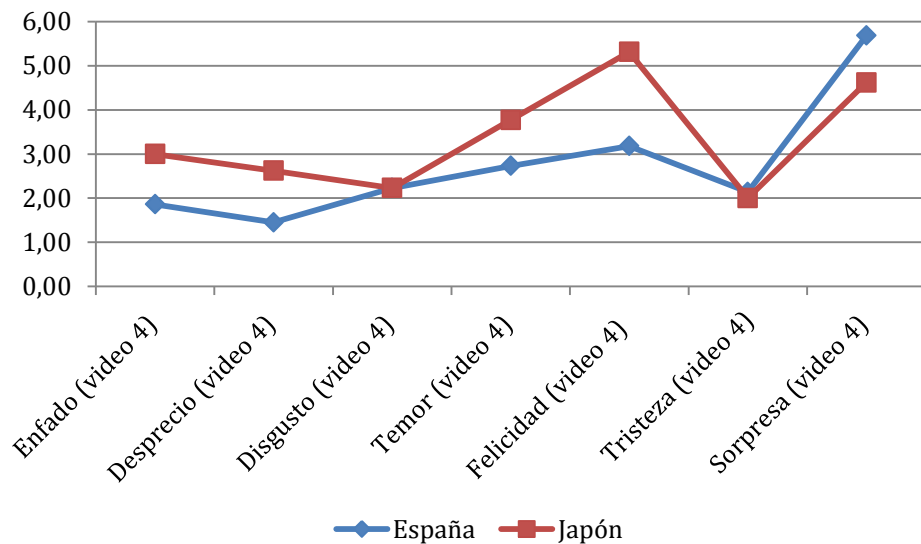


Figura 12. Emociones suscitadas por el video del festival japonés

En la Figura 13 se resumen las puntuaciones promedio en las emociones suscitadas por los diferentes videos, consideradas globalmente. Se puede apreciar cómo los españoles ofrecen puntuaciones más elevadas en cuanto a disgusto y tristeza, mientras que los japoneses muestran valoraciones más elevadas en cuanto a enfado, felicidad y temor.

Finalmente, en la Figura 14 se refleja la posición que ocupan las diferentes valoraciones, en orden descendente en cuanto a intensidad (del 1 al 35) de las emociones suscitadas por los videos. Se puede apreciar la existencia de perfiles de valoraciones diferentes dependiendo de la nacionalidad.

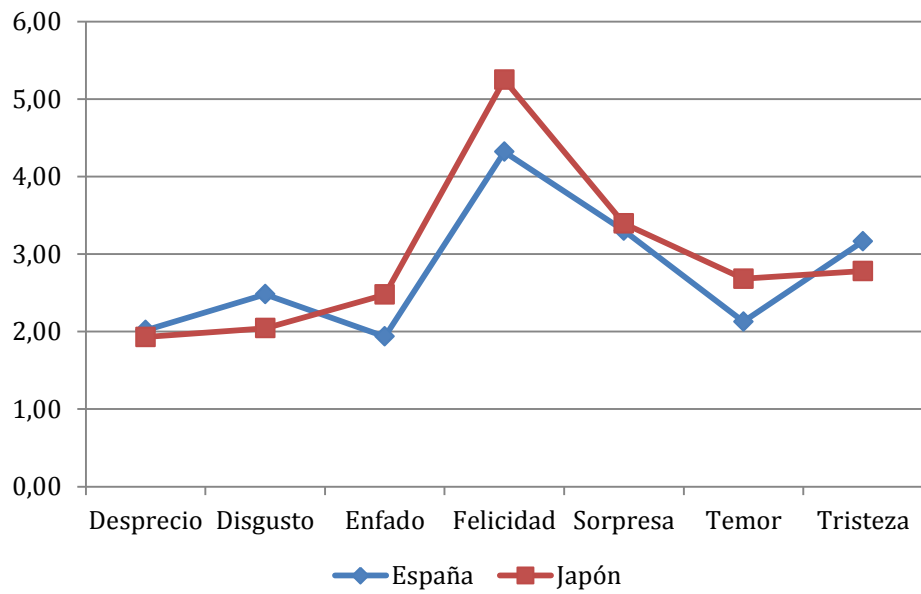


Figura 13. Puntuaciones promedio de emociones suscitadas por los videos en españoles y japoneses

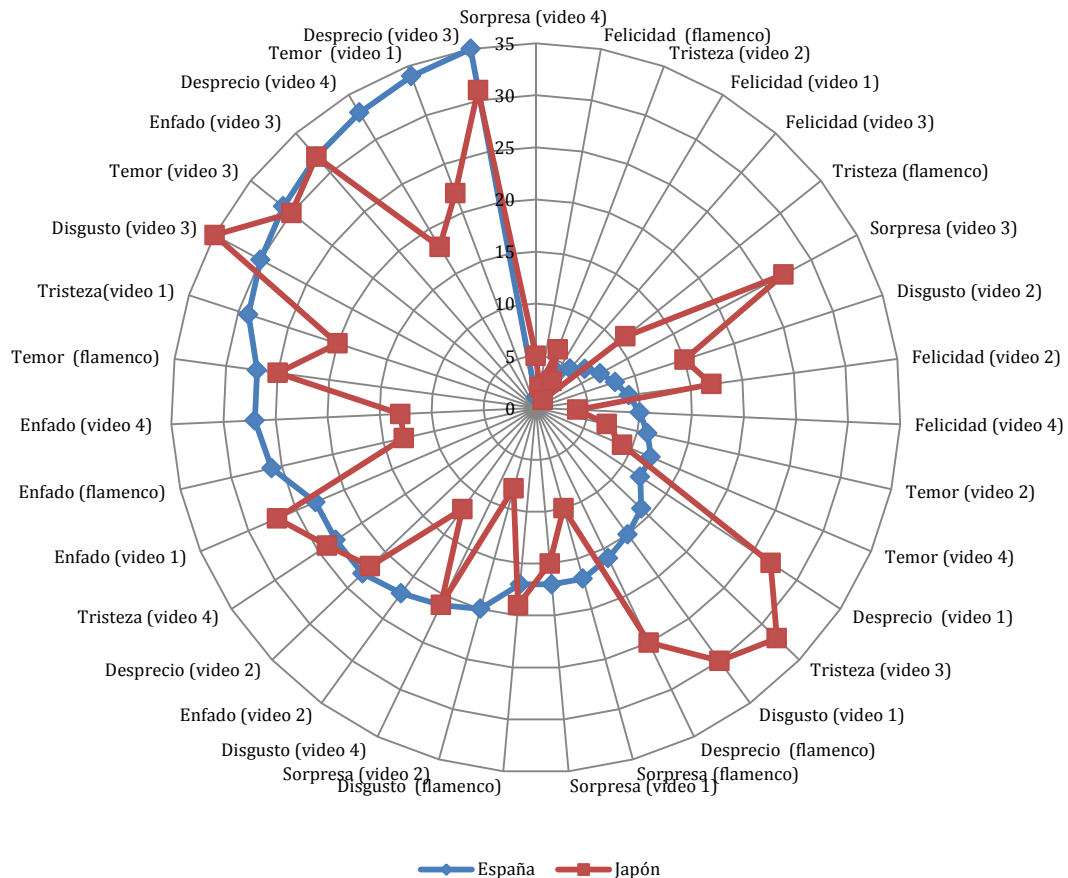


Figura 14. Emociones suscitadas por todos los videos, ordenadas de mayor (1) a menor (35) intensidad

Ante la pregunta: ¿Es capaz un japonés de interpretar una expresión cultural como una fiesta religiosa o como el flamenco igual que un español?

Respecto a las valoraciones de las emociones suscitadas por la visión del video sobre el Rocío, en la descripción extraída de abajo se puede apreciar qué perciben o no japoneses y españoles en esta romería. Las respuestas dependen de si los sujetos son simpatizantes o no de la romería del Rocío. Los que son más religiosos o intuitivos perciben musicalidad, folklore, lo sagrado, el compañerismo y por lo tanto la diversión y los sentimientos positivos como respeto y solidaridad. A

pesar de que los japoneses no tienen conocimiento ni contexto ninguno de esta romería, les han suscitado diversión, jovialidad, alegría, y vitalidad suscitando sentimientos agradables. A los que no tienen interés, les resulta indiferente y aburrido. Además, para los japoneses desinteresados, es ruidoso, y para los españoles desinteresados les causa no sólo indiferencia, sino un sentimiento más fuerte de rechazo, apatía y desprecio, por conocer el otro aspecto negativo de esta romería, lo cual apoya el análisis anterior.

5.3.1.7. El Rocío desde el punto de vista de un japonés

- 無関心、ずれ、不思議、わからない(何が楽しいのか)、疲労感、つまらない、暑そう
Indiferencia, distinto nivel de conocimiento, extraño, no entiendo (qué es lo que es divertido), cansancio, aburrido, da sensación de que tienen calor
- 喜び 協同 楽しい 平穩 音楽性 文化 宗教観
placer, cooperación, diversión, tranquilidad, musicalidad, cultura, religioso
- 神聖 一体感 願い
sagrado, unificación, anhelo
- 情熱的・敬意・願い・喜び
pasional, respeto, anhelo, placer
- 協調、安心、一つ、鎮魂、楽しい
armonía, tranquilidad (del corazón), estar unido, apaciguar el alma del difunto, divertido
- 陽気
jovial
- 一体感
unificación
- 歌
canción
- リズム
ritmo
- 民族 お祭り 弱者 協調 仲間 喜び 生命力 歴史
etnia, fiesta, débiles, armonía, compeñeros, placer, energía vital, historia
- 楽しい
divertido
- 騒がしい
ruidoso
- 義務感
obligatoriedad
- 集团的
grupál
- 伝統的

- tradicional
- 愉快
ameno
- 陽気
jovial
- 尊敬 敬服 尊ぶ 喜び 歓喜 先祖 友情 仲間 樂園 慣習
respeto, admiración, reverenciar, placer, regocijo, antepasados, amistad, compañeros, paraíso, costumbre
- 仲間、団結、祝福、陽気、繋がり、平和、祈り、崇拝
compañeros, solidaridad, felicitación, jovial, conexión, paz, rezo, adoración
- 希望、健康、安心、願い、信仰、うれしい
expectación, salud, tranquilidad del corazón, anhelo, creencia, feliz
- 熱い 重い 調子が良い 明るい 気持ちが良い 強い 真底 心底 シャープ あじ
caluroso, pesado, rítmico, alegre, agradable, fuerte, el fondo, agudo, ingenioso
- *inori.soboku.keiken.negai.kyouzon.kansya.*
rezo, sencillez, experiencia, anhelo, coexistencia, agradecimiento

5.3.1.8 El Rocío desde el punto de vista de un español

- la verdad, este video me produce aburrimiento, creo que la feria del rocío solo le gusta a los andaluces. al resto de españoles les da bastante igual esa fiesta. además para mi forma de ver las cosas los andaluces son demasiados extremistas y están demasiado aferrados a la religión y a los ritos de la misma
- Indiferencia y rechazo ante unos ritos que me resultan medievales e incultos
- Fiesta, tradición, comunidad, religión, folclore, arte, familia, clasicismo
- religión, tradición, gente
- aburrimiento, indiferencia, gracioso
- pasión, fiesta, religiosidad, emoción, juerga, devoción, comunidad, fundamentalismo, fetichismo, alcohol, baile
- Alegría, vida, compañía, amistad, fe, comunidad
- identidad cultural, religiosidad, sentido de pertenencia a una comunidad o región, carácter alegre de un pueblo, compañerismo, diversión,
- Alegría, pasión, devoción, entrega, fiesta, familia, grupo, unión, camino, religiosidad, música...
- alegría, diversión, religioso, positivismo, agradecido, español, andaluz, soleado.
- Apatía, aburrimiento, pereza, modestia, incomodidad, pesado, indiferencia, desgana, desinterés, hastío, disgusto
- festejo, fe, alegría, sentimiento
- Es una tradición que no me gusta pero que respeto, sobre todo me genera indiferencia
- Me gusta el video y entiendo la devoción de los asistentes a la romería
- Alegría, fe, esfuerzo, devoción, comunión,
- Sinsentido, alcoholismo, superstición, incultura, sectario, tradicionalidad, racista, ...
- Devoción, cansancio,
- Alegría. Nostalgia. Compañerismo. Calor humano,
- Interés folclórico. Indiferencia. Emocionalmente neutro.
- felicidad, sorpresa

- alegría, amistad, compartir, esfuerzo, cansancio, sed, disfrutar, compañerismo, suciedad, sueño
- Me parece una diversión como otra cualquiera. Nada especial

Sobre la Semana Santa, los japoneses, a pesar de que la consideran un hecho cultural muy distinto, demuestran sobre todo una mezcla de respeto y temor, que les hace reflexionar ante el solemne escenario oscuro, doloroso y de sufrimiento. La sorpresa observada en el análisis anterior se debe a este sentido de mezcla de respeto y temor como algo extraordinario.

Por otro lado, en los españoles destacan la pena y la tristeza, a la vez que alegría. Respeto y devoción por una parte, y por otra, a través del audiovisual, vinculándolo con el trasfondo de turismo, festejo con alcohol, por lo que les resulta el desagrado.

5.3.1.9 La Semana Santa desde el punto de vista de un japonés

- 無関心、(宗教への)恐怖、疲れる、つまらない、暗い、(信仰者に対して)少しの尊敬心(よくそこまで信仰できるな、という意味で)、かなりの異文化(身近に感じる事ができない)
Indiferencia, temor (hacia la religión), fatiga, aburrido, oscuro, un poco de admiración (hacia los creyentes por su devoción), cultura bastante distinta (no puedo sentirlo cercano)
- 敬虔 祈り 異文化 宗教観 異形
devoto, rezo, cultura distinta, religiosidad, forma distinta
- 神聖 祈り 反省 願い
sagrado, rezo, reflexión, deseo
- 悲痛・苦痛感・不幸・敬意・少しの不快感・残虐さ
doloroso, angustia, infelicidad, respeto, un poco desagradable, crueldad
- 宗教心、強い、暗い、死、祈り、歴史、鎮魂、厳肅、痛み、悲しみ、希望
religioso, fuerte, oscuro, muerte, rezo, historia, apaciguar el alma del difunto, solemnidad, dolor, tristeza, esperanza
- 厳か
solemne
- 宗教
religión
- 伝統
tradición
- 痛い

- doloroso
- 無知 哀れ 戒め 伝統 結束
ignorancia, lastimoso/compasión, preceptos, tradición, unión
- 不信感
desconfianza
- 不思議
extraño
- 怖い
miedoso
- 暗い
oscuro
- 嫌悪感
repugnancia
- 驚き
sorpresa
- 後悔 懺悔 苦しみ 悲しみ 尊厳 尊敬 尊ぶ 偲ぶ 莊厳 改心
arrepentimiento, confesión, sufrimiento, tristeza, dignidad, respeto, admirar, añorar, solemnidad, enmienda
- 不安、恐怖
ansiedad, temor
- 悲しみ、苦しみ
tristeza, sufrimiento
- 鬱 空寂 変 古い 暗い 怖い 厳しい 重い 気持ちが悪い 黒い
depresión, vacío/tranquilo/solitario, raro, antiguo, oscuro, temor, extracto, pesadez, desagradable, negro
- *inochinoyorokobi.sunaonainori.kansya.aizyou.tasukeai.sasaeai.*
alegría vital, rezo sincero, agradecimiento, amor, ayuda recíproca, mutuo apoyo

5.3.1.10 La Semana Santa desde el punto de vista de un español

- la imagineria de la semana santa es muy interesante porque son obras de artes de un gran calibre; las cuales en la mayoría de los casos solo pueden ser disfrutadas por los espectadores en dichos rituales. El resto del año, permanecen ocultas.
- Respeto esa tradición pero no la comparto, sentimientos de indiferencia y rechazo
- Religion, pasado, clasicismo, tradicion, aburrido,
- Cansancio, Gente, Ruido, Agobio, Turismo, Negocio, religion, tradición.
- oculto, inquietud, desconfianza, absurdo, aburrimiento, triste
- pasión, religiosidad, emoción, esfuerzo, devoción, fundamentalismo, rito, costumbre, alcohol, arte,
- Tristeza, Alegría, emoción, congoja, escalofríos,
- religiosidad, tradición, armonía, orden, belleza plástica, silencio, respeto, emoción, trascendencia, cultura popular,
- Devoción, serenidad, entrega, aburrimiento, solemne, compasión, repetición, multitud, sentimientos, religiosidad...
- Disgusto, alienacion, cristiano, hermandad, grupo, tristeza, melancolia,
- Aburrimiento, disgusto, vergüenza, asco, pena, tedio, malestar, desprecio, apatía, ira, aversión, rechazo, irritación.
- dogmatismo, dolor, sufrimiento, arrepentimiento

- Tradición que me gusta ya que me recuerda a mi infancia, pero que no sigo con especial interés
- Recogimiento y recuerdo de los seres perdidos
- Pena, tristeza, dolor, devoción, idolatría,
- Sin sentido, alcoholismo, superstición, incultura, sectario, tradicionalidad, racista, ...
- Alegría y tristeza a la vez, emoción, devoción
- Seriedad, tristeza, tradición.
- Espectáculo macabro. Identificación con la tortura. Ausencia total de empatía.
- Tristeza, temor,
- pena, tristeza, reflexión, angustia, soledad, respeto, silencio, emoción, alegría, miedo
- Ninguna emoción.

Para los japoneses, la boda japonesa les suscita emociones de alegría y felicidad con la expectación y la esperanza a través de una percepción de inocencia y renovación. Asimismo, captan una estricta voluntad de separación junto con la responsabilidad familiar y social.

Para los españoles, hay quienes han captado una cierta paz en la tranquilidad. A pesar de que es exótico y una novedad interesante, les ha parecido el estilo artificial, silencioso, lento, frío y calculado. De ahí, que les haya suscitado menos felicidad.

5.3.1.11 Una boda japonesa vista por un japonés

- 素敵、伝統的、肩がこりそう、(空気が)重い、暗い、疲れる、暑そう
bonito, tradicional, incómodo, ambiente serio, oscuro, fatiga, caluroso
- 静か 楽しみ 期待 日本国民 歴史観
silencioso, placer, expectación, pueblo japonés, histórico
- 神聖 厳か 家族 誓い 希望
sagrado, solemne, familia, juramento, esperanza
- 喜び・幸福・緊張・個人的な特別な思い
alegría, felicidad, nervios, sentimiento especial personal
- 新た、希望、未来、厳肅、家庭、子供、育む、親戚、付き合い、配慮、責任
nuevo, esperanza, futuro, solemnidad, familia, niños, proteger, parientes, relación social, consideraciones, responsabilidad
- 厳か
solemne
- おめでたい
feliz
- 祝い
celebración
- 幸せ

- feliz
- 伝統
tradición
- 晴れ
hare (despejado)
- 清廉 伝統 出発 戒め 決別
honesto, tradición, salida, preceptos, separación
- 美しい
bello
- つつましい
modesto
- 厳か
solemne
- 大人しい
discreto
- 幸せ
feliz
- 地味
sobrio
- 伝統 雅 肅々 郷愁 信賴 希望 不安 慶び 淑やか 一新 門出
tradición, elegancia, silencioso, nostalgia, confianza, esperanza, ansiedad, alegría, agraciado, renovación, partida
- 幸せ、厳か、和やか、うれしい、祝福
feliz, solemne, pacífico, alegre, felicitación
- 美しい、厳か、儀式、幸せ、よろこび、厳肅、旅立ち、門出、夫婦、めでたい
hermoso, majestuoso, ritual, feliz, alegría, solemnidad, partida a otra fase de la vida, matrimonio, acontecimiento feliz
- 新しい 美しい 赤い 白い 素晴らしい 優しい 気持ちが良い 可愛い
縁起が良い 甘い 嬉しい
nuevo, hermoso, rojo, blanco, estupendo, amable, agradable, bonito, buen augurio, dulce, feliz
- *odayaka.seikethu.kedakasa.seijyaku.muku.utukusii.kiyoraka.airasii.kegarenai.tanosii.sawayaka.*
sereno, limpio, noble, silencio, puro, hermoso, encantador, inocente, agradable, refrescante

5.3.1.12 Una boda japonesa vista por un español

- "me suscita un sentimiento de tranquilidad, de paz, como si el ritmo de la ceremonia te llevase a un punto de reflexión o meditación.
- tambien los kimonos y los hakamas me llaman la tención, creo que son realmente preciosos. "
- Interés ante un rito desconocido, cierta atracción por lo exótico
- Tradición, pasado, familia, comunidad
- Desconocido, Aburrido, tradición, religión
- curiosidad, frialdad, belleza, silencio, control, respeto, organización
- belleza, exotismo, tradicionalismo, sutileza, historia, frialdad,
- diferente, sorprendente, feliz,
- cultura ancestral, respeto a la diversidad cultural, exotismo, belleza, elegancia, ritmo, sentido de lo trascendente

- Tranquilidad, armonía, calma, tradición, cautela, silencio, sentimientos, unión, amor, sosiego...
- religion, alegría, imponente, alegre, tradicional, cultural, respeto,
- Aburrimiento, hastío, indiferencia, tedio, apatía, desgana, desinterés, pesadez, somnolencia, sopor.
- apatía, disgusto
- Curiosidad, alegría, interés
- Extrañeza y curiosidad por una ceremonia que no había visto nunca y que es diferente a las bodas en España
- "Delicadeza. Lentitud.
- Seriedad."
- Valor estético y cierto exotismo al comienzo. Transmite felicidad. Sentimiento positivo
- Felicidad, tranquilidad, equilibrio, respeto,
- sorpresa, inquietud, respeto, alegría, curiosidad, costumbres, reflexión, incompreensión,
- Nunca he entendido por qué hay que hacer tanta ceremonia para un matrimonio.
- tristeza, abnegación, sorpresa, abstención, austeridad, pasividad, nada, desagrado, incoherencia, pobreza
- No parece que estén muy felices los participantes, hay mucho orden, la actividad parece poco emotiva, muestra una cultura muy diferente a la mía, las personas no expresan emociones en sus rostros, sus vestimentas son muy especiales y ostentosas para la ocasión, sus bailes son con movimientos y muy estructurados, poco naturales, participan pocas mujeres

Sobre el festival japonés, a los propios japoneses les suscita desprecio en tanto que feo y agresivo, al mismo tiempo que otorgan una valoración positiva como sagrado, entusiasmo y dinámico. A pesar de percibir el peligro, observan una liberación interior y solidaridad.

Por otro lado, los españoles se han sorprendido del escenario caótico en una sociedad avanzada, suscitándoles angustia y agobio. Incluso les resulta ruidoso, justo lo contrario de lo que les suscita a los japoneses.

5.3.1.13 Festival japonés vista por un japonés

- 寒そう、危ない、(祭り自体の意味が)わからない、見苦しい、無関心、つまらない、(混沌の中で保たれている秩序が)すごい
frío, peligroso, no entiendo (el significado del festival), feo, indiferencia, aburrido, fenómeno (el orden mantenido en medio del caos)
- 男気 歴史 将来への継続 宗教 民族性 日本人 異文化との融合性
masculinidad, historia, continuación del futuro, religión, étnico, japoneses, fusión con la cultura distinta
- 威勢 連帯 一体感 神聖 願い

- vigoroso, solidaridad, unión, sagrado, deseo
- 攻撃的・必死・熱い願い・風習
agresivo, desesperado, mucho deseo, costumbre
- 男, ひとつ、熱気、発散、危険
masculino, uno, entusiasmo, liberación, peligro
- 熱い
caluroso
- 男祭り
festival masculino
- はだか祭り
festival de hombres desnudos
- 伝統
tradición
- 伝統 エネルギー 闘争心 自己表現 陶酔
tradición, energía, combatividad, expresión del self, embriaguez
- むさくるしい
desaliñado
- 伝統的
tradicional
- 熱い
calor
- 怖い
miedo
- 集団
grupo
- 騒がしい
ruidoso
- 美しい
hermoso
- 醜い
feo
- 豪快 慶び 慣習 自信 自慢 気合 楽しみ 歓喜 風習 内輪 攻撃
Dinámico, alegría, costumbre, confianza, orgullo, ánimo, placer, regocijo, hábito, confidencial, ofensivo
- はげしい、迫力、熱狂、陽気、にぎやか
Violento, enérgico, entusiasmo, alegre, bullicioso
- 楽しい、豪快、カッコいい、力強い、おもしろい、たくましい、男らしい
Divertido, dinámico, chulo, energético, interesante, fuerte, varonil
- 古い 冷たい 寒い 痛い 強い 凄い 濃い 福 礼心 操
Antiguo, frío, hace frío, doloroso, fuerte, asombroso, subido, fortuna, corazón de agradecimiento, fidelidad
- *yuusou.yakudou.katuryoku.dousin.samui.mujaki.genki.iisinhuran.sinken.kenmei*
bravo, vitalidad, dinamismo, candidez, frío, ingenuidad, ánimo, fervoroso, serio, desesperadamente

5.3.1.14 Festival japonés vista por un español

- "este video me suscita mucha curiosidad. Porque hay tantisimos hombres semidesnudos ?? porque estan todos gritando?? cual es el significado de la celebración?
- tambien al final me produce un poco de angustia, cuando estan todos apelotonados y a punto de aplastarse, creoq eu para las personas que estan alli

participando debe ser muy angustioso: tener tanta gente pegada a ti, encima tuya, creo que debe ser difícil respirar.."

- Sorpresa ante lo primitivo del comportamiento en un pueblo tan avanzado como el japonés
- Desconocimiento
- Desconocido, tradición, gente, agobio, ruido.
- perplejidad, locura, gracioso, curioso, agobio, donde están las mujeres! repetitivo
- emociones, fuerza, pasión, tradición, potencia, religión, comunidad, historia, tensión, sexo
- Peligro, abarrotado, diversión, tradición, emocionante
- vulgaridad, desorden, superficialidad, efímero, diversión, cachondeo, ritual, machista, ruidoso, popular.
- Incomprensión, malgasto de agua, frío, multitud, celebración, repetitivo, dolor, raro, gracioso, diversión...
- desconocimiento, unión, grupo, diversión, cultural
- Incomprensión, misterio, indiferencia, confusión, respeto, tolerancia.
- entretenimiento, diversión, aglomeración
- No conocía esta tradición japonesa, me ha parecido algo violento su desarrollo pero curiosa
- Me parece extraña esta fiesta que no tiene nada que ver con nuestras fiestas pero entendiendo que ellos se lo pasan bien en ellas.
- Diversión
- Sorpresa, curiosidad, juventud, tradicionalidad, innecesario, sinsentido, superstición, ...
- Alegría, espera, euforia
- "Desagrado. excitación.
- Sexismo."
- Estrés. Confusión. Inquietud.
- Felicidad, júbilo, diversión
- miedo, sorpresa, inquietud, desconocimiento, incomprensión, infelicidad, machismo, exageración, desconocimiento, preocupación
- No me resulta agradable a la vista y no me gustan las multitudes.
- sorpresa, incoherencia, ritmo, asepsia, gimnasia, repetición, desagrado, andrógino, incoloro, extrañeza
- Es una actividad solo para hombres, no participan mujeres, solo adultos, todos visten igual, la participación de los presentes es poca, parece ser que la actividad incluye fuerza física, es monótona la actividad,

El flamenco les ha parecido a los japoneses una liberación de la energía interior en un escenario impregnado de vitalidad. Asimismo, les parece una chulería y seguridad dignas de admiración. Observan los japoneses en el flamenco una serie de emociones fuertes, tales como soledad, tristeza, rencor y celos, lo que les llevó a puntuar como enfado, en el análisis anterior.

A los españoles, más que cada emoción, les suscita respeto a las técnicas artísticas y a la devoción. Observamos que les suscita orgullo y vitalidad el arte de su tierra.

5.3.1.15 El flamenco visto por un japonés

- はじめは、うちなる何かを静かに静かに表していたように感じました。徐々に、曲調が明るくなって行くと、動きや表情も大きくなり、喜びというのか、内面におこっていることが、だんだんと放出されているようなエネルギー感を感じました。

He sentido al principio como si la bailaora expresara su interior serenamente. Sin embargo, poco a poco, cuando la melodía va cobrando alegría, va soltando sus movimientos y expresiones faciales de alegría, liberando lo que está ocurriendo en su interior, y he sentido una energía liberada.

- きれい、潤い、楽しむ、若々しさ
Hermoso, gracia/encanto, disfrutar, juventud
- 仲間、自信、気力、チーム
Compañeros, confianza, brío, equipo
- 主役、出会い、大好き、いちばん
Protagonismo, encuentro, me encanta, el mejor
- オシャレ、動き
Acicalado, movimiento
- 楽しさ、爽快感、喜怒哀楽、情熱
Diversión, fresca, emociones, pasión
- Soledad, sentimental, religioso, pena, pasión, doloroso, triste, alegre, sorpresa, chistoso, gozoso
- カッコいい、強い、激しい、情熱、芸術、美しい、凄い、憧れ、重い
Chulo, fuerte, intenso, pasión, arte, hermoso, fenómeno, admiración, pesado
- 変
raro
- 単調
monótono
- 筋肉
agujetas
- うるおい、若々しさ、漲る、生命力、チーム、おしゃれ、きれい、気力
Gracia/encanto, juvenil, impregnado, vitalidad, equipo, acicalado, hermoso, brío
- 自信、華やか、豊かさ、充実感、楽しみ、生まれる、挑戦
Seguridad, espléndido, riqueza, satisfacción, placer, nacer, reto
- 情熱的・技術に感動・素晴らしい民俗音楽
Pasional, técnica emocionante, extraordinario, música folklórica
- 力強さ 苛立ち 決意 ごめんなさい よくわかりません。

- Fuerza, impaciencia, decisión, perdón no lo entiendo muy bien.
- 怒り・挑戦・絶望
Enfado, reto, desesperación
- 強い
fuerte
- 情熱
pasión
- 音
sonido
- 赤
rojo
- 黒
negro
- 熱い
caluroso
- 美しい
hermoso
- 悲しみ 孤独 疎外感 錯乱 怒り 恨み 嫉妬 和解 寛容 希望
Tristeza, soledad, alineado, trastornado, ira, rencor, celos, reconciliación, tolerancia, esperanza
- 猜疑、警戒、孤独、情熱、激情、抑制、誇り、祝福、楽しい、潔い
Recelo, cautela, soledad, pasión, apasionamiento, represión, orgullo, felicitación, divertido, decidido
- *jyounetu.seimeiryoku.yakudou.jyounen.inori.kokoronosakebi.genki.tanosii.kyoukan.nagusame.yasuragi*
pasión, vitalidad, energético, emoción, rezo, grito interior, ánimo, divertido, simpatía, consuelo, paz
- すごい 美しい 早い 身軽い 赤い
Fenómeno, hermoso, rápido, ligero, rojo
- 音がない 踊りたい 静か フラメンコ
No hay sonido, quiero bailar, silencioso, flamenco

5.3.1.16 El flamenco visto por un español

- admiración, intensidad, ritmo, belleza, armonía, expresividad,
- Tristeza, fuerza, profundidad, introspección, drama, vitalismo, naturaleza, amor, manos, gesto, expresión, torsión
- Alegría, melancolía, pena, añoranza, movimiento, fiesta, golpe, comida, calor, estremecimiento, campo, abuelos, familia, amigos, corazón.
- "Nostalgia
- Admiración
- Respeto
- Pertenencia
- Añoranza"
- pasión , trabajo , concentración, devoción...
- Aunque es bonito y me ha gustado me ha parecido un poco monótono, y demasiado lento. Ha sido un poco aburrido y pesado.

- interes, recuerdos, danza, cultura, mediterraneo, españa, guitarra, sevillanas, flores, andalusia, paco de lucia, paco peña, gipsy kings, orgullo
- Indiferencia
- gusto, belleza, sentimiento, tradición, andalucía
- Me emociona un poco y a veces es un poco triste pero yo no entiendo de flamenco y solo lo escucho de vez en cuando
- Me parece triste que la cultura española normalmente se resuma en ese video.
- Sentimiento, nostalgia, emoción,
- Alma, sentimiento, dureza, profundidad, arte, tecnica, danza.
- Belleza, arte, sutileza, erotismo, melancolía
- El video es correcto, pero no me ha emocionado para nada, el baile aún, pero el cante no me ha gustado nada.
- Pasión, fuerza, intensidad
- Pasión, raza, fuerza, sentimiento, dolor, orgullo, español
- Familiar, intenso, agridulce, raiz, emotivo, corazon, expresión, bonito, arte y ole.
- Arte, ritual, orden, belleza, técnica, meticulosidad, intriga, misterio, rural, ...
- Poder, seducción, grandeza, pasión, superioridad, despecho,
- Nostalgia, sensibilidad extrema, piel de gallina, ganas de cantar y bailar
- tristeza, nostalgia, ganas de cantar y bailar, gran sensibilidad, piel de gallina
- orgullo
- "ímpetu
- fuerza
- esperanza
- melancolía
- vivacidad
- ternura
- alegría
- paz
- añoranza
- intriga"
- belleza, fuerza, valentía, agresión, pasión, tensión, desgarró...

5.3.2 Estudio 2: La socialización de las emociones

Los datos del diferencial semántico van específicamente dirigidos a responder a las siguientes preguntas:

5. ¿Expresan los japoneses las emociones de una manera distinta, es decir, de una forma más limitada o interiorizada? ¿Por qué interiorizamos las emociones y no podemos comunicarnos?
6. ¿Por qué es distinta en cada cultura la manera de expresar el interior? ¿Cómo la educación y la socialización influyen en la expresión de las emociones?
7. ¿Hay tendencia o preferencia a vivenciar ciertas emociones?
8. ¿Qué emociones son promovidas o alentadas (bien visto o mal visto) a través de la socialización y la educación en la sociedad japonesa y qué emociones son inhibidas?

5.3.2.1 Percepción del rito del bautizo

Se puede apreciar (Tabla 6) cómo el rito del bautizo comparte entre los nativos de uno y otro país varios aspectos similares, como por ejemplo, el hecho de ser considerados eventos alegres, positivos, ventajosos, algo bonito, aguantable, dulce, rápido, inofensivo, sencillo, de buen gusto. Sin embargo, para unos y otros difiere en la percepción relativa a su carácter público o privado, individual o público, aburrido o entretenido, correcto o incorrecto, sencillo o complejo. Concretamente, en la Figura 15 en la que hemos reflejado tan sólo los constructos en los que se obtienen diferencias significativas se puede apreciar cómo para los españoles el bautizo es algo más público, compartido por el grupo, y cómo para los japoneses es un rito más compleja de relaciones sentimentales y de preparaciones en sí.

Tabla 6. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito del bautizo por parte de japoneses y españoles

Bautizo	N	Media	DT	ET	F	Sig.
---------	---	-------	----	----	---	------

1. Personal o privado- Público (bau)						10,370	0,002
	Japón	25	2,52	1,56	0,31		
	España	24	4,21	2,08	0,43		
2. Triste - Alegre (bau)						0,312	0,579
	Japón	25	6,44	1,23	0,25		
	España	24	6,25	1,15	0,24		
3. Negativo - Positivo (bau)						0,001	0,972
	Japón	25	5,64	1,44	0,29		
	España	24	5,63	1,53	0,31		
4. Ventaja - Desventaja (bau)						0,190	0,665
	Japón	25	3,4	0,96	0,19		
	España	24	3,58	1,86	0,38		
5. Colectivo - Individual (o particular) (bau)						9,642	0,003
	Japón	25	5,4	1,58	0,32		
	España	24	3,67	2,28	0,46		
6. Interesante - Aburrido (bau)						4,221	0,046
	Japón	25	2,6	1,15	0,23		
	España	24	3,58	2,08	0,43		
7. Bien educado - falta de educación (bau)						9,006	0,004
	Japón	25	1,88	1,05	0,21		
	España	24	2,88	1,26	0,26		
8. Hermoso - Feo (bau)						1,464	0,232
	Japón	25	1,92	1,04	0,21		
	España	24	2,33	1,34	0,27		
9. Aguantable - Insoportable (bau)						0,456	0,503
	Japón	25	2,16	1,18	0,24		
	España	24	2,42	1,47	0,3		
10. Dulce - Amargo (bau)						0,072	0,790
	Japón	25	2,36	1,29	0,26		
	España	24	2,46	1,28	0,26		
11. Rápido - Lento (bau)						0,381	0,540
	Japón	25	3,72	1,02	0,2		
	España	24	3,5	1,44	0,29		
12. Débil - Fuerte (bau)						1,222	0,275
	Japón	25	4,04	1,02	0,2		
	España	24	4,42	1,35	0,28		
13. Natural - Artificial (bau)						0,411	0,525
	Japón	25	4,28	1,43	0,29		
	España	24	4,63	2,26	0,46		
14. Vergonzoso - Digno de Orgullo (bau)						0,784	0,381
	Japón	25	5,28	1,34	0,27		
	España	24	4,96	1,2	0,24		
15. Sentido de culpabilidad - Inocencia (bau)						2,339	0,133
	Japón	25	5,52	1,48	0,3		
	España	24	6,08	1,06	0,22		
16. Bueno-Malo (bau)						3,562	0,065

	Japón	25	1,88	1,05	0,21		
	España	24	2,67	1,79	0,36		
17. Inofensivo-Peligroso (bau)						0,768	0,385
	Japón	25	2,28	1,49	0,3		
	España	24	1,92	1,41	0,29		
18. Desagradable-Agradable (bau)						0,606	0,440
	Japón	25	5,48	1,45	0,29		
	España	24	5,79	1,35	0,28		
19. Inútil - Útil (bau)						1,369	0,248
	Japón	25	4,56	1,45	0,29		
	España	24	3,92	2,32	0,47		
20. Hostil-Amistoso (bau)						1,275	0,265
	Japón	25	5,48	1,42	0,28		
	España	24	5,92	1,28	0,26		
21. Pasivo-Activo (bau)						0,135	0,715
	Japón	25	4,56	1,5	0,3		
	España	24	4,38	2	0,41		
22. Sencillo-Complejo (bau)						2,904	0,095
	Japón	25	3,84	1,37	0,27		
	España	24	3,04	1,88	0,38		
23. Buen gusto-Mal gusto (bau)						1,927	0,172
	Japón	25	2,08	0,95	0,19		
	España	24	2,58	1,53	0,31		

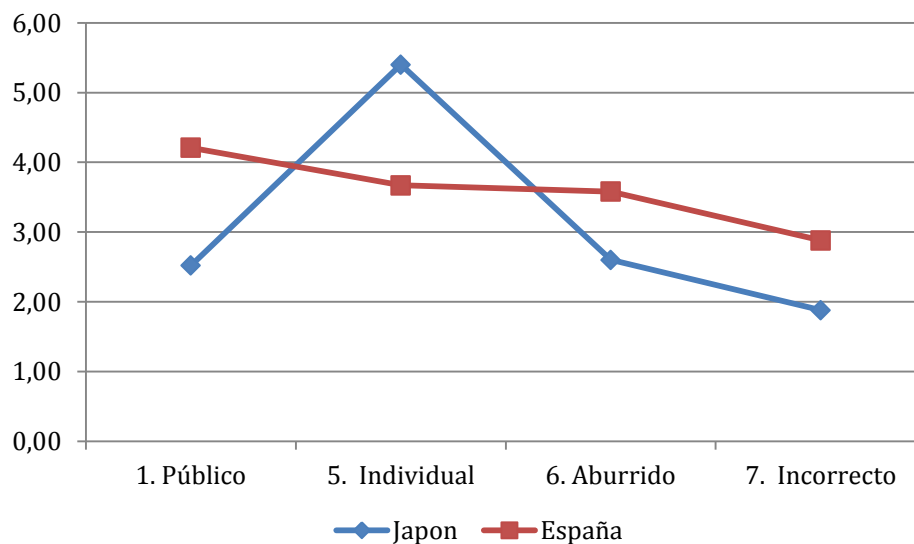


Figura 15. Diferencias destacadas en la percepción del rito del bautizo

5. 3.2.2 Percepción del rito de la boda

En la Tabla 7 podemos ver las diferencias en cuanto a la percepción del rito de la boda. En este caso las únicas diferencias estadísticamente significativas se refieren al carácter privado vs. público e individual vs. colectivo. Concretamente, para los españoles es un rito mucho más público y colectivo que para los japoneses. A través de este resultado se entiende que para los japoneses es un rito y celebración al que se invita sólo a los más cercanos. Asimismo, es un rito algo más artificial para los japoneses por tratarse de un ritual riguroso.

Tabla 7. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito de la boda por parte de japoneses y españoles

Boda		N	Media	DT	ET	F	Sig.
1. Personal o privado- Público (bod)						6,896	0,012
	Japon	25	3,2	1,78	0,36		
	España	24	4,75	2,33	0,47		
2. Triste - Alegre (bod)						0,305	0,584
	Japon	25	6,6	1,26	0,25		
	España	24	6,75	0,44	0,09		
3. Negativo - Positivo (bod)						0,726	0,398
	Japon	25	5,72	1,49	0,3		
	España	24	6,04	1,12	0,23		
4. Ventaja - Desventaja (bod)						0,764	0,387
	Japon	25	2,96	1,1	0,22		
	España	24	2,63	1,56	0,32		
5. Colectivo - Individual (o particular) (bod)						4,375	0,042
	Japon	25	4,12	1,9	0,38		
	España	24	2,92	2,12	0,43		
6. Interesante - Aburrido (bod)						0,260	0,613
	Japon	25	2,44	1,04	0,21		
	España	24	2,63	1,47	0,3		
7. Bien educado - falta de educación (bod)						0,038	0,845
	Japon	25	2,48	1,05	0,21		
	España	24	2,42	1,21	0,25		
8. Hermoso - Feo (bod)						0,479	0,492

	Japon	25	1,92	1	0,2		
	España	24	2,13	1,08	0,22		
9. Aguantable - Insoportable (bod)						0,482	0,491
	Japon	25	2,44	1,19	0,24		
	España	24	2,21	1,14	0,23		
10. Dulce - Amargo (bod)						0,526	0,472
	Japon	25	2,36	1,19	0,24		
	España	24	2,13	1,08	0,22		
11. Rápido - Lento (bod)						1,529	0,222
	Japon	25	3,84	1,18	0,24		
	España	24	4,42	2	0,41		
12. Débil - Fuerte (bod)						1,620	0,209
	Japon	25	4,28	1,37	0,27		
	España	24	4,79	1,44	0,29		
13. Natural - Artificial (bod)						3,002	0,090
	Japon	25	5,28	1,4	0,28		
	España	24	4,42	2,04	0,42		
14. Vergonzoso - Digno de Orgullo (bod)						4,025	0,051
	Japon	25	4,88	1,13	0,23		
	España	24	5,54	1,18	0,24		
15. Sentido de culpabilidad - Inocencia (bod)						0,920	0,342
	Japon	25	5,48	1,39	0,28		
	España	24	5,13	1,19	0,24		
16. Bueno-Malo (bod)						2,520	0,119
	Japon	25	2,2	1,15	0,23		
	España	24	2,79	1,44	0,29		
17. Inofensivo-Peligroso (bod)						0,328	0,570
	Japon	25	2,72	1,17	0,23		
	España	24	2,5	1,5	0,31		
18. Desagradable-Agradable (bod)						1,176	0,284
	Japon	25	5,76	1,45	0,29		
	España	24	6,13	0,8	0,16		
19. Inútil - Útil (bod)						3,044	0,088
	Japon	25	4,52	1,26	0,25		
	España	24	5,25	1,65	0,34		
20. Hostil-Amistoso (bod)						0,428	0,516
	Japon	25	5,92	1,22	0,24		
	España	24	6,13	0,95	0,19		
21. Pasivo-Activo (bod)						2,448	0,124
	Japon	25	5,08	1,55	0,31		
	España	24	5,71	1,23	0,25		
22. Sencillo-Complejo (bod)						0,501	0,482
	Japon	25	4,72	1,51	0,3		
	España	24	4,38	1,88	0,38		
23. Buen gusto-Mal gusto (bod)						0,306	0,583
	Japon	25	2,48	0,96	0,19		

5.3.2.3 Percepción del rito del funeral

En la Tabla 8 se presentan las diferencias en cuanto a la percepción del rito del funeral. Para los españoles es significativamente más feo, que sucede más lento y que requiere fortaleza y que es desagradable. Para los japoneses el funeral, aunque más artificial, es más público, más bonito y positivo, que lleva su tiempo, en el que se muestra la debilidad, y que no es tan desagradable como para los españoles.

Para los españoles el funeral es un rito más útil para enfrentarse con el hecho de la muerte, y lo sienten más amistoso que los japoneses. Por otro lado, los japoneses lo puntúan ligeramente menos útil que los españoles, ya que después del funeral tienen otros rituales.

Tabla 8. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito del funeral por parte de japoneses y españoles

Funeral		N	M	DT	ET	F	Sig.
1. Personal o privado- Público (fun)	Japon	25	4,24	1,74	0,35	0,832	0,366
	España	24	3,71	2,31	0,47		
2. Triste - Alegre (fun)	Japon	25	1,32	0,63	0,13	0,796	0,377
	España	24	1,5	0,78	0,16		
3. Negativo - Positivo (fun)	Japon	25	4,36	1,58	0,32	0,538	0,467
	España	24	3,96	2,22	0,45		
4. Ventaja - Desventaja (fun)	Japon	25	3,72	1,34	0,27	0,085	0,772
	España	24	3,58	1,91	0,39		
5. Colectivo - Individual (o particular) (fun)	Japon	25	3,64	1,55	0,31	0,763	0,387
	España	24	3,17	2,2	0,45		
6. Interesante - Aburrido (fun)	Japon	25	4,32	1,11	0,22	0,601	0,442
	España	24	4,63	1,61	0,33		

7. Bien educado - falta de educación (fun)	Japon	25	1,92	1,26	0,25	0,466	0,498
	España	24	2,17	1,27	0,26		
8. Hermoso - Feo (fun)	Japon	25	3,32	1,11	0,22	11,004	0,002
	España	24	4,63	1,61	0,33		
9. Aguantable - Insoportable (fun)	Japon	25	3,24	1,16	0,23	0,179	0,674
	España	24	3,42	1,72	0,35		
10. Dulce - Amargo (fun)	Japon	25	5,28	1,4	0,28	1,815	0,184
	España	24	5,79	1,25	0,26		
11. Rápido - Lento (fun)	Japon	25	3,8	1,26	0,25	5,382	0,025
	España	24	4,75	1,59	0,33		
12. Débil - Fuerte (fun)	Japon	25	3,68	1,35	0,27	4,798	0,033
	España	24	4,67	1,79	0,36		
13. Natural - Artificial (fun)	Japon	25	4,64	1,63	0,33	2,002	0,164
	España	24	3,83	2,32	0,47		
14. Vergonzoso - Digno de Orgullo (fun)	Japon	25	4,6	1,29	0,26	1,422	0,239
	España	24	5,04	1,3	0,27		
15. Sentido de culpabilidad - Inocencia (fun)	Japon	25	4,72	1,54	0,31	0,071	0,791
	España	24	4,83	1,43	0,29		
16. Bueno-Malo (fun)	Japon	25	3,24	1,39	0,28	0,196	0,660
	España	24	3,04	1,73	0,35		
17. Inofensivo-Peligroso (fun)	Japon	25	3,16	1,4	0,28	1,664	0,203
	España	24	2,63	1,5	0,31		
18. Desagradable-Agradable (fun)	Japon	25	3,56	1	0,2	4,845	0,033
	España	24	2,79	1,41	0,29		
19. Inútil - Útil (fun)	Japon	25	4,68	1,52	0,3	1,011	0,320
	España	24	5,17	1,86	0,38		
20. Hostil-Amistoso (fun)	Japon	25	4,76	1,33	0,27	1,151	0,289
	España	24	5,21	1,59	0,32		
21. Pasivo-Activo (fun)	Japon	25	3,84	1,46	0,29	0,064	0,802
	España	24	3,71	2,14	0,44		
22. Sencillo-Complejo (fun)	Japon	25	4,64	1,44	0,29	0,999	0,323

	España	24	4,17	1,86	0,38		
23. Buen gusto-Mal gusto (fun)	Japon	25	3,08	1,08	0,22	0,052	0,821
	España	24	3,17	1,55	0,32		

5. 3.2.4 Percepción del rito de la navidad para los españoles y año nuevo para los japoneses

En la Tabla 9 se puede apreciar cómo para los japoneses la navidad es un evento significativamente más individual, lento y natural que para los españoles. Los japoneses perciben en el año nuevo como más bueno, inocente y útil, a causa de considerarlo todo nuevo.

Tabla 9. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito de la navidad por parte de japoneses y españoles

navidad/año nuevo		N	M	DT	ET	F	Sig.
1. Personal o privado- Público (nav)	Japon	25	4,12	1,94	0,39	1,233	0,273
	España	24	4,79	2,28	0,47		
2. Triste - Alegre (nav)	Japon	25	6,16	1,37	0,27	0,008	0,931
	España	24	6,13	1,45	0,30		
3. Negativo - Positivo (nav)	Japon	25	5,88	1,51	0,30	0,155	0,696
	España	24	5,71	1,55	0,32		
4. Ventaja - Desventaja (nav)	Japon	25	2,92	1,35	0,27	0,420	0,520
	España	24	3,21	1,74	0,36		
5. Colectivo - Individual (o particular) (nav)	Japon	25	3,68	1,75	0,35	11,287	0,002
	España	24	2,17	1,37	0,28		
6. Interesante - Aburrido (nav)	Japon	25	2,32	1,03	0,21	2,585	0,115
	España	24	2,92	1,53	0,31		
7. Bien educado - falta de educación (nav)	Japon	25	2,68	1,25	0,25	0,417	0,522
	España	24	2,92	1,32	0,27		
8. Hermoso - Feo (nav)	Japon	25	2,24	0,97	0,19	0,026	0,873

	España	24	2,29	1,27	0,26		
9. Aguantable - Insoportable (nav)							
	Japon	25	1,84	1,03	0,21	0,539	0,466
	España	24	2,08	1,28	0,26		
10. Dulce - Amargo (nav)							
	Japon	25	2,88	1,27	0,25	3,132	0,083
	España	24	2,29	1,04	0,21		
11. Rápido - Lento (nav)							
	Japon	25	3,76	1,05	0,21	1,150	0,289
	España	24	3,38	1,44	0,29		
12. Débil - Fuerte (nav)							
	Japon	25	4,20	1,12	0,22	4,003	0,051
	España	24	4,92	1,38	0,28		
13. Natural - Artificial (nav)							
	Japon	25	3,24	1,61	0,32	14,087	0,000
	España	24	5,25	2,11	0,43		
14. Vergonzoso - Digno de Orgullo (nav)							
	Japon	25	5,24	1,30	0,26	1,595	0,213
	España	24	4,79	1,18	0,24		
15. Sentido de culpabilidad - Inocencia (nav)							
	Japon	25	5,36	1,52	0,30	1,553	0,219
	España	24	4,79	1,67	0,34		
16. Bueno-Malo (nav)							
	Japon	25	1,76	0,97	0,19	6,009	0,018
	España	24	2,54	1,25	0,26		
17. Inofensivo-Peligroso (nav)							
	Japon	25	2,44	1,29	0,26	0,073	0,788
	España	24	2,33	1,46	0,30		
18. Desagradable-Agradable (nav)							
	Japon	25	5,60	1,38	0,28	0,081	0,777
	España	24	5,71	1,27	0,26		
19. Inútil - Útil (nav)							
	Japon	25	4,92	1,22	0,24	1,354	0,250
	España	24	4,42	1,77	0,36		
20. Hostil-Amistoso (nav)							
	Japon	25	5,88	1,45	0,29	0,102	0,751
	España	24	5,75	1,39	0,28		
21. Pasivo-Activo (nav)							
	Japon	25	4,88	1,30	0,26	0,084	0,773
	España	24	5,00	1,59	0,32		
22. Sencillo-Complejo (nav)							
	Japon	25	3,28	1,37	0,27	2,031	0,161
	España	24	3,92	1,74	0,36		
23. Buen gusto-Mal gusto (nav)							
	Japon	25	2,44	1,12	0,22	1,945	0,170
	España	24	3,04	1,83	0,37		

5.3.2.5 Percepción del rito de la romería o peregrinación

En la interpretación del significado de una romería o peregrinación es donde más diferencias se encuentran. Concretamente, para los españoles es un rito mucho más público, alegre, colectivo e interesante que para los japoneses, para quienes es un asunto mucho más personal, carente de alegría, individual, de buena educación, amargo, lento, pero útil desde un punto de vista externo. Es decir, para los japoneses la romería o peregrinación es una actividad totalmente religiosa siendo una práctica espiritual y es el momento de reflexionar.

Tabla 10. Estadísticos descriptivos y significación de las diferencias en la consideración del rito de la romería o peregrinación por parte de japoneses y españoles

Romería o peregrinación		N	M	DT	ET	F	Sig.
1. Personal o privado- Público (rom)						188,676	0,000
	Japon	25	2,12	1,74	0,35		
	España	24	7,00	0,00	0,00		
2. Triste - Alegre (rom)						50,672	0,000
	Japon	25	4,60	1,38	0,28		
	España	24	6,75	0,53	0,11		
3. Negativo - Positivo (rom)						0,568	0,455
	Japon	25	5,28	1,54	0,31		
	España	24	5,63	1,66	0,34		
4. Ventaja - Desventaja (rom)						2,035	0,160
	Japon	25	3,12	1,24	0,25		
	España	24	2,54	1,59	0,32		
5. Colectivo - Individual (o particular) (rom)						165,822	0,000
	Japon	25	5,68	1,65	0,33		
	España	24	1,21	0,42	0,09		
6. Interesante - Aburrido (rom)						4,891	0,032
	Japon	25	3,40	1,32	0,27		
	España	24	2,38	1,88	0,39		
7. Bien educado - falta de educación (rom)						2,725	0,105
	Japon	25	2,40	1,26	0,25		
	España	24	3,04	1,46	0,30		
8. Hermoso - Feo (rom)						0,087	0,770
	Japon	25	2,36	1,22	0,24		
	España	24	2,25	1,39	0,28		
9. Aguantable - Insoportable (rom)						0,328	0,570

	Japon	25	2,72	1,28	0,26		
	España	24	2,50	1,41	0,29		
10. Dulce - Amargo (rom)						23,241	0,000
	Japon	25	4,12	0,97	0,19		
	España	24	2,58	1,25	0,26		
11. Rápido - Lento (rom)						0,680	0,414
	Japon	25	4,72	1,28	0,26		
	España	24	4,38	1,64	0,33		
12. Débil - Fuerte (rom)						1,256	0,268
	Japon	25	4,52	1,19	0,24		
	España	24	4,92	1,28	0,26		
13. Natural - Artificial (rom)						0,167	0,685
	Japon	25	4,08	1,55	0,31		
	España	24	4,29	2,05	0,42		
14. Vergonzoso - Digno de Orgullo (rom)						0,036	0,850
	Japon	25	5,04	1,49	0,30		
	España	24	4,96	1,52	0,31		
15. Sentido de culpabilidad - Inocencia (rom)						0,269	0,606
	Japon	25	4,80	1,76	0,35		
	España	24	5,04	1,49	0,30		
16. Bueno-Malo (rom)						0,003	0,955
	Japon	25	2,48	1,23	0,25		
	España	24	2,46	1,41	0,29		
17. Inofensivo-Peligroso (rom)						0,004	0,950
	Japon	25	2,40	1,19	0,24		
	España	24	2,38	1,58	0,32		
18. Desagradable-Agradable (rom)						10,310	0,002
	Japon	25	4,32	1,18	0,24		
	España	24	5,63	1,64	0,33		
19. Inútil - Útil (rom)						0,607	0,440
	Japon	25	5,00	1,47	0,29		
	España	24	4,67	1,52	0,31		
20. Hostil-Amistoso (rom)						1,719	0,196
	Japon	25	5,24	1,30	0,26		
	España	24	5,75	1,42	0,29		
21. Pasivo-Activo (rom)						2,186	0,146
	Japon	25	5,36	1,44	0,29		
	España	24	5,92	1,18	0,24		
22. Sencillo-Complejo (rom)						0,838	0,365
	Japon	25	3,52	1,26	0,25		
	España	24	3,92	1,74	0,36		
23. Buen gusto-Mal gusto (rom)						0,273	0,604
	Japon	25	2,92	1,19	0,24		
	España	24	3,13	1,54	0,32		

Conclusiones

Conclusiones

6.1 Expresividad

En primer lugar, hemos observado diferencias significativas en la expresividad emocional entre japoneses y españoles. Los japoneses perciben algunas emociones ligeramente expresadas o incluso intuyen las no exteriorizadas, como hemos observado en el estudio de la boda japonesa. En Japón con pocos detalles el interlocutor entiende la situación. Es decir, para un japonés no es preciso e incluso a veces no se debe expresar tanto detalle en la comunicación cotidiana.

Sin embargo, para los españoles, si no se exteriorizan las emociones, no son capaces de percibir las o las perciben de manera distinta.

Asimismo hemos observado que la sociedad japonesa prioriza la solidaridad para mantener la armonía social, es decir, el grupo tiene más importancia que el individuo, por lo que éste trata de mantener controlada la expresión de sus propias emociones.

La armonía así hace que a los japoneses, en cierto modo, no expresen abiertamente sus emociones personales. Simultáneamente, son más individualistas a la hora de trabajar con ciertas emociones sobre todo negativas, como por ejemplo el enfado. En cambio, tienden a la reflexión, interiorización y realización de prácticas espirituales. Ante una situación extraña evitan quejarse o criticar. En otras palabras, podríamos decir que los japoneses reflexionan e introspeccionan, y por tanto, tienden a pensar que cada situación que nos afecta, nos la merecemos, y en cierto modo, la causamos. Esto es lo que llaman *inside looking* 内観, y que podríamos traducir en español como mirar hacia dentro. Esta forma de introspección, es dialéctica y

reflexiva. En cambio, los españoles son directos, tratan de alcanzar un objetivo y eso es todo. Para compartir una emoción, hay que exteriorizarla.

Mientras que muchos trabajos empíricos han documentado los beneficios de la expresión emocional y la parte negativa de la supresión expresiva, en el contexto cultural oriental dicha supresión emocional es beneficiosa y bien vista (Lee, E.A., 2012). Ciertos procedimientos sociales, estrategias, o instituciones desarrolladas manejan la expresión de algunas emociones, controlándolas (Plutchik, 1984, p. 216).

6.2 Diferencias en las características emocionales entre japoneses y españoles

A partir del análisis de las encuestas realizadas entre japoneses y españoles, observamos que los japoneses perciben y valoran las emociones mantenidas en el interior, mientras que los españoles a veces no alcanzan siquiera a percibir las, y en otras ocasiones no han sabido valorarlas tanto. La felicidad que perciben con facilidad los japoneses, es menos percibida por parte de los españoles.

Por otro lado, los japoneses son más sensibles para emociones tales como enfado, desprecio, sorpresa y temor, mientras que los españoles lo son más para el disgusto, la felicidad y la tristeza.

Tanto el festival *Hadaka Matsuri* como la Romería del Rocío, permiten compartir a los participantes las dificultades con perseverancia, consiguiendo unir a la gente. Por su parte los japoneses sienten la renovación de la vida y la satisfacción individual con un carácter reflexivo, mientras que los españoles por su parte sienten una satisfacción compartida abiertamente por el grupo. En la Romería del Rocío encontramos en los españoles una hospitalidad significativamente abierta.

Los japoneses aprecian la armonía y la solidaridad, a partir de las cuales encontramos las siguientes características:

En Occidente, la felicidad se busca a través de los esfuerzos de uno mismo, conformando una de las características interiores, que se adquieren individualmente. Sin embargo, en Oriente, la relación entre el yo y el otro ocupa el centro del pensamiento, motivación y acción (Diener y Diener, 2009; Heine et al., 1999). Así, los factores determinantes para emociones positivas como la felicidad en Occidente, son consecuencia de un logro personal (Emmons, 1991) y un orgullo (Campbell, 1981), mientras que en Oriente se asocian con la interdependencia y el compromiso interpersonal, consecuencia de la armonía social (Kitayama, Markus, y Kurokawa, 2000). Los japoneses consideran la verdadera felicidad y alegría cuando dicha felicidad es compartida entre todos y no es exclusiva de los individuos. Asimismo, alegría y satisfacción sólo se obtienen cuando se dan socialmente. Así, en el caso del bautismo, la alegría dentro de la intimidad y la tranquilidad, se produce al compartir la comida, cumpliendo la obligación social y responsabilidad social de recibir y dar regalos, presentando al bebé a la comunidad cercana. En este ritual observamos en Japón una de las formas de expresión de respeto, cercanía, esperanza, felicidad y alegría interiores, que no se expresan a través del contacto corporal.

Solidaridad (*ittaikan*) con el clan

Hemos observado que las familias han de estar de acuerdo en el matrimonio para asegurar la prosperidad del clan. A pesar de la tendencia moderna a la familia nuclear, esta costumbre sigue teniendo vigencia entre los japoneses. Asimismo el cuidado de los mayores, y el negocio familiar tienen una clara aprobación social.

En otras palabras, sin justificación o aprobación social, se siente en Japón inestabilidad, desencadenando emociones autoconscientes como culpabilidad anticipada, vergüenza, arrepentimiento, preocupación y orgullo (Kitayama, Markus, y Matsumoto, 1995), que ejercen un poderoso control social. Según Harré y Parrott

(1995) existen emociones falsas o fingidas, que tiene un lado moral o jurídico, y también las hay imaginadas y empáticas, así como emociones anticipadas.

Por otro lado, la vergüenza es una emoción básica que favorece la comunicación adaptativa interpersonal. La vergüenza ejemplifica los roles comunicativos e interactivos de emociones sociales que se seleccionaron para gestionar nuestras diversas relaciones con otras personas (Miller, 2004), y está especialmente presente en la sociedad japonesa.

Ante una situación donde cualquier japonés sentiría vergüenza, en la cultura española esa misma situación no produciría vergüenza alguna. Por ejemplo, el hecho de encontrarse con un vecino a través de las ventanas es perturbador en Japón, mientras que en España es una ocasión para saludarse sin mayor problema y en ocasiones para comunicarse. Que te miren cantando o bailando cuando piensas que estás haciéndolo solo, ir a la piscina con un bañador que hace más visibles los defectos corporales, romper o estropear algo que no sea tuyo, no saber hablar inglés, abandonar el trabajo sin motivo justificado para la empresa, etc. Es decir, toda sociedad y también la japonesa tienen reglas para promover emociones y para inhibirlas. Posiblemente el grado de percepción sea distinto. Por ejemplo, mientras que en España una situación tal como hablar en voz alta, escuchar un piropo en la calle, entre otras situaciones alegres, no supone problema alguno, en Japón no causaría alegría, e incluso sería considerada algo impertinente y una molestia. Igualmente la espontaneidad es distinta.

Estas relaciones sociales japonesas crearon sentimientos tales como el sentimiento de deber (*giri*), que destaca como un compromiso que nos afecta a todos, dado que todos necesitamos de ayuda mutua y recíproca. No podemos hacer todo solos, dependemos de alguien y al final dependemos de la naturaleza y de la

divinidad. Es decir, el sentimiento de deber se origina por el agradecimiento que sentimos y convencimiento de que estamos aquí gracias al resto. Lo que realizas, se te devuelve de alguna forma en algún momento, por lo que debes procurar ayudar para cuando más adelante necesites ayuda.

Esto genera un trato verdadero y otro por la necesidad de cumplir, es decir, *honne* (本音) y *tatemae* (建前). Hay una diferencia de nivel entre los sentimientos verdaderos y el trato que debemos mostrar por educación.

Perfeccionamiento

Los japoneses, ante la vergüenza, tienen tendencia a no expresar, o mejorar en lo posible las presentaciones. Se siente vergüenza por algunos fallos. Así, los japoneses tienen que mejorar y perfeccionar las habilidades para evitar vergüenza y poder disfrutar de lo que se tiene. Por ejemplo, bailar flamenco, hablar idiomas, entre otras habilidades.

Timidez por respetar la armonía

Las formalidades son elegantes y estéticas, pero precisamente por estas reglas, encontramos que fuera de ellas, los japoneses son malos en reaccionar, tímidos en expresar el interior, e incluso tienen miedo a encontrarse ante una situación inesperada en lo social.

Seriedad y formalidad

Se van perdiendo poco a poco las restricciones sociales sobre el estatus social, perdiéndose los rituales de boda, por el cambio de visión económica, y la nueva actitud individualista. Los japoneses empiezan a ser más libres en sus costumbres.

Sobre el amor, pudimos observar que actualmente son más perezosos en la búsqueda de pareja y, al perderse el patrón tradicional, debido a la falta de capacidad comunicativa, no saben actuar por libre. Esta tendencia se observa igualmente al relacionarse en general.

Asimismo en el fondo, se puede apreciar además de timidez y seriedad, desconfianza e inseguridad en uno mismo.

Respeto temeroso

Observamos a través de los ritos de paso la importancia que se da en cada proceso. En el caso de la primera visita al templo sintoísta, destaca el respeto hacia la divinidad con un trasfondo temeroso. La divinidad tiene un poder superior al de este mundo, ya que aquella puede protegernos, pero también enfadarse con nosotros. Los japoneses vivimos en una isla, sintiendo muy de cerca la naturaleza. En la mente japonesa está tan arraigada la idea de la naturaleza, que sentimos que los seres vivos somos sólo una parte discreta de ella. Deseamos que todo vaya bien bajo la protección de la divinidad, y la forma de desearlo es hacer cada cosa de forma detallada y con esmerado cuidado. Así, destaca la extrema formalidad en muchos aspectos de la vida cotidiana, como por ejemplo, saludar ritualmente antes de comer con las manos juntas, la ceremonia de té, ceremonias de inicio y terminación en el deporte (p.e. sumô, jyûdô, kendo, etc.).

En el funeral, hemos observado respeto a los antepasados, temor hacia la muerte, y seguridad en la supervivencia, siguiendo unas fórmulas estrictas con el fin de combatir el mal. Este respeto temeroso a lo sagrado ha contribuido a desarrollar el concepto de contaminación, para evitar la impureza. Igualmente el ritual se ha desarrollado más a fin de tratarlo con más cuidado, para convertirlo en algo protector.

Así, por ser más temerosos y respetuosos, los japoneses tienden a demostrar más sorpresa, según los datos que hemos obtenido.

En las fiestas japonesas, la repetición de recibimiento y despido de la divinidad ha marcado el ritmo anual de la vida. Esto pudimos confirmarlo en la encuesta donde los japoneses puntuaron más la categoría “útil”. Recordamos que antes de presentarse frente a la divinidad, tenían que estar limpios física y psicológicamente. Así, se entiende que los japoneses modulan sus emociones en cada ocasión, resultando esto útil en su vida. Aunque actualmente, la vida de los japoneses ha pasado de un estilo de vida agrícola a otro nuevo tecnológico, estos rituales siguen teniendo suma importancia y plena vigencia.

Tristeza

En los rituales japoneses de tiempos pasados podía afrontarse mejor la tristeza, la cual era más sentida y transferida, amortiguada por el duro trabajo físico. Actualmente, aunque siga teniendo importancia el ritual y se sigan cuidando los detalles, ya no se emplea la misma cantidad de energía, la tristeza es menos aliviada, acumulándose y guardándose, sin poder compartirla como antes.

Al afrontar la tristeza colectivamente, se restablece la confianza, el orgullo, y la identidad, reafirmandose los vínculos familiares, amistosos, y sociales, dando un sentido a la vida.

Los japoneses han considerado la muerte primero como contaminación, para separar así la tristeza de la realidad. Posteriormente la creencia de que es que el difunto se convierte en buda, es decir en una divinidad, potencia el respeto a los muertos. Así en Japón la tristeza es recompensada de alguna manera.

Para los españoles tanto el ritual como las fiestas tienen un carácter más público y compartido.

Oportunismo

Desde antigüedad, los japoneses han ido asimilando elementos de culturas extranjeras adaptándolas oportunamente, desde la antigua China, los jesuitas, y los occidentales tras la finalización del aislamiento nacional, como si sintieran una especial admiración y atracción por todo lo exótico. Después de la Segunda Guerra Mundial, el odio y los prejuicios políticos han sido eliminados y el único objetivo de Japón es el desarrollo nacional, por lo que no le importa asimilar aspectos positivos de los antiguos enemigos. Este oportunismo se puede observar no sólo en los rituales, sino también en el vocabulario, como ya mostramos en la etnografía.

Otras Diferencias Observadas

Hemos identificado en la cultura japonesa la modulación, de forma muy característica, de los siguientes comportamientos relacionados con las emociones:

Los españoles ofrecen puntuaciones más elevadas en cuanto a disgusto y tristeza, mientras que los japoneses muestran valoraciones más elevadas en cuanto a enfado, felicidad y temor.

Los japoneses entienden como enfado expresiones fuertes, como por ejemplo hablar en voz alta, que en realidad no suponen enfado alguno.

6.3 Sintonía entre el emisor y el receptor de emociones

Ante situaciones idénticas, hemos encontrado que japoneses y españoles perciben las emociones de forma similar, dependiendo sólo de si los sujetos son simpatizantes o no respecto a los hechos observados. Por ejemplo, en los festivales de Hadaka Matsuri y del Rocío, tanto japoneses como españoles los han considerado

positivamente como algo vital cuando eran simpatizantes, pero en caso contrario, como algo caótico.

6.4 Expresión artística e interpretación

El flamenco les ha parecido a los japoneses una liberación de energía interior en un escenario impregnado de vitalidad, con una admiración absoluta. Asimismo, pudimos comprobar que frente a la fuerte expresividad, incluso en silencio, los japoneses tienden a captar más como enfado, lo que a los españoles les suscita respeto y devoción.

El flamenco facilitaría a los japoneses la posibilidad de acceder a sus emociones más profundas consiguiendo exteriorizarlas al mismo tiempo. Esta atracción por el flamenco se explicaría también por su semejanza con la música tradicional japonesa y forma de entender el arte, que nos facilita la existencia y consigue un sentimiento de bienestar vital.

6.5 Solución para las emociones no expresadas

6.5.1 Liberación de las emociones

La represión de emociones a nivel personal no es beneficiosa. En cuanto a la liberación del interior, las dos culturas nos ofrecen ingeniosas estrategias, tales como los rituales, que son capaces de sacarnos de lo cotidiano, “*hare*” en el caso de los japoneses y la Romería de El Rocío o la Semana Santa en el caso de los españoles. La cultura tiene procedimientos para expresar lo más profundo del interior humano tales como: rituales, festivos, y arte, que nos permiten escapar de la rutina cotidiana. Todos estos elementos de la cultura posibilitan una canalización del

interior humano, modulando la parte de excitación estimulada para luego remodelar la respuesta relajante (Laughlin y Throop, 1999, p. 340).

En los festivales, tanto japoneses como españoles, la gente compite por algo por lo que se lucha, es decir es una expresión violenta a modo de una explosión interior y una renovación de la vida, que cobra un sentimiento radiante y resplandeciente.

Igual que la cultura modula y en cierto modo constriñe la expresión de las emociones por razones de educación, la misma cultura también crea situaciones y da lugar a ceremonias rituales que permiten la manifestación de dichas tensiones emocionales, las cuales existen en el hombre como adaptaciones filogenéticas.

6.5.2 Expresión vicaria

Como pudimos observar en el estudio del flamenco, se consigue la liberación del interior a través del arte. El flamenco, por ejemplo, es considerado un arte pasional, en el que los japoneses han mostrado un enorme interés y a través de su práctica pueden expresar emociones en forma vicaria y así poder liberar su interior.

Además de la música como vehículo expresivo, las actuaciones grupales añaden otro elemento positivo en forma de emociones colectivas. Las actuaciones corales permiten a los músicos promulgar una sociedad ideal y liberarse de las fuerzas alienantes del sistema circundante (Minetti, 2008).

El creciente individualismo y el aislamiento familiar en la sociedad japonesa, hace que se guarden y acumulen los sentimientos, sin saber expresarlos. Sería beneficiosa una relación comunitaria más armónica donde se pudieran liberar catárticamente las emociones interiores.

6.5.3 Educación emocional para una mutua comprensión

Según la neurofisiología, las conexiones entre la corteza cerebral y la parte más antigua del cerebro emocional, nos permiten la posibilidad de actuar a través de una educación emocional. No quiere decir esto que adecuemos unidireccionalmente las emociones a algunos principios morales. El objetivo de la educación emocional debe respetar el equilibrio entre la libertad expresiva y la recomendación de limitar la intensidad de nuestras emociones (Moya, 2000).

Por otro lado, si vinculamos la visión epigenética sobre las emociones, encontramos la clave de cómo las experiencias nos influyen en la creación del carácter personal. Así, debemos de esmerarnos cuidadosamente en educar a los niños para que alcancen un equilibrio emocional. Sin embargo, esta personalidad creada en la niñez no es permanente, sino que va cambiando dialécticamente según nuestras experiencias existenciales.

Entenderse interculturalmente es difícil. Como hemos observado, cosas que no son de nuestra cultura, nos hacen sentirnos indiferentes. Sin embargo, esto no ocurre siempre. Cuando se suscita algún interés, es decir, cuando se empatiza con lo ocurrido, se activan nuestras emociones más positivas. Esto quiere decir que el acercamiento vivencial y el deseo de conocer otros estilos de vida constituyen pasos decisivos para una convivencia internacional satisfactoria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adrián, J. A., Páez, D. y Álvarez, J. (1996). "Art, emotion and cognition: Vygotskian and current approaches to musical induction and changes in mood, and cognitive complexization", *Psicothema*, 8 (1). pp. 107-118.
- Aggleton, J. P., y Mishkin, M. (1986). The amygdala: sensory gateway to the emotions. *Emotion: Theory, research and experience*, 3, 281-299.
- Agustín, S. (2013). *La ciudad de Dios*. Centaur. Recuperado de <http://efrueda.com/wp-content/uploads/2011/12/L-a-ciudad-de-Dios.pdf>
- Al-Shawaf, L., Conroy-Beam, D., Asao, K., y Buss, D. M. (2015). Human emotions: An evolutionary psychological perspective. *Emotion Review*, 1754073914565518. doi:10.1177/1754073914565518
- Aristotle. (1941). *The basic works of Aristotle* (McKeon, R., Ed.). New York: Random House.
- Armstrong, E. (1999). Making symbols meaningful: Human emotions and the limbic system. *Biocultural approaches to the emotions*, 256-273.
- Averill, J. R. (1980). A constructivist view of emotion. *Emotion: Theory, research, and experience*, 1, 305-339.
- Averill, J. R. (1982). *Anger and aggression: An essay on emotion*. New York: Springer-Verlag.
- Balagué, M. (1953). *Diccionario griego-español*. Madrid: Compañía Bibliográfica Española. Madrid, XX.
- Balkwill, L. L., y Thompson, W. F. (1999). A cross-cultural investigation of the perception of emotion in music: psychophysical and cultural cues. *Music Perception*, 17(1), 43-64.
- Ban, K., y Tsukamoto, T. (1917). *Kanden kôhitsu: Nennen zuihitsu; Yûkyô manroku; Kagetsu soôshi*. Tokio: Yûhôtô shoten.
- Barbalet, J. M. (2001). *Emotion, social theory, and social structure: A macrosociological approach*. Cambridge University Press.
- Bargh, J. A. (1997). The automaticity of everyday life. En R. S. Wyer, Jr.(Ed.), *Advances in social cognition* 10, 1-61.
- Barnett, S. A. (1988). *La conducta de los animales y del hombre*. Alianza Editorial.
- Barsalou, L. W. (1999). Perceptual symbol systems. *Behavioral and brain sciences*, 22(04), 577-660.
- Beatty, A. (2010). How did it feel for you? Emotion, narrative, and the limits of ethnography. *American Anthropologist*, 112(3), 430-443. doi: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01250.x>
- Beaupre, M. G., y Hess, U. (2006). An Ingroup Advantage for Confidence in Emotion Recognition Judgments: The Moderating Effect of Familiarity With the Expressions of Outgroup Members. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32(1), 16-26. doi:<http://dx.doi.org/10.1177/0146167205277097>

- Beatty, A. (2010). How did it feel for you? Emotion, narrative, and the limits of ethnography. *American Anthropologist*, 112(3), 430-443. doi:http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1433.2010.01250.x
- Bedford, E. (1964). "Emotions." En D. Gustafson, *Essays in Philosophical Psychology*. Garden City, NY: Doubleday. 77-98.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture* (Vol. 8). Houghton Mifflin Harcourt.
- Berridge, K. C. (2004). Pleasure, unfelt affect, and irrational desire. En *Feelings and emotions: The Amsterdam symposium* (pp. 423-454). New York, NY: Cambridge University Press.
- Berry, J. W. (2002). *Cross-cultural psychology: Research and applications*. Cambridge University Press.
- Besemeres, M., y Wierzbicka, A. (2010). The concept of frustration: A culture-specific emotion and a cultural key word *Closer to emotions III* (pp. 211-226). Lublin, Poland: Wydawnictwo KUL; Poland.
- Béteille, A. (2013). Ourselves and Others. *Annual Review of Anthropology*, 42, 1-16.
- Birdwhistell, R. (1970). *Kinesics and Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Birbaumer, N., y Ohman, A. (Eds.). (1993). *The structure of emotion: Psychophysiological, cognitive and clinical aspects*. Hogrefe & Huber.
- Blonder, L. X. (1999). Brain and emotion relations in culturally diverse populations *Biocultural approaches to the emotions* (pp. 274-296). New York, NY: Cambridge University Press; US.
- Bowling, D. L. (2013). A vocal basis for the affective character of musical mode in melody. *Frontiers in psychology*, 4.
- Bowling, D. L., Sundararajan, J., Han, S., y Purves, D. (March 01, 2012). Expression of Emotion in Eastern and Western Music Mirrors Vocalization. *Plos One*, 7, 3.)
- Brentano, F. C., Kraus, O., y McAlister, L. L. (1995). *Psychology from an empirical standpoint*. London: Routledge. (Obra original publicada en 1874).
- Brown, J. D., y Marshall, M. A. (2001). Self-esteem and emotion: Some thoughts about feelings. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 575- 584.
- Buxó i Rey, M. J. (1983). *Antropología lingüística*. Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre.
- Buxó i Rey, M. J. (2003). Delicadeza y extravagancia en las pasiones: paisajes de la emoción en las fronteras culturales de Nuevo México. En *Antropología: horizontes emotivos* (pp. 27-56). Universidad de Granada.
- Campbell, A. (1981). *The sense of well-being in America: Recent patterns and trends*. New York: McGraw-Hill.
- Campbell, N., y Erickson, D. (2004). What do people hear? A study of the perception of non-verbal affective information in conversational speech. *Journal of the Phonetic Society of Japan*, 7(4), 9-28.

- Cancian, F. M., y Gordon, S. L. (1988). Changing emotion norms in marriage: Love and anger in US women's magazines since 1900. *Gender & Society*, 2(3), 308-342.
- Cannon, W. B. (1929). *Bodily changes in pain, fear, hunger, and rage*. New York, Appleton.
- Cardinal, R. N., Parkinson, J. A., Hall, J., y Everitt, B. J. (January 01, 2002). Emotion and motivation: the role of the amygdala, ventral striatum, and prefrontal cortex. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 26, 3, 321-352.
- Casado, C., y Colomo, R. (2006). Un breve recorrido por la concepción de las emociones en la filosofía occidental. *A parte rei. Revista Filosofía*, 47, 1-10. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/casado47.pdf>
- Church, A., Katigbak, M. S., Reyes, J. A. S., y Jensen, S. M. (1998). "Language and organization of Filipino emotion concepts: Comparing emotion concepts and dimensions across cultures", *Cognition and Emotion*, 12(1), pp. 63-92.
- Clore, G. L., Wyer, R. S., Dienes, B., Gasper, K., Gohm, C. L., y Isbell, L. (2001). Affective feelings as feedback: Some cognitive consequences. En L. L. Martin y G. L. Clore (Eds.), *Theories of mood and cognition: A user's handbook* (pp. 27-62). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ.
- Cosmides, L., y Tooby, J. (2000). Evolutionary psychology and the emotions. *Handbook of emotions*, 2, 91-115.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*. New York: Putnam.
- Damasio, A. (2001). Fundamental feelings. *Nature*, 413(6858), 781-781.
- Darwin, C. (1984). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* (Fernández, R. T. R.trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1872).
- Darwin, C. (1987). *El origen de las especies* (Josa, L. J. trad.). Madrid: Espasa-Calpe. (Obra original publicada en 1859).
- Davidson, E. H., y Erwin, D. H. (January 01, 2006). Gene regulatory networks and the evolution of animal body plans. *Science (new York, N.y.)*, 311, 5762, 796-800.
- de Mendoza, A. H., Fernandez-Dols, J. M., Parrott, W., y Carrera, P. (2010). Emotion terms, category structure, and the problem of translation: The case of shame and vergüenza. *Cognition and Emotion*, 24(4), 661-680. doi:<http://dx.doi.org/10.1080/02699930902958255>
- De Rivera, J. (1992). Emotional climate: Social structure and emotional dynamics. In *In KT Strongman (Eds.), International review of studies on emotions*.
- Descartes, R. (2005). *Las pasiones del alma* (Vol. 290). Edaf. (Obra original publicada en 1649).
- Diener, E., y Diener, M. (2009). Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem. En *Culture and well-being* (pp. 71-91). Springer Netherlands.

- Diener, E., Diener, M., y Diener, C. (1995). Factors predicting the subjective well-being of nations. *Journal of personality and social psychology*, 69(5), 851-861.
- Diener, E., y Suh, E. M. (2000). Measuring subjective well-being to compare the quality of life of cultures. *Culture and subjective well-being*, 3-12.
- Dreyfus, G. (2002). Is Compassion an Emotion?. *Visions of Compassion*. Ed. Richard Davidson and Anne Harrington. New York: Oxford University Press, nd.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1912).
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1972). *Amor y odio, historia natural de las pautas de comportamiento*. Mexico: Siglo XXI.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1980). Strategies of social interaction. *Theories of emotion, Emotion: Theory, research and experience*, 1, 57-59.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1987). *El hombre preprogramado: lo hereditario como factor determinante en el comportamiento humano*. Alianza Editorial.
- Ekman, P. (1972). Universals and cultural differences in facial expressions of emotions. En J. Cole (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation*, 1971. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press. 207-283.
- Ekman, P. (1973). Cross-cultural studies of facial expressions. *Darwin and facial expression: A century of research in review*, 169-229.
- Ekman, P. (1980). Asymmetry in facial expression. *Science* 15 August 1980: Vol. 209 no. 4458, 833-834. DOI: 10.1126/science.7403851
- Ekman, P. (1982). 2. Methods for measuring facial action. Recuperado de <http://www.paulekman.com/wp-content/uploads/2013/07/Methods-For-Measuring-Facial-Action.pdf>
- Ekman, P. (1993). Facial expression and emotion. *American psychologist*, 48(4), 384.
- Ekman, P., y Cordaro, D. (2011). What is Meant by Calling Emotions Basic. *Emotion Review*, 3(4). doi: 10.1177/1754073911410740
- Ekman, P., y Davidson, R. J. (1994). *The nature of emotion: Fundamental questions*. New York: Oxford University Press.
- Ekman, P., y Friesen, W. V. (1974). *Nonverbal Behavior and Psycho Pathology*.
- Elfenbein, H. A., y Ambady, N. (2002a). Is there an in-group advantage in emotion recognition? *Psychological Bulletin*, 128(2), 243-249. doi: <http://dx.doi.org/10.1037/0033-2909.128.2.243>
- Elfenbein, H. A., y Ambady, N. (2002b). On the universality and cultural specificity of emotion recognition: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 128(2), 203-235. doi: <http://dx.doi.org/10.1037/0033-2909.128.2.203>
- Elias, N. (1978). *The history of manners: The civilizing process*, Vol. 1. New York: Pantheon.
- Ellsworth, P. C. (1994). William James and emotion: is a century of fame worth a century of misunderstanding? *Psychological Review*, 101(2), 222.

- Ember, C. R., Ember, M. y Peregrine, P. N. (2004). *Antropología 10.ª Edición*. Madrid, Pearson Educación, S.A.
- Emmons, R. A. (1991). Personal strivings, daily life events, and psychological and physical well-being. *Journal of personality*, 59(3), 453-472.
- Emori, I. 江守五夫. (1986). *Nihon no kon'in: sono rekishi to minzoku*.『日本の婚姻その歴史と民俗 日本基層文化の民族学的研究Ⅱ』Tokio: Kôbundô.
- Erickson, D., y Shochi, T. (2006). Perception of verbal affect by Japanese children. *Trans. on Technical Committee of Psychological and Physiological Acoustics, The Acoustical Society of Japan*, 36(5), 433-438.
- Erikson, E. H. (1971). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Fabrega Jr, H. (1977). Culture, behavior, and the nervous system. *Annual Review of Anthropology*, 419-455.
- Fessler, D. M. (1999). Toward an understanding of the universality of second order emotions. *Beyond nature or nurture: Biocultural approaches to the emotions*, 75-116.
- Fischer, A. H., Rodriguez Mosquera, P. M., van Vianen, A. E., y Manstead, A. S. (2004). Gender and Culture Differences in Emotion. *Emotion*, 4(1), 87-94. doi: <http://dx.doi.org/10.1037/1528-3542.4.1.87>
- Flaherty, M. G., y Ellis, C. (1995). Social perspectives on emotion, Vol. 3 (1995) *Social perspectives on emotion, Vol 3 viii, 278 pp US: Elsevier Science/JAI Press; US*.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth* (pp. 1-61). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freud, S. (1962). The neuro-psychosis of defense. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Strachey, J. (trad. y ed.) 3, 43-61. London: Hogarth Press. (Obra original publicada en 1894).
- Freud, S. (1965). *The interpretation of dreams*. Strachey, J. (trad. y ed.). New York: Avon Books. (Obra original publicada en 1900)
- Freud, S. (1957). The unconscious. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Strachey, J. (trad. y ed.) 14, 159-215. London: Hogarth Press. (Obra original publicada en 1915)
- Freud, S. (1960). *The ego and the id*. Riviere, J. (trad.) New York: W. W. Norton. (Obra original publicada en 1923).
- Freud, S. (1959). *Inhibition, symptoms, and anxiety*. Strachey, A. (trad.), Strachey, J. (ed.) New York: W. W. Norton. (Obra original publicada en 1926).
- Frijda, N. H. (1986). The emotions: Studies in emotion and social interaction. *Paris: Maison de Sciences de l'Homme*.
- Frijda, N. H. (2008). The psychologists' point of view. *Handbook of emotions* (3ra ed). 59-74.
- Frijda, N. H., Markam, S., Sato, K., y Wiers, R. (1995). Emotions and emotion words. En *Everyday conceptions of emotion* (pp. 121-143). Springer Netherlands.

- Fukuhara, T. 福原敏男. (1988). "Okayamaken no eyô 岡山県の会陽". En Nihon Âto Sentâ (ed.), *Bukkyô Gyôji Saijiki nigatsu setsubun 仏教行事歳時記二月節分*. Dai ichi houki 第一法規.
- Galperin, A., Fessler, D. M., Johnson, K. L., y Haselton, M. G. (2013). Seeing storms behind the clouds: Biases in the attribution of anger. *Evolution and Human Behavior*, 34(5), 358-365.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays* (Vol. 5019). Basic books.
- Gellhorn, E. (1967). *Principles of autonomic-somatic integrations*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Gellhorn, E. (1970). The emotions and the ergotropic and trophotropic systems. *Psychologische Forschung*, 34(1), 48-66.
- Gellhorn, E. y Kiely, W. F. (1972). Mystical states of consciousness: neurophysiological and clinical aspects. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 154(6), 399-405.
- Gerber, E. R. (1985). Rage and obligation: Samoan emotion in conflict *Person, self, and experience: Exploring Pacific ethnopsychologies* (pp. 121-167). Berkeley, CA: University of California Press; US.
- Gergen, K. J. (1998). History and psychology: Three weddings and a future. En Stearns, P. N., y Lewis, J. (Eds.). *An emotional history of the United States* (Vol. 4). NYU Press.
- Gillis, J. R. (1988). From ritual to romance: Toward an alternative history of love. In *Emotion and social change: Toward a new psychohistory* (pp. 87-121). Holmes and Meier New York.
- Giner Abati, F. (1983) El control de la agresividad humana. (Disertación doctoral no publicada). Universidad de Salamanca.
- Glikson, E., y Erez, M. (2013). Emotion display norms in virtual teams. *Journal of Personnel Psychology*, 12(1), 22-32. doi:<http://dx.doi.org/10.1027/1866-5888/a000078>
- González Echevarría, A. (1990). *Etnografía y comparación: La investigación intercultural en antropología*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- González J. Estados de conciencia II: especialización hemisférica y estados de conciencia. *Psiquis* 1997; 19 (2): 45-51. Recuperado de http://www.psicoter.es/pdf/estat_consc_II.pdf
- Gorai, S. 五来重. (ed.) (1980). *Nihon no Minzoku Shûkyô (Vol. 2) 日本の民俗宗教*. Kôbundô 弘文堂.
- Gordon, S. L. (1981). The sociology of sentiments and emotion. *Social psychology: Sociological perspectives*, 562-592.
- Gotell, E., Brown, S., y Ekman, S.-L. (2009). The influence of caregiver singing and background music on vocally expressed emotions and moods in dementia care: A qualitative analysis. *International Journal of Nursing Studies*, 46(4). doi: 10.1016/j.ijnurstu.2007.11.001

- Gottlieb, G. (January 01, 1991). Epigenetic systems view of human development. *Developmental Psychology*, 27, 1.)
- Greco, J. (1985). "La seguidilla gitana: Un ensayo sociológico y literario by José Mercado", *Hispanic Review*, 53 (3, Summer). pp. 373-376.
- Greenspan, P. S. (1988). *Emotions and reasons: An inquiry into emotional justification*. London: Routledge.
- Hamburg, D. A., Hamburg, B. A., y Barchas, J. D. (1975). Anger and depression in perspective of behavioral biology. *Emotions: their parameters and measurement*, 235-278.
- Hanna, J. L. (1983). *The Performer-Audience Connection: Emotion to Metaphor in Dance and Society*. Austin and London, University of Texas Press.
- Harré, R., y Parrott, W. G. (1996). *The emotions: Social, cultural and biological dimensions*. London: Sage Publications.
- Harré, R., y Stearns, P. (1995). Introduction: Psychology as discourse analysis. *Discursive psychology in practice*, 1-8.
- Harris, P. L. (1995). Developmental constraints on emotion categories. En *Everyday Conceptions of Emotion* (pp. 353-372). Springer Netherlands.
- Haviland, J. M., y Goldston, R. B. (1992). Emotion and narrative: The agony and the ecstasy *International review of studies on emotion, Vol 2* (pp. 219-247). Oxford, England: John Wiley & Sons; England.
- Healey, F., Tan, V. L., y Chong, S. (2006). Cross-Cultural Validation of Expressed Emotion in Caregivers of Chinese Patients with First Episode Psychosis in Singapore: A Qualitative Study. *International Journal of Social Psychiatry*, 52(3), 199-213. doi:http://dx.doi.org/10.1177/0020764006067199
- Heider, K. G. (1991). *Landscapes of emotion: Mapping three cultures of emotion in Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heine, S. J., Lehman, D. R., Markus, H. R., y Kitayama, S. (1999). Is there a universal need for positive self-regard?. *Psychological review*, 106(4), 766.
- Henry, R. (2012). Gifts of grief: Performative ethnography and the revelatory potential of emotion. *Qualitative Research*, 12(5), 528-539. doi:http://dx.doi.org/10.1177/1468794112442767
- Hibunya, H. 碑文谷創. (2003). *葬儀概論*. 表現社.
- Hinton, A. L. (December 01, 1993). Prolegomenon to a Processual Approach to the Emotions. *Ethos*, 21, 4, 417-451.
- Hinton, A. L. (1999). Outline of a bioculturally based "processual" approach to the emotions. *Biocultural approaches to the emotions*, 299-328.
- Hochschild, A. R. (April 01, 1975). The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. *Sociological Inquiry*, 45.
- Hochschild, A. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*, 85, pp. 551-575.
- Hochschild, A. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press.

- Hoheisel, B., y Kryspin-Exner, I. (2005). Emotion Recognition and Memory for Emotional Faces--Neuropsychological Findings and Influencing Factors. *Zeitschrift fur Neuropsychologie*, 16(2), 77-87. doi:<http://dx.doi.org/10.1024/1016-264X.16.2.77>
- Holy, L. (Ed.). (1987). *Comparative anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Hôri, M., Seki, K., Miyamoto, K., y Japan Bunkachô Bunkazai Hogobu. (1969). *Nihon minzoku shiryô jiten*. 「日本民俗資料事典」. Tokio: Daiichi Hôki Shuppan 第一法規出版.
- Hume, D. (1998). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos. (Obra original publicada en 1739).
- Hunter, D. E., y Whitten, P. (1981). *Enciclopedia de antropología* (Sánchez-Rodrigo, C. trad.). Barcelona: Bellaterra.
- Inokuchi, S. 井之口章次. (1978). 『講座日本の民俗 3－人生儀礼』有精堂.
- Ise, S., (1843). *Teijô zakki*. 貞丈雜記. 卷一之下. Último volumen 1. Tokio: Heibonsha.). Recuperado de <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2583435>
- Ishihara, M. 石原正明. (1917). *Nennen zuihitsu*. 年年隨筆. Vol. 6. Recuperado de <http://collections.lib.niigata-u.ac.jp/bibliograph/item/4406/>
- Ishikawa, H. 石川日出志. (1988). 縄文・弥生時代の焼人骨. 駿台史學. 74, 84-110.
- Izard, C. E. (1971). *The face of emotion*. New York: Appleton-Century-Crofts
- Izard, C.E. (1993). Organitational and motivational functions of discrete emotions. En M. Lewis y J.M.
- Izard, C. E., y Buechler, S. (1980). Aspects of consciousness and personality in terms of differential emotions theory. *Emotion: Theory, research, and experience*, 1, 165-188.
- James, W. (1884). II.—What is an emotion?. *Mind*, (34), 188-205. Recuperado de http://www.communicationcache.com/uploads/1/0/8/8/10887248/what_is_an_emotion_-_william_james.pdf
- Kadono, Y. 角野善宏. (2007). 感情と描画. En『感情科学』 Affective Science. Fujita, K. 藤田 和生 (Ed.), Kyoto: Kyoto University Press.
- Kahara, K. 加原耕作, Kojima, H. 小嶋博巳, Kurachi, K. 倉地克直, Tanaka, H. 田中英機 y Tateishi, N. 立石憲利. (2007). *Okayama-ken no Eyô no Shûzoku* 岡山県の会陽の習俗. División del Patrimonio Cultural de la Prefectura de Okayama 岡山県教育庁文化財課: Okayama-ken Kyôiku Iinkai 岡山県教育委員会.
- Kaneko, K. 金子一史, Nomura, K. 野邑健二, Tanaka, N. 田中伸明, Sechiyama, H. 瀬地山葉矢, Takahashi, Y. 高橋靖子, Murase, S. 村瀬聡美 y Honjyo, S. 本城秀次. (2008). 母親の抑うつと母親から子どもへの愛着に関する縦断研究: 妊娠中期から産後 1 カ月まで. *児童青年精神医学とその近接領域*, 49(5), 497-508. Recuperado de <http://www.aiiku.or.jp/~doc/houkoku/h17/67008040.pdf>

- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura* (Ribas, P. trad.). (21ª ed.). Madrid: Alfaguara. (Obra original publicada en 1787).
- Kanze, H. (2008). *Kokoro yo kokoro ni tsutauru hana*. Kadokawa gakugei shuppan.
- Kawaguchi, K., Ikeda, T., y Ikeda, M. (1997). *Nenjū gyōji, girei jiten*. Tokio: Tokio Bijutsu.
- Kawakami, A., Furukawa, K., Katahira, K. y Okanoya K. (2013). "Sad music induces pleasant emotion", *Frontiers in Psychology*. Recuperado de www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3682130/
- Kawamoto, K. 河本一夫. (Ed.). (1947). 『備前西大寺古文書』. 吉備文化研究会.
- Kemper, T. D. (1978). *A social interactional theory of emotions*. New York: Wiley.
- Kemper, T. D. (1981). Social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions. *American Journal of Sociology*, 336-362.
- Kemper, T. D. (1984). Power, status, and emotions: A sociological contribution to a psychophysiological domain. *Approaches to emotion*, 369, 384.
- Kemper, T. D., y Collins, R. (1990). Dimensions of microinteraction. *American Journal of Sociology*, 32-68.
- Kenealy, P. (1988), "Validation of a music mood induction procedure: some preliminary findings", *Cognition and Emotion*, 2 (1), pp. 41-48.
- Kindaichi, K. (ed.) *Sanseiō kokugo jiten* (1992). Tokio: Sanseidō.
- Kinryōzan Kobon Engi* 金陵山古本縁起 (1507)
- Kitayama, S., Karasawa, M., y Mesquita, B. (2004). Collective and personal processes in regulating emotions: Emotion and self in Japan and the United States *The regulation of emotion* (pp. 251-273). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers; US.
- Kitayama, S., Markus, H. R., y Kurokawa, M. (2000). Culture, emotion, and well-being: Good feelings in Japan and the United States. *Cognition & Emotion*, 14(1), 93-124.
- Kitayama, S., Markus, H. R., y Matsumoto, H. (1995). Culture, self, and emotion: A cultural perspective on "self-conscious" emotions. En *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*. New York: Guilford Press.
- Kitayama, S., Karasawa, M., y Mesquita, B. (2004). Collective and personal processes in regulating emotions: Emotion and self in Japan and the United States *The regulation of emotion* (pp. 251-273). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Publishers; US.
- Kitayama, S., y Markus, H. R. (2000). The pursuit of happiness and the realization of sympathy: Cultural patterns of self, social relations, and well-being. *Culture and subjective well-being*, 113-161.
- Kleinginna Jr, P. R., y Kleinginna, A. M. (1981). A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a consensual definition. *Motivation and emotion*, 5(4), 345-379.

- Kleinman, A. (January 01, 1977). Depression, somatization and the “new cross-cultural psychiatry”. *Social Science & Medicine* (1967), 11, 1, 3-9.
- Kleinman, A. (1988). *The Illness Narratives*. New York, Basic Books.
- Kling, A., y Steklis, H. D. (1976). A neural substrate for affiliative behavior in nonhuman primates. *Brain, Behavior and Evolution*, 13(2-3), 216-238.
- Kobayashi, S. (1974). 日本人と葬儀. *神学研究*, (22), 66-87.
- Kobayashi, Y. 小林由希子 y Chen S. 陳省仁. (2008). 出産に関わる里帰りと養育性形成. *北海道大学大学院教育学研究院紀要*, 106, 119-134. Recuperado de http://133.87.26.249/dspace/bitstream/2115/35078/1/106_p119-134.pdf
- Koizumi, F. (1994). *Nihon no oto. Sekai no nakano nihon ongaku*. Tokyo, Heibonsha Library.
- Kojima, N. 小島憲之, 直木孝次郎, 西宮一民, 蔵中進, y 毛利正守校注. (1994-1998). *Shinpen nihon koten bungaku zenshū: 1,2,3*. 新編 日本古典文学全集 日本書紀. Tokio: Shōgakukan.
- Kokubungaku* 「國文學」. (1997). 42(8). Tokio: Gakutōsha. 學燈社. Recuperado de <http://neige7.pro.tok2.com/hiho.html>
- Konner, M. (1982). *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit*. New York: Holt, Rhinehart & Winston.
- Kövecses, Z. (1990). *Emotion concepts*: Springer-Verlag.
- Kraepelin, E. (June 01, 2010). Paranoia (Verrücktheit) - 1904. *Revista Latinoamericana De Psicopatologia Fundamental*, 13, 2, 333-351.
- Krumhansl, C. L. (2002). Music: A link between cognition and emotion. *Current directions in psychological science*, 11(2), 45-50.
- Kyū Minpō* 旧民法 (*Antiguo Código Civil japonés*). (1898).
- Kurihara, H. 栗原弘. (2012). *Man'yō jidai kon'in no kenkyū*. 万葉時代婚姻の研究. Tokio: Tōsui Shobō.
- La Barre, W. (1947). *The cultural basis of emotions and gestures*. Ardent Media.
- Laboratorio de Ciencias del Afecto de UAM. Recuperado de <http://www.scientia-affectus.es/>
- Ladd, D. R. (1980). *The structure of intonational meaning: Evidence from English*. Indiana University Press.
- Lambie, J. A., y Marcel, A. J. (2002). Consciousness and the varieties of emotion experience: a theoretical framework. *Psychological review*, 109(2), 219.
- Lange, C. G. (1967). The mechanism of the Emotions: a Psychophysiological Study. En *The Emotions*. Dunlap, K. (ed.) Hafner: London. (Obra original publicada en 1885).
- Laughlin, C. D., y Throop, J. (1999). Emotion: A view from biogenetic structuralism. *Biocultural approaches to the emotions*, 10, 329-363.
- Lazarus, R. S., y Averill, J. R. (1972). Emotion and cognition: With special reference to anxiety. *Anxiety: Current trends in theory and research*, 2, 242-284.

- Lazarus, R.S., Coyne, J. C. y Folkman, S. (1982). Cognition, Emotion and Motivation: The Doctoring of Humpty-Dumpty. En R.W.I. Neufeld (ed.), *Psychological stress and Psychopathology*. New York: McGraw-Hill, pp.218-239
- Lazarus, R. S., y Lazarus, B. N. (2000). *Pasión y razón: la comprensión de nuestras emociones*.
- Leach, E. (1972). The influence of cultural context on non-verbal communication in man. *Non-verbal communication*, 315-349.
- LeDoux, J. E. (1994). Emotion, memory and the brain. *Scientific American*, 270(6), 50-57.
- LeDoux, J. E. (1995). En search of an emotional system in the brain: leaping from fear to emotion and consciousness. En Gazzaniga, M., (ed.) *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995. pp. 1049-1061.
- LeDoux, J. (2003). The emotional brain, fear, and the amygdala. *Cellular and molecular neurobiology*, 23(4-5), 727-738.
- Lee, E. A. (2012). Expressive suppression of negative emotion: A comparison of Asian American and European American norms for emotion regulation. *Dissertation Abstracts International: Section B: The Sciences and Engineering*, 73(2-B), 1313.
- Levenson, R. W. (1994). Human emotion: A functional view. *The nature of emotion: Fundamental questions*, 123-126.
- Levenson, R. W., Ekman, P., y Ricard, M. (2012). Meditation and the Startle Response: A Case Study. *Emotion*, 12(3). doi:10.1037/a0027472
- Levenson, R. W., Soto, J., y Pole, N. (2007). Emotion, biology, and culture *Handbook of cultural psychology* (pp. 780-796). New York, NY: Guilford Press; US.
- LeVine, R. A. (1974). *Culture and personality: Contemporary readings*. Chicago: Aldine.
- LeVine, R. A. (1982). *Culture, behavior, and personality: An introduction to the comparative study of psychosocial adaptation*. New York: Aldine Pub. Co.
- LeVine, R. A. (1990). Enculturation: A biosocial perspective on the development of self. En Cicchetti, D., y Beeghly, M. *The Self in transition: Infancy to childhood*. Chicago: University of Chicago Press. (pp. 99-117)
- Levy, R. I. (1973). *Tahitians: Mind and experience in the Society Islands*. University of Chicago Press.
- Levy, R. I. (1978). Tahitian gentleness and redundant controls. *Learning non-aggression: The experience of non-literate societies*, 222-235.
- Levy, R. I. (1984). "The Emotions in Comparative Perspective." En *Approaches to Emotion*, ed. Klaus R. Scherer and Paul Ekman, 397-412. Hillsdale, NJ
- Lisón Tolosana, C. (2003). *Antropología: horizontes emotivos*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

- López, S. R., Ramírez García, J. I., Ullman, J. B., Kopelowicz, A., Jenkins, J., Breitborde, N. J., y Placencia, P. (2009). Cultural variability in the manifestation of expressed emotion. *Family process*, 48(2), 179-194.
- Lorenz, K. (1971). *Evolución y modificación de la conducta*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Lorenz, K. (1976). *Biología del comportamiento: Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad* (Layhausen, P. trad.). México: Siglo XXI.
- Lorenz, K. (2005). *Sobre la Agresión: El pretendido mal*. (22a ed.). Madrid: Siglo xxi. (Obra original publicada en 1966).
- Lutz, C. (1980). *Emotion words and emotional development on Ifaluk Atoll*. Harvard University.
- Lutz, C. (1987). Goals, events, and understanding in Ifaluk emotion theory. *Cultural models in language and thought*, 290-312.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. University of Chicago Press.
- Lutz, C. A., y Abu-Lughod, L. (1990). Language and the politics of emotion (1990) *Language and the politics of emotion viii, 217 pp New York, NY, US; Paris, France: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme; US; France*.
- Lutz, C., y White, G. M. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology* Vol, 15, 405-436. doi:<http://dx.doi.org/10.1146/annurev.an.15.100186.002201>
- Lyon, M. L. (1999). Emotion and embodiment: The respiratory mediation of somatic and social processes. *Biocultural approaches to the emotions*, 182-212.
- Lyons, W. (1993). *Emoción*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- MacFarlane, B. (1973) *El mamífero dominante*. Alianza Editorial. Madrid.
- Mandler, G. (1984). *Mind and body: Psychology of emotion and stress*. WW Norton.
- Manning, A. (1985). *Introducción a la conducta animal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Markus, H. R., y Kitayama, S. (1994). The cultural shaping of emotion: A conceptual framework *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence* (pp. 339-351). Washington, DC: American Psychological Association; US.
- Marsella, A. (1976). Cross-cultural studies of depression: A review of the literature. In *Symposium on Cross-Cultural Aspects of Depression, International Association of Cross-Cultural Psychology, Tilburg, Netherlands*.
- Martin, M. (1990). "On induction of mood", *Clinical Psychology Review*, 10, pp. 669-697.
- Marutani, K. 丸谷憲二. (2010). *Bizen Saidaiji Eyô 備前西大寺会陽*. Recuperado de <http://b.saidaiji.org/wp-content/uploads/2010/04/100421shingi.pdf>.
- Matsumoto, D. R., y Kudô, T. (1996). *Nihonjin no kanjô sekai: Misuteriasu na bunka no nazo o toku*. Tokio: Seishin Shobô.

- Matsumoto, D., y Ekman, P. (1989). American-Japanese cultural differences in intensity ratings of facial expressions of emotion. *Motivation and Emotion*, 13(2), 143-157. Doi:<http://dx.doi.org/10.1007/BF00992959>
- Matsumoto, D., y Yoo, S. H. (2007). Methodological considerations in the study of emotion across cultures *Handbook of emotion elicitation and assessment* (pp. 332-348). New York, NY: Oxford University Press; US.
- McAndrew, F. T. (1986). A cross-cultural study of recognition thresholds for facial expressions of emotion. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 17(2), 211-224. doi:<http://dx.doi.org/10.1177/0022002186017002005>
- McClelland, D. C., y Friedman, G. A. (1952). A cross-cultural study of the relationship between child-training practices and achievement motivation appearing in folk tales. *Readings in social psychology*, 243-249.
- McDaniel, P. (2003). *Shrinking violets and Caspar Milquetoasts: Shyness, power, and intimacy in the United States, 1950-1995* (Vol. 40). NYU Press.
- McNeal, K. E. (1999). Affecting experience: toward a biocultural model of human emotion. *S*, 215-255.
- Mead, G. H. (1934). *Mind. Self and Society*, Chicago.
- Mead, M. (1975). Review of Darwin and facial expression. *Journal of Communication*, 25, 209-215.
- Mead, M. (1985). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Planeta-De Agostini. (Obra original publicada en 1928).
- Mesquita, B. (January 01, 2001). Emotions in collectivist and individualist contexts. *Journal of Personality and Social Psychology*, 80, 1, 68-74.
- Mesquita, B., y Leu, J. (2007). The cultural psychology of emotion *Handbook of cultural psychology* (pp. 734-759). New York, NY: Guilford Press; US.
- Miller, R. S. (2004). Emotion as Adaptive Interpersonal Communication: The Case of Embarrassment *The social life of emotions* (pp. 87-104). New York, NY: Cambridge University Press; US.
- Minetti, A. (2008). Sensivel: A study on social aesthetics, group creativity, and collective emotion. *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 68(9-A), 3927.
- Misaki, K. 三崎一夫. (1970) 正月行事における厄神鎮送について. 東北民俗 (5).
- Mitchell, T. (1994), *Flamenco Deep Song*, New Haven, Yale University Press.
- Miyamoto, T. 宮本常一. (2012). *Miyamoto tsuneichi nihon no nenju gyoji*. 日本の年中行事. Tamura, Z.(Ed.) Yasakashobo.
- Miyashita, M. 宮下美智子. (1965). "誕生祝覚書" 141-144. Recuperado de http://ir.lib.osaka-kyoiku.ac.jp/dspace/bitstream/123456789/13063/1/seibuk_13_141.pdf
- Miyata, N. 宮田登. (1996). *Estudios folklóricos de los ancianos y los niños*, 老人と子供の民俗学. Hakusuisha.
- Miyata, N. 宮田登. (2001). *近世のこども歳時記*, 岩波書店

- Miyata, N. 宮田登. (2002). *Estudios folklóricos de yôkai. 妖怪の民俗学*. Chikuma. 筑摩書房.
- Moliner, M. *Diccionario de uso del Español*. Tercera Edición (2007). Editorial Gredos.
- Monedero Gil, C. (1995). *Antropología y Psicología*. Madrid: Pirámide.
- Moore, S. F. (January 01, 2005). COMPARISONS: Possible and Impossible. *Annual Review of Anthropology*, 34, 1.
- Moors, A., y De Houwer, J. (2006). Automaticity: a theoretical and conceptual analysis. *Psychological bulletin*, 132(2), 297.
- Mori, A., y Tawara, M. (1999). *Man'yôshû*. Tokyo: Shinchosha.
- Moya Espí, C. (2000). Emociones y libertad. *Thémata*, 2000, num. 25, p. 67-79.
- Murdock, G. P. (1949). *Social structure*. New York: Macmillan.
- Mutobe, Y. 六人部是香. (1873). *Ubusunasha koden shô*. Kyôshi: Ishôdô.
- Myers, G. (1986). *William James: His Life and Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Nakabayashi, R. 中林律子. (2009). 問い返し疑問文に表れる「嫌」「驚き」の感情の知覚. *言葉と文化*, 165.
- Nakamura, A. (2010). *Baion*. Tokyo, Shunjyûsha.
- Nakayama, T. 中山太郎. (1928). *Historia civil japonesa* 『日本婚姻史』. 春陽堂.
- Negishi, K. 根岸謙之助. (1991). *医療民俗学論*. 雄山閣.
- Nesse, R. M. (1990). Evolutionary explanations of emotions. *Human Nature*, 1, 261–289.
- Nietzsche, F. (1988). *La genealogía de la moral* (Sánchez, P. A. trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1887).
- Niiya, Y., Ellsworth, P. C., y Yamaguchi, S. (2006). Amae in Japan and the United States: An exploration of a "culturally unique" emotion. *Emotion*, 6(2), 279-295. doi:http://dx.doi.org/10.1037/1528-3542.6.2.279
- Ninomiya, S. 二宮周平. (2009). エコノミスト・レポート 選択的夫婦別姓制度を認める意味とは何か. *エコノミスト*, 87(64), 82-84.
- Nisbet, R. (1971). Ethnocentrism and the comparative method. *Essays on modernization of underdeveloped societies*, 1, 95-114.
- Noriuchi, M. y Kikuchi, Y. (2013). “Yôikusha no ikujikôdô wo sasaeru shinkêkiban”, *Sêshin shinkêgaku zasshi*, 115(6), pp.630-634.
- Noya, J. (2004). “La imagen de España en Japón”, Real Instituto Elcano.
- Oatley, K., y Johnson-Laird, P. N. (1987). Towards a cognitive theory of emotions. *Cognition and emotion*, 1(1), 29-50.
- Ochs, E. (1986). 12. From feelings to grammar: a Samoan case study. *Language socialization across cultures*, (3), 251.

- Oka, Y. 岡ヤス子. (1977). 女子教育に関する一つの考察 (第五報): 中世初期における武家の女子教育. *広島文化女子短期大学紀要*, 10, 7-17.
- Okahara, M. 岡原正幸. (1997). 感情社会学の成立と展開. *感情の社会学——エモーション・コンシャスな時代* (pp. 1-42). 世界思想社,
- Ômoto, T. 大本 敬久. (1999). *Ehime no Denshō Bunka* 愛媛の伝承文化. <http://blog.goo.ne.jp/uchikonotemae/c/d90c2735dff78374e1c93eca750051f/4>
- Ômoto, T. 大本 敬久. (2005). *Minzoku no chie: Ehime yawatahama minzokushi*. Matsuyama: Sôfûsha Shuppan.
- Ômura, K. 大村 清. (1990). 里帰り分娩—社会的事項を中心に. *周産期医学*, 20, 503-508.
- Online Etymology Dictionary*. (2015). Recuperado de <http://www.etymonline.com/>
- Orikuchi, S. 折口 信夫. (1996). *Origuchi shinobu zenshū: 17*. Tokio: Chuûokôronsha.
- Osgood, C. E., May, W. H., y Miron, M. S. (1975). *Cross-cultural universals of affective meaning*. University of Illinois Press.
- Osgood, C. E., Suci, G., y Tannenbaum, P. (1957). *The measurement of meaning*. Urbana, IL: University of Illinois Press
- Ôshima, T. 大島建彦. (1959). “信仰と年中行事”. *Nihon minzokugaku taikai: 7*, 2. 日本民俗学大系. 7 Tokio: Heibonsha.
- Oxford English Dictionary*. (2015). Recuperado de <http://www.oed.com/>
- Palmer, G. B., Bennett, H., y Stacey, L. (1999). Bursting with grief, erupting with shame: A conceptual and grammatical analysis of emotion-tropes in Tagalog *Languages of sentiment: Cultural constructions of emotional substrates* (pp. 171-200). Amsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing Company; Netherlands.
- Palmero, F. (1996). Aproximación biológica al estudio de la emoción. *anales de psicología*, 12(1), 61-86.
- Palmero, F. (1997). Emoción. Breve reseña del papel de la cognición y el estado afectivo. *Revista Electrónica de motivación y Emoción REME*, 2(2-3).
- Parkinson, B., y Colman, A. M. (1995). *Emotion and motivation*. London [etc.: Longman.
- Pascal, B. (2003). *Discurso sobre las pasiones del amor* (Vol. 3). Editorial Renacimiento. (Obra original en 1652-1653)
- Peterson, G. (2006). Cultural theory and emotions. In *Handbook of the Sociology of Emotions* (pp. 114-134). Springer US.
- Pinker, S., y Bloom, P. (January 01, 1992). Natural language and natural selection. *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology and the Generation of Culture / Edited by Jerome H. Barkow, Leda Cosmides, John Tooby*.
- Platón. (1979). *La República* (Fujisawa, N. trad.). Tokio: Iwanami Shoten.
- Platón. (1989). *Symposium* (Bernardete, S. trad.). Chicago: The University of Chicago press.

- Plutchik, R. (1962). The emotions: facts, theory and a new model. NY: *Random House*.
- Plutchik, R. (1980). A general psychoevolutionary theory of emotion. *Theories of emotion, 1*.
- Plutchik, R. (1984). Emotions: A general psychoevolutionary theory. *Approaches to emotion, 1984*, 197-219.
- Plutchik, R. (1993). Emotions and their vicissitudes: Emotions and psychopathology. En M. Lewis y J. M. Haviland (Editors), *Handbook of emotions*. Pp. 53-65. NY: Guilford.
- Plutchik, R., y Kellerman, H. (Eds.). (1986). *Emotion: theory, research and experience* (Vol. 3). New York, NY: Academic press.
- RAE. (2012). *Diccionario de la Lengua Española* (Vigésima Segunda Edición). Recuperado de <http://lema.rae.es/drae/?val=>
- Rapaport, D. (1953). On the psycho-analytic theory of affects. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34, 177-198.
- Read, A. W. (Ed.). (1999). *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language-Encyclopedic Edition*. Trident.
- Reddy, W. M. (1997). Against constructionism: The historical ethnography of emotions. *Current Anthropology*, 38(3), 327-351. doi:<http://dx.doi.org/10.1086/204622>
- Reuter-Lorenz, P., y Davidson, R. J. (1981), "Differential contributions of the two cerebral hemispheres to the perception of happy and sad faces", *Neuropsychologia*, 19, pp. 609-613.
- Ridgeway, C. L. (2006). Expectation states theory and emotion. En J. E. Stets y J. H. Turner (Eds.), *Handbook of sociology of emotions* (pp. 347-367). New York: Springer Press.
- Rosaldo, M. Z. (1983). The shame of headhunters and the autonomy of self. *Ethos*, 11(3), 135-151.
- Rosenberg, M. (1990). Reflexivity and emotions. *Social Psychology Quarterly*, 3-12.
- Rusch, C. D. (2004). Cross-cultural variability of the semantic domain of emotion terms: An examination of English shame and embarrass with Japanese hazukashii. *Cross-Cultural Research: The Journal of Comparative Social Science*, 38(3), 236-248. doi:<http://dx.doi.org/10.1177/1069397104264274>
- Russell, J. A. (1991). In defense of a prototype approach to emotion concepts. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60, 37-47
- Russell, J. A. (2003). Core affect and the psychological construction of emotion. *Psychological review*, 110(1), 145.
- Russell, J. A., y Sato, K. (1995). Comparing emotion words between languages. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 26(4), 384-391.
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge. (Obra original publicada en 1951).
- Sakamoto, K. 坂本和靖 y Kitamura, Y. 北村行伸. (2006). 世代間関係から見た結婚行動 (No. 198). 一橋大学経済研究所, Discussion Paper Series.

- Sapir, E. (1991). *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. Madrid [etc.: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1921).
- Sartre, J. P. (1981). *Bosquejo de una teoría de las emociones* (Acheroff, M. trad.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1939).
- Schachter, S., y Singer, J. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychological review*, 69(5), 379.
- Scheff, T. J. (1988). Shame and conformity: The deference-emotion system. *American sociological review*, 395-406.
- Scherer, K. R. (1984). On the nature and function of emotion: A component process approach. En Klaus R. Scherer and Paul Ekman (Ed.), *Approaches to emotion* (pp. 293-317). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Scherer, K. R. (1988a). Criteria for emotion-antecedent appraisal: A review. En *Cognitive perspectives on emotion and motivation* (pp. 89-126). Springer Netherlands.
- Scherer, K. R. (1988b). *Facets of emotion: Recent research*. Hillsdale, N.J: L. Erlbaum Associates.
- Schlosberg, H. (1954). Three dimensions of emotion. *Psychological review*, 61(2), 81.
- Secretariado del Ministro de Salud y Trabajo, Departamento de Estadística e Información 厚生労働省大臣官房統計情報部. (2010). las estadísticas demográficas「人口動態統計」.
- Sekiguchi, Hiroko. 関口裕子. (1993). *Nihon kodai kon'inshi no kenkyū*. 『日本古代婚姻史の研究』. Tokyo.
- Séneca. (1963) *De ira*. Oxford: Loeb Classical Library, Oxford University Press.
- Seremataki, C. N. (1994). "The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity". En: *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*, Nueva York, Routledge, pp. 214-229.
- Shields, S. A., y Koster, B. A. (1989). Emotional stereotyping of parents in child rearing manuals, 1915-1980. *Social Psychology Quarterly*, 44-55.
- Shimane, K. 嶋根克己, y Tamagawa, T. 玉川貴子. (2011). 戦後日本における葬儀と葬祭業の展開. *専修人間科学論集(社会学篇)*, 1, 93-105.
- Shweder, R. A., y Haidt, J. (2008). "The Cultural Psychology of Emotions: Ancient and New". *Handbook of emotions* (3^{ra} ed.). 379-414.
- Smith, A. (1969). *The theory of moral sentiments (Dōtoku jōsōron)*. (Yonebayashi, T. trad.). Tokio: Miraisha. (Obra original publicada en 1759).
- Sogon, S., e Izard, C. E. (1985). Ability of recognize emotion in normal and mentally retarded Japanese children. *Japanese Psychological Research*, 27(3), 125-132.
- Solomon, R. C. (2010). The Philosophy of Emotions. En Lewis, M., Haviland-Jones, J. M., y Barrett, L. F. (Eds.). (2010). *Handbook of emotions*. Guilford Press. 3-16.

- Spinoza, B. (1980). *Ética* (Hatanaka, N. trad.). Tokio: Iwanami Shoten. (Obra original en 1677).
- Stets, J. E., y Turner, J. H. (2008). The sociology of emotions. *Handbook of emotions*, 32-46.
- Stuss, D. T., y Benson, D. F. (1983). Emotional concomitants of psychosurgery. *Advances in neuropsychology and behavioral neurology*, 1, 111-140.
- Summers-Effler, E. (2004). A theory of the self, emotion, and culture. *Advances in Group Processes*, 21, 273-308.
- Summers-Effler, E. (2006). Ritual theory. En *Handbook of the sociology of emotions* (pp. 135-154). Springer US.
- Suzuki, M.鈴木 三重吉. (1955). *Kojiki Monogatari 古事記物語*. Kadokawa Bunko 角川文庫.
- Swann, W. B., y Read, S. J. (1981). Self-verification processes: How we sustain our self-conceptions. *Journal of Experimental Social Psychology*, 17(4), 351-372.
- Swiss National Center of Competence in Research "Affective Sciences – Emotions in Individual Behaviour and Social Processes" (NCCR Affective Sciences). Recuperado de <http://www.affective-sciences.org/>
- Sze, J. A., Gyurak, A., Yuan, J. W., y Levenson, R. W. (2010). Coherence between emotional experience and physiology: does body awareness training have an impact?. *Emotion*, 10(6), 803.
- Takakuwa, E. 高桑枝実子. (2003). Muerte y banka . 死と挽歌:『万葉集』挽歌表現の考察 . Recuperado de <http://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/dspace/bitstream/2261/20470/1/da002004.pdf>
- Takamura, Itsue. 高群逸枝. (1963). *Nihon kon'inshi. 日本婚姻史*. Tokio: Shibundô.
- Takashima, M. (2000). *Nihonjin no kanjō*. Perikansha.
- Takeda, M. (1988). 「用語解説」En Nihon Âto Sentâ (ed.), *Bukkyô Gyôji Saijiki nigatsu setsubun 仏教行事歳時記二月節分*. Dai ichi houki 第一法規.
- Tanaka, S. 田中宣一. (1998). 厄神の祭祀と正月行事 (成城学園創立 80 周年記念特集号). *成城文藝*, (161), 49-63.
- Thoits, P. A. (1990). Emotional deviance: Research agendas. *Research agendas in the sociology of emotions*, 180, 203.
- Tinbergen, N. (1951). *The study of instinct*. London.
- Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(4), 410-433.
- Tinbergen, N. (1985). Guerra y paz en los animales y en el hombre. *Hombre y animal, estudios sobre el comportamiento*, Madrid, Ediciones Orbis.
- Tomás, A., Ramírez, S. M., Soria, C., Colunga, C. A., Barbado, V. F., y Pérez, M. F. (2013). *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Tooby, J., y Cosmides, L. (1990). On the universality of human nature and the uniqueness of the individual: The role of genetics and adaptation. *Journal of personality*, 58(1), 17-67.
- Tooby, J., y Cosmides, L. (2008). The evolutionary psychology of the emotions and their relationship to internal regulatory variables.
- Tracy, J. L., y Robins, R. W. (2007). Self-conscious emotions: Where self and emotion meet *The self* (pp. 187-209). New York, NY: Psychology Press; US.
- Tsunoda, T. (1990). *Nô no hakken - Nô no naka no shôuchû*. Tokyo, Taishûkan shoten.
- Turner, J. H. (Ed.). (2006). *Handbook of sociological theory*. Springer Science & Business Media.
- Tuske, J. (2011). "The Concept of Emotion in Classical Indian Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/concept-emotion-india/>
- Tylor, E. B. (1889). On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 245-272.
- Ursin, H. (1979). Aggression and the brain: reflex chains or network?. *Behavioral and Brain Sciences*, 2(02), 227-227.
- Van Gennep, A. (2013). *Los ritos de paso* (3a ed.). Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1908).
- Virchow, F. (2007). Performance, emotion, and ideology: On the creation of "collectives of emotion" and worldview in the contemporary German far right. *Journal of Contemporary Ethnography*, 36(2), 147-164.
- Waddington, C. H. (1968). Towards a theoretical biology. *Nature*, 218, 525-527.
- Washabaugh, W. (2005). *Flamenco: Pasión, política y cultura popular*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Watanabe, S. 渡辺照宏. (1971). *死後の世界* (Vol. 351). 岩波書店.
- White, D. (2012). The affect-emotion gap: Soft power, nation branding, and cultural administration in Japan. *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 72(11-A), 4207.
- Whiting, J. W. (1954). The cross-cultural method. *Handbook of social psychology*, 1, 523-531.
- Whiting, J. W., y Child, I. L. (1953). Child training and personality: a cross-cultural study.
- Whorf, B. L., y Carroll, J. B. (1971). *Lenguaje, pensamiento y realidad: Selección de escritos*. Barcelona: Barral Editores. (Obra original publicada en 1956).
- Wierzbicka, A. (1986). Human emotions: Universal or culture-specific? *American Anthropologist*, 88(3), 584-594. doi: <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1986.88.3.02a00030>
- Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across languages and cultures: Diversity and universals*. Cambridge University Press.

- Wilce, J. M. (2009). *Language and emotion* (No. 25). Cambridge University Press.
- Wilson, E. O. (1980). *Sobre la naturaleza humana*. México: Fondo de cultura económica de España. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/viewFile/95133/144172>
- Winch, P. (1958). *The idea of social sciences*. London, Routledge and Kegan Paul, Limited.
- Wisdom Library* (Recuperado de <http://www.wisdomlib.org/>)
- Wu, G. S. (2008). A corpus-based synchronic comparison and diachronic interpretation of lexicalized emotion metaphors in English and Chinese. *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 68(10-A), 4280.
- Yamada, M. 山田昌弘. (1999). *パラサイト・シングルの時代. Parasaito shinguru no jidai*. Tokio: Chikuma Shobô.
- Yanagita, K. 柳田国男. (1993). 『明治大正史 世相篇』*Meiji Taishô shi: Sesô hen*. Tokio: Kôdansha. (Obra original publicada en 1931).
- Yanagita, K. 柳田国男. (1934). *民間伝承論*. 共立社.
- Yap, P. M. (1965). Koro—a culture-bound depersonalization syndrome. *The British Journal of Psychiatry*, 111(470), 43-50.
- Yap, P. M. (1967). Classification of the culture-bound reactive syndromes. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 1(4), 172-179.
- Yuasa, J. (1999). *Jinsê no nakaba. Ongaku no hirakareta chihê he*. Keio University Press.
- Zajonc, R. B. (1980). Feeling and thinking: Preferences need no inferences. *American psychologist*, 35(2), 151.
- Zarowsky, C. (2000). Trauma stories: Violence, emotion and politics in Somali Ethiopia. *Transcultural Psychiatry*, 37(3), 383-402. doi:<http://dx.doi.org/10.1177/136346150003700306>