

JAPÓN Y LA ANTROPOLOGÍA DE IDA Y VUELTA  
*JAPAN AND THE ANTHROPOLOGY OF DEPARTURE AND RETURN*

Francisco Javier Tablero Vallas  
Universidad de Aichi

*Resumen*

Este texto tiene como propósito realizar una reflexión personal y autobiográfica sobre “el regreso” después de quince años de estancia en Japón. El objetivo es hacer consciente y explícita la interconexión entre la experiencia “de ida” y la “de vuelta” en el proceso de investigación antropológica. En particular, intenta mostrar cómo los esfuerzos por asumir lo diferente (*alteridad*) —es decir, cambiar la propia perspectiva por la del “otro”—, pueden conllevar la disolución del “yo” identitario —expresado en la discapacidad para volver a lo “propio” (y la disfunción social para actuar en la cultura de origen). Basado en la propia experiencia, y a través de la descripción del retorno desde Japón (auto-etnografía del retorno) se abordan los desafíos que para el autor tuvo la inserción, no solo en el terreno profesional sino también en el contexto general de la vida cotidiana. Si el recorrido de “ida” lleva consigo la experiencia de la *alteridad* (*going native*), el “regreso” abre la pu-

*Abstract*

This article is a personal and autobiographical reflection on “returning” after a fifteen-year stay in Japan. The goal is to make conscious and explicit the interconnection between “going” and “coming” in the process of anthropological research. In particular, it attempts to show how efforts to assume alterity —that is, to adopt the perspective of the Other— can lead to a dissolution of self-identity that finds expression in an inability to return to and function socially in one’s culture of origin as the same person who left it. Through an autoethnography of the author’s return to Spain from Japan, this article explores challenges both of a professional nature and also in the broader context of everyday life. If departure involves the experience of Otherness (“going native”), return opens the door to an anthropology *chez nous* in which the

erta a una antropología *chez nous*, en la que el “yo” es re-descubierto a través de dificultades semejantes a las del camino “de ida”.

*Palabras clave:* Alteridad, Japón, choque cultural inverso, etnografía, autobiografía

“self” is rediscovered through difficulties similar to those entailed in departure.

*Keywords:* alterity, Japan, reverse culture shock, ethnography, autobiography

El regreso del trabajo de campo es a menudo asumido inconscientemente como algo lógico que sucede inevitablemente. Si la separación de la ida se planea explícita y escrupulosamente, la incorporación de la vuelta es pocas veces programada y/o revelada. Generalmente el investigador “regresa” como un suceso culturalmente irrelevante que no necesita más atención. Contraria a la “salida” —en la que deliberadamente *alteramos* nuestro yo identitario para adaptarnos mejor a la cultura de destino—, la vuelta no supone un juicio sobre los ajustes o modificaciones necesarias. Sin embargo la experiencia del retorno entraña un *viaje* tan *extraordinario* y *exótico* como el de la ida. El “regreso” — como trataremos de especificar en este relato— inaugura una nueva exploración personal, íntima y reflexiva: el descubrimiento de un yo *alterado* reconocido en la incompetencia cotidiana para volver a lo “propio”.

### *Japón: camino de ida*

Bien es sabido que la experiencia etnográfica nos coloca bajo un estrés considerable. En entornos distintos, los supuestos sobre los que se cimentan nuestras rutinas, parecen no funcionar. En el caso de turistas, ejecutivos, o personas con alta movilidad, la brevedad de la estancia y la virtualidad del contacto hacen que el choque cultural no suela experimentarse. Sin embargo, cuando parte importante de nuestras necesidades básicas tienen que ser resueltas a través de códigos culturales distintos —es decir, cuando los asumidos de la cultura estudiada compiten con los valores de origen—, el investigador de campo puede experimentar *alteraciones* psicológicas muy cercanas a las sufridas por muchos inmigrantes.<sup>1</sup>

En la década de 1980, el comentario sobre la *frialidad* de los japoneses era una queja generalizada entre la colonia española en Tokio. “...no se tocan, ...enseguida se asustan,

---

1. En Bhugra y Ayonrinde (2004: 13-17) se destacan los factores que pueden afectar a la salud mental especialmente en casos de migración.

no hablan si no te conocen... ¿son tan pudorosos!” —tenía apuntado en mis notas. En las recepciones de la embajada las ironías sobre *sus* carencias, o la falta de alguno de *nuestros* recursos era un discurso habitual. Las ideas y comportamientos que nos habían dado seguridad hasta ahora no los encontrábamos ya en Japón, y muchos de nosotros advertíamos cómo nuestras expectativas se transgredían diariamente. Aunque, como aprendiz de antropología, intentaba recordar que el viaje etnográfico —a diferencia de otras formas de desplazamiento—, era básicamente un reto voluntario y premeditado de exponerse a esos desafíos culturales, no conseguí evitar las sensaciones de frustración, pérdida o expropiación descritas en Oberg (1960).

Ni el conocimiento previo del idioma,<sup>2</sup> ni la formación académica<sup>3</sup> sirvieron para pronosticar o prevenir los choques que asaltarían la vida diaria en Japón. Tampoco el *cinturón negro* de karate y las positivas vinculaciones con residentes japoneses en Madrid proporcionaron demasiada ayuda.

A pesar de los años de estudio, no pude sospechar la cantidad de anglicismos necesarios para mantener una sencilla conversación. Palabras como *wāpuro*, *jīpan*, *pasokon*, *famikon*, *sararīman*, *gādoman* o *shāpupen*<sup>4</sup>, eran usadas cotidianamente y transliteradas a través del silabario *katakana* en la escritura. En su mayoría, muchos de estos préstamos eran recreaciones o *refritos* que sonaban refinados a los oídos de muchos japoneses. Incluso algunos topónimos locales habían sido substituidos por apodos occidentales supuestamente más elegantes.<sup>5</sup> El número de préstamos e imitaciones era tan abrumador que algunos estudiantes norteamericanos bromeaban entre sí señalando que para hablar japonés sólo tenían que “niponizar” su inglés, es decir “pronunciarlo a la japonesa”.

En España no di suficiente importancia al silabario *katakana* pues supuse que sólo iba a usarlo para transcribir nombres o autores extranjeros. Sin embargo, en el aula de japonés de la Fundación Japón en Tokio, los profesores notaban mi enfado cada vez que

---

2. En Madrid (en la Escuela Oficial de Idiomas) tuve la fortuna de estudiar bajo la tutela del profesor Ramiro Planas. Gracias a su extraordinaria erudición pude adentrarme en muchos aspectos sociales de Japón y conocer a personas —misioneros católicos— que conocían de primera mano la sociedad japonesa.

3. Mi tesis de licenciatura versó sobre Japón: Tablero, F. J. (1985) “El contenido mágico-religioso de las tradiciones guerreras de Japón” *Memoria de licenciatura*, dirigida por el Dr. José Luis García García, Madrid: Facultad Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid.

4. *Wāpuro* (de “word” y de “processor”), *jīpan* (de “jeans” y de “pants”), *pasokon* (de “personal” y de “computer”), *famikon* (de “family” y de “computer”), *sararīman* (de “salary” y de “man”), *gadoman* (de “guard” y de “man”), *shāpu-pen* (de “sharp” y de “pen”). Se trata del fenómeno lingüístico conocido como *wasei-eigo* o pseudo inglés: palabras inventadas sobre la base del inglés.

5. Por ejemplo, *Nihon Arupusu* o cordillera de los “Alpes japoneses” en Honshu.

tenía que practicar estas expresiones manieristas. Muchas veces –para salvar la vergüenza ajena–, las retraducía *aposta* a un japonés nativo (supuestamente “auténtico”), pues –como subrayaba en mi diario– se suponía que había venido a Japón para comunicar en japonés, no en “un enojoso inglés *pidgin*”.

Otro de los choques inaugurales fue descubrir mi sordera fonética, especialmente en la distinción de vocales largas y cortas. Nadie parecía entenderme cuando tenía que referirme a una mujer adulta (*obasan*) o a una señora de edad más avanzada (*obāsan*). Tan solo tenía que alargar o acortar la vocal –me decían– pero nunca acertaba a saber cuántas décimas de segundo consistía la prolongación. Muchos sonidos –como los fonemas /zu/ y /tsu/– perfectamente contrastables para un nativo, permanecieron indiferenciados en mis oídos durante años; por lo que, separar “cerebro (*zunō*)” de “cuerno (*tsuno*)” requirió infinitas recitaciones en privado. Si por un lado muchos japoneses se admiraban de que yo pudiera distinguir entre /l/ y /r/ (“light” y “right”), o entre /j/ y /f/ (“juego” o “fuego”), era sin embargo curioseado con sorna al confundir “*shushi*” (propósito, objetivo) con “*sushi*” (pescado crudo con arroz).

También y debido a la gran cantidad de palabras homófonas, pocas veces logré entender cuándo se aludía por ejemplo al verano, a un florero, a una fruta o a una ostra. Las cuatro palabras se pronunciaban “*kaki*” (acústicamente homogéneas) por lo que su significado no podía identificarse de otra forma que acudiendo a su grafía.

Pero aquí era donde se escondía la mayor dificultad: el sistema escrito. Cientos de caracteres *kanji* –más los silabarios *hiragana* y *katakana*– debían ser recordados. Si el alfabeto latino no superaba el aprendizaje de 30 letras, para poder leer algo en japonés era necesaria la memorización de un mínimo de 1.000 caracteres. Así, mientras que un niño en España no necesita superar la edad preescolar para empezar a leer, los escolares japoneses con 12 años todavía mantenían muchas dificultades.

El proceso de aprendizaje era lento, pues, no sólo debía acumular en la memoria la imagen gráfica, sino también la suma de pinceladas que cada uno de los caracteres encerraba. Un ideograma podía contener 5, 6 o hasta 17 trazos y de no recordar su *orden* temporal, el *kanji* me salía al final estropeado, deforme o falto de la estética adecuada para facilitar su lectura. Sabía que muchos japoneses dudaban y se equivocaban al escribirlos, pero este reconocimiento no me excusaba de sentir fastidio por la cantidad de horas que invertía en recordarlos. ¿No podían haberlos simplificado más como ocurrió en China; o cambiarlos por alfabetos más manejables como lo hizo Corea o Vietnam? –me preguntaba mientras ensayaba bostezando día tras día. Si los 80 primeros los aprendí bajo la perspectiva *culturalista*, acentuando su singularidad y estética, a partir de la centena ese flirteo esencialista se convirtió en un “dispositivo de control disciplinario” a la *Foucault*.

Muchos alumnos extranjeros terminaron abandonando su estudio, no sólo por el tedio y sacrificio que exigía sino además porque —como solían comentar— “no matter how much you want to get it, you’ll always be considered a *gaijin*”.<sup>6</sup> Dicho de otra forma, muchos renunciaban a su aprendizaje debido al papel social o estereotipo étnico asignado al *extranjero* (*gaijin*) en Japón. En los años ochenta todavía se aceptaba que los extranjeros de aspecto más occidental o *gaijin*, eran incapaces de comprender los misterios de una cultura que —en ese periodo— se tenía como esotérica e impenetrable. Debido a su fenotipo se consideraba extraño dirigirse a ellos en japonés. Todavía hoy (2014) a pesar de la presencia de extranjeros en los medios de comunicación, el uso del inglés —antes que el japonés— sigue siendo habitual como lengua vehicular; siendo muchos los que, por esta razón, continúan ampliando sus contactos a través de japoneses bilingües.

Mi auto-percepción como *gaijin* —lingüísticamente incompetente y racialmente exótico—, fue cuajando poco a poco. Cuando alguien se dirigía a mí en inglés intentaba no defraudarle y fingía entenderlo. Así, el conocimiento de este idioma avanzó mucho más deprisa que la comprensión del japonés. Incluso en la *heya* (casa-escuela de sumo) donde realizaba el trabajo de campo, terminé enseñando inglés a algunos niños de la familia del maestro. El estereotipo en el que se me envolvía no suponía una repugnancia agresiva; y en la medida en que fui tolerándolo, mi pertenencia a la *heya* fue gradualmente consentida. Dudo de si con otro color de piel o aspecto físico la admisión hubiera sido la misma.<sup>7</sup>

Factores adicionales como la estrechez económica podrían haber contribuido a aumentar la frustración. Afortunadamente aunque salí de España sin ningún “colchón” financiero, —sólo con tres cartas de recomendación—, una vez admitido en el Departamento de Antropología de la Universidad de Tokio, puede obtener subvenciones desde varias instituciones japonesas.<sup>8</sup> Estas ayudas junto a trabajos extra como narrador, profesor o modelo hicieron la estancia más complaciente.

Además, es preciso señalar que la mayoría de las sorpresas no supusieron cambios radicales en el estilo de vida. No me encontraba subsistiendo en la pintoresca choza de una aldea sin corriente eléctrica, recolectando o ayudando en el sacrificio de animales.

---

6. *Gaijin* es la abreviación de *gaikokujin*, apelativo utilizado por la mayoría de los japoneses para referirse al extranjero de aspecto más caucásico.

7. Para un análisis sobre los problemas de salud mental en los extranjeros residentes en Japón véase Otsuka (2008), Ikeguchi (2007) y Murphy-Shigematsu (2002). Para una descripción de algunas dificultades que afectan a las mujeres extranjeras residentes en Japón véase Fujimoto (2003).

8. Incluyendo la Fundación Yoneyama, Lions Club, El Rotary Club de Tokio, Mitsubishi Shōji, la Asociación Shibusawa para la Promoción de la Etnología y la propia Universidad de Tokio.

La complejidad social, política y económica de Japón no se diferenciaba mucho del perfil postindustrial de la sociedad española; y la composición temporal y espacial de mis rutinas y territorios no variaron mucho respecto a la cotidianidad vivida en Madrid: misma jornada horaria, misma ropa y vestido, mismo almanaque, misma televisión y transportes, mismas aulas y bibliotecas, mismos supermercados y “no lugares” de anonimato.<sup>9</sup> El “extremo oriente” exotizado parecía existir solo en los restos fósiles de la publicidad de El Corte Inglés.

Más que colisiones antitéticas o irreconciliables, muchos de los choques fueron en realidad “maneras diferentes” de entender las mismas cosas: guardar el paraguas en una bolsa de plástico cada vez que entraba en un comercio para no ensuciar y molestar así a otros clientes; acostumbrarme a sentir el agua tibia que fluía de los inodoros “*washlet*” después de la evacuación; lavarme las manos como un acto simbólico y ritual hacia los demás en los urinarios públicos, reformular mi concepto de “servicio” dependiente-cliente con claves diferentes al trato horizontal; cancelar los titubeos sobre si cruzar o no cruzar en semáforos en rojo especialmente si se encontraban niños a mi alrededor; separar minuciosamente la basura; desplazarse más en bicicleta; o descalzarse al entrar en casa. Es decir, las mismas rutinas experimentadas de formas diferentes.

### *Aprendiz reflexivo de mi propia cultura*

“La cultura es lo que nos hace extraños cuando estamos lejos de casa” escribió Bock en 1970.<sup>10</sup> Este matiz da cuenta de cómo la exposición a entornos diferentes convierte nuestra cultura en algo visible. La socialización ha camuflado nuestras costumbres, gustos y preferencias en una ceguera etnocéntrica que nos lleva a asumir –como Ortega y Gasset solía decir– que “nuestra provincia es el mundo y nuestro pueblo una galaxia”.<sup>11</sup> Sin embargo, una de las consecuencias que trae el trabajo de campo es la ruptura con estos axiomas incuestionables y el cuestionamiento de su elaboración. Nuestra cultura no se objeta hasta que el contraste la visibiliza, la hace *densa* y opaca. Por ello, el *choque cultural* puede ser utilizado como una guía, no solo para explorar la cultura ajena –como etnógrafos–, sino para reconocer –como antropólogos– la artificialidad de la propia.

9. Véase Augé M. (1992) *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Le Seuil.

10. “Culture, in its broadest sense, is what makes you a stranger when you are away from home [...]” (Bock 1970: ix).

11. Frase que escuché por primera vez en una conferencia pronunciada por Julián Marías en Tokio sobre la distinción entre *provincial* y *provinciano* (“Antropología metafísica” Universidad Sophia, 1986).

La intención de comprender *al otro exótico*, de hacer verdad la idealizada esquizofrenia cultural del *going native*, trae un efecto no esperado: el encuentro con nuestro origen, la revelación de nuestra *intimidad* cultural.

En mi estancia en Japón el *shock* comparativo se fue convirtiendo en una exploración introspectiva: la sorpresa de mí mismo. Desde octubre de 1985, más que profesionalizar la extrañeza (el “extraño profesional” de Agar 1980), empecé a “bisoñizar” la normalidad con que muchos hábitos se habían coagulado. En Tokio redescubrí el barrio madrileño donde mis ideas fueron concebidas y este giro supuso una meditación sobre la influencia que estos automatismos tendrían en la recogida de datos. Sirvan algunos episodios más o menos representativos en este adiestramiento reflexivo.

La conducta en las casas-escuelas *heya* de sumo está regulada por el máximo responsable social y legal de sus miembros: el *oyakata* o maestro. Siempre que no pernoctaba en la *heya* o tenía que abandonarla por algún motivo era necesario advertir ritualmente al *oyakata* de mi ausencia. Para ello tenía que subir al segundo piso donde se alojaba la familia, arrodillarme en el quicio de la puerta sin pasar y –estuviera o no presente en ese momento el maestro– inclinarme con las dos manos en el suelo exclamando en voz alta: “¡jotsukare-sama deshita!” (saludo de gratitud). En ocasiones percibía un lejano “¡haaai!” (“¡vale –te he oído!”) como respuesta, pero lo más normal era no escuchar nada. Esta costumbre –aceptada sin reparos entre los luchadores *rikishi* de la *heya*– era interpretada en mi caso como una práctica *autoritaria* impropia de una sociedad supuestamente democrática. Para un estudiante que vivió el legado de las barricadas universitarias, ritos como éste resonaban en mi interior como militaristas, despóticos y totalitarios. El eco iracundo en mis *notas de campo* daba cuenta de mis reticencias a subir a la habitación del *oyakata*.

En la universidad donde estudiaba solía visitar a varios profesores en sus despachos. Uno de ellos tenía la costumbre de *no mirarme* mientras conversábamos. Mantenía siempre una postura diagonal y sus ojos parpadeaban mientras se perdían en el techo. En aquellos primeros meses no podía dar crédito a que alguien hablase de esa forma. Jamás lo había experimentado antes. Reflexionando, traté de invertir la pregunta: ¿por qué *yo* necesitaba que cruzáramos las miradas?, ¿no había ya –el profesor– reconocido mi presencia?, ¿no me había invitado a sentarme?, ¿era *yo* el que precisaba avizorar para comunicar como lo haría en España? El tiempo me enseñó que esta conducta no era tan inusual, y que lo que sí era *extraño* era mi actitud para que así se comportase.

De igual forma descubrí lo extravagantes que resultaban mis rutinas cosméticas. El uso de aromas, colonias o fragancias no solía ser habitual en Japón especialmente entre los hombres; por lo que, cuando algún perfume era advertido en zonas concurridas –

como el vagón del metro o un ascensor—, la gente mostraba perplejidad a través del uso de miradas periféricas o incluso el alejamiento disimulado. Ser vigilado de reojo y señalado en silencio hizo cuestionarme la naturalidad con la que hasta entonces había aceptado el uso de desodorantes y lociones *aftershave* como un axioma de higiene personal.

La revelación de mis costumbres se producía a cada instante. En otra ocasión, después de la sesión matinal de *keiko* (entrenamiento), entré en una pastelería cercana. Había llegado a la *beya* sin desayunar y quería comprar algo para alegrar mi estómago. Me puse a la cola sosteniendo en la bandeja un hojaldre de manzana. Al llegar mi turno intenté abonarle la cantidad a la cajera. Sin embargo, para mi sorpresa, ella se negó a aceptar el dinero al no encontrar el producto. Tuve que explicarle con rubor —y ante la conmoción de los clientes que esperaban— que el dulce estaba ya digiriéndose (como la hilera tardaba en avanzar, decidí “comerme el pastel antes de pagarlo”). El sonrojo al salir de la tienda me hizo reconocer el peso de muchas prácticas que aunque desviadas, serían comparativamente escusadas en muchos comercios españoles.

Buscar las papeleras públicas en las calles de Tokio cada vez que necesitaba deshacerme de algún desperdicio fue otra fuente de conflicto. Por más que mirase a mi alrededor jamás las encontraba. El malhumor se apoderaba al preguntarme ¿por qué no las veía? ¿quién las había quitado? ¿qué hacía... abandonaba el clínex en el suelo? Siguiendo las indicaciones de algunos compañeros tuve que ir resignándome a guardar cualquier basura en la manga de la camisa. Algo tan habitual como el uso de papeleras en las calles europeas ahora resultaba una experiencia *extraordinaria* que cuestionaba prácticas nunca antes puestas en duda.

Servirme “a mí mismo” había sido aceptado sin cuestionamientos hasta que, en las tabernas *izakaya* de Tokio, tuve que dirigir la atención primero al contenido de las copas de los presentes. La incomodidad de tener que llenar el vaso de la persona más cercana antes de consumir mi propia bebida no hacía otra cosa que revelarme la forma en que hasta entonces había socializado en los bares madrileños. De igual forma “esperar” a ser servido —como regla ideal— me proporcionó claves para entender cómo se habían estructurado mis hábitos de consumo.

Nunca antes había puesto en duda la forma de andar, las expresiones faciales y otros signos no verbales hasta que reconocí lo “extraños” que resultaban para muchos japoneses.<sup>12</sup> Por ejemplo, cuando me entrevistaron en un programa de televisión sobre mi trabajo de campo, me vi representado como un *gaijin* genuino —a pesar de no desearlo.

---

12. Siguiendo la insinuación en el título del manual de Paul Bohannon (1991) *We, the Alien: An Introduction to Cultural Anthropology*, Prospect Heights: Waveland Press.



Un conocido me enseñó la grabación, y no pude más que confirmar sus comentarios: mientras escuchaba las preguntas del presentador aparecí sentado con las *piernas cruzadas* sin percibir la tosquedad que esto suponía sólo permitida a “*gaijines*” como yo.

En muchas conversaciones advertía mis reparos a pronunciar palabras como *kagón*, *chocho*, *chochín*, *jodái*, *moco-moco*, *chichi* o *jodo-jodo*<sup>13</sup>, pues sus resonancias me traían significados en castellano que no es necesario explicar. La carga moral y escatológica asociada a estos sonidos estaban impidiendo su uso con otra semántica en japonés.

La limitación de este texto impide extenderme en más relatos. Detallarlos no intentaría otra cosa que mostrar cómo la exposición a contextos ajenos revela nuestra propia identidad. Ahora en Japón, el tono de mi voz, la distancia física que mantenía al hablar o los colores que usaba en la ropa me “delataban”. Invisibles en España, mis hábitos y costumbres eran ahora manifiestos y palpables. Y es precisamente porque no se llevaban tan bien como yo quisiera con el entorno que advertía su opacidad y densidad. El choque cultural en Japón fue un medio privilegiado para empezar a pensar cómo la filiación se había fabricado, *obligándome* a ser un aprendiz reflexivo de mi propia cultura.

### *De vuelta a casa*

Aunque la conciencia de uno mismo aumenta, en general, las capas culturales que se acumulan en el trabajo de campo *a largo plazo* suelen ignorarse. Como la primera socialización, la aculturación del etnógrafo –interiorización de los hábitos y rutinas del *otro* investigado– es un fenómeno sutil que avanza lenta y prácticamente inadvertido. Sólo hasta que no se regresa, uno no percibe cuán *deculturado* o alejado se encuentra de su entorno natal. El tiempo transcurrido y la intensidad de la inmersión sólo se revelan al toparse con las mismas dificultades que las encontradas al inicio del trabajo de campo.

Cuando me trasladé a España, el espejismo de *volver* al confort del *hogar*, a la vida sin desafíos culturales, a la poltrona de la propia lengua, no coincidió con todas las incomodidades encontradas. La vuelta a lo *auténtico* como antípoda del disfraz artificial abrigado tanto tiempo en Japón, no tuvo en cuenta todo el guardarropa que me estaba esperando. Después de quince años de ausencia, la vuelta a esa *holgura* imaginada demandó *ajustes* que implicaron estrecheces difíciles de adivinar. Las respuestas aprendidas en Japón sobre cómo escuchar, hablar o relacionarse ya no servían, y la predicción del

---

13. *Kagon* “exageración”, *chōchō* “mariposa” (también “alcalde”), *chōchin* “linterna (farol) tradicional”, *hōdai* “sin límites” o *moko-moko* “onomatopeya de algo acolchonado”, *chichi* “padre”, *hodo-hodo* “moderación”, *hodō* “acera”.

comportamiento de las personas divergía de mis pronósticos. La utopía del regreso se convirtió en una repatriación *ficticia* o *virtual* cuya agenda incluía reconciliarse con ideas y prácticas que parecían haberse disuelto.

Una de las mayores dificultades fue la readaptación a la cultura del tacto. No recordaba que, aparte de los miembros familiares, también estaba *obligado* a besar a mujeres desconocidas en presentaciones casuales. Me desconcertaba la frecuencia con que se utilizaban los labios en saludos y despedidas. Hacía tiempo que no recibía abrazos, apretones, palmadas en el hombro o en la espalda. En mi vida en Japón todas las relaciones sociales y familiares se sucedieron sin apenas roces físicos, y pocas personas usaron el contacto corporal para mostrarme su afecto. Sin embargo, ahora el acercamiento formaba parte de la vida social y en múltiples ocasiones descubría cómo era palpado o cómo se esperaba a que sincrónicamente me decidiera a besar. Pocas veces acerté a encontrar el *timing* y la duración aceptada, corriéndose la voz sobre “lo *frío* y *pudoroso*” que me había vuelto.

Es bien sabido que el uso continuado de una nueva lengua puede traer consigo el deterioro o la relativa pérdida de habilidad en la propia. Esta mengua ya la había advertido al llamar por teléfono desde Japón a mis amigos y familiares: aunque todo parecía estar en la punta de la lengua, al final las palabras se esfumaban y no conseguía expresarme como quería. Además, al desconocer los *hits* televisivos, chascarrillos mediáticos o sucesos más populares, me veía incapaz de entender los chistes, las comparaciones irónicas y, en definitiva, la plena participación en muchas conversaciones informales.<sup>14</sup>

Había momentos en los que el japonés inevitablemente se escapaba. Al sentarme, el “*yoissho!*” y el “*yokkorasho!*”<sup>15</sup> venía a mi boca sin pensarlo. Muchas personas me preguntaban por qué asentía con un “*so, so*” en vez de con un “exacto” o “es cierto”. Y, en las consultas médicas, el dentista se sorprendía cuando el “*jitai!*” salía antes que el “*jay!*” *de toda la vida*, como reacción ante el dolor.

En los ocho años de estancia en Granada, y debido a la incompatibilidad *percibida* con el entorno, tuve que cambiar tres veces de domicilio. Los saludos y conversaciones en voz alta, el ocio nocturno, los ruidos de motocicletas, los arrastres de sillas, tacones y sonidos domésticos, fueron los principales detonadores en la decisión del traslado. La

14. Al contrario, noté cuánto echaba de menos programas japoneses de televisión como *Nyūsu Sutēshon*, presentado por Kume Hiroshi, o *Dōbā kaikyō Ōdan-bu*, en el que participaba Uchhan nanchan de Urinari.

15. “*Yoissho*”, “*yokkorasho*”, “*yokoissho*” y también “*dokkoissho*” son interjecciones usadas inconscientemente en japonés para expresar cierto esfuerzo (por ejemplo al sentarse—especialmente en el tatami—o al recoger algo pesado desde el suelo). Podría ser traducida en castellano como “*juff!*” o *¡ah!* aunque éstas, en contraste, podrían denotar algo más de fastidio, sofoco o repugnancia.

percepción del sonido como “ruido”, debido a las disonancias en la memoria etnosonora personal, hicieron que la vida diaria fuera considerada una frustración continua. Tampoco la visita de cortesía (*bikkoshi-aisatsu*) después de la mudanza parecía entenderse, dada la cara de sospecha de los vecinos cuando me veían aparecer con un pequeño regalo. Aunque sabía de la ausencia de esta costumbre en España, aceptaba sin reflexión que –como en Japón– este ritual serviría como excusa para fomentar la interacción vecinal.

Los sonidos en el interior de los transportes y lugares colectivos fueron los que más tiempo tardaron en procesarse –si alguna vez lo hicieron. Estos significantes venían acompañados por un conjunto de significados (supuestos sobre horarios, estilos comunicativos y concepciones de lo público) cuyo enlace se había diluido. Escondidas detrás de ellos se encontraban ideas que no se correspondían con las rutinas acústicas vividas día a día en Japón. El malestar no era algo que estaba en los decibelios mismos, sino en la incongruencia de éstos con los contenidos socioculturales traídos desde Japón (Tablero 2007a).

No saber *interpretar* estas cadencias puede provocar además rechazo social a través del uso de etiquetas como *aguafiestas*, *cenizo* o *insolidario*. Y cuando nuestra autoestima se basa en la retroalimentación que recibimos del entorno, los sentimientos de discapacidad e incompetencia pueden restringir las conductas exploratorias y alentar el retraimiento.

No obstante, el *choque cultural* propicia la oportunidad de legitimar un espacio de análisis en la investigación antropológica.<sup>16</sup> Fue en España donde –como revulsivo contra el victimismo– empecé a indagar activamente temas interculturales comparativos como las percepciones del sonido como ruido (Tablero 2007a), la diferencia en el uso de los espacios públicos (Tablero 2010), la utilización de las onomatopeyas (Tablero 2007b) y las fórmulas de comunicación no verbal (Tablero 2004).

### *Choque cultural inverso*

La experiencia del retorno lleva consigo dificultades que no se incluyen en ningún manual de antropología. Volver “a casa” después de un largo periodo de residencia comporta a veces colisiones traumáticas difíciles de presagiar. Los sonidos, la cortesía vecinal o la extrañeza del tacto, son sólo ejemplos fugaces para empezar a narrar la pérdida de familiaridad con lo cotidiano. Aunque existen programas de readaptación

---

16. Mari Luz Esteban (2004) sugiere la idea de que la heurística antropológica pudiera tener en el *resentimiento* y en las experiencias de dolor un buen punto de partida (Esteban 2004: 9, 17).

en algunas universidades norteamericanas, la mayoría de los antropólogos que retornan son abandonados a su suerte en el desamparo de su *propia* cultura.

Muchos *re-encuentros* fueron en realidad *des-encuentros* pues supusieron sensaciones de pérdida, rechazo e indignación semejantes a los primeros *choques culturales* en Japón. Cosas habituales que hasta entonces no me había cuestionado resultaban ahora *extraordinarias* y excepcionales.

En el plano culinario, por ejemplo, el cielo se caía a mi alrededor cuando escuchaba: “¡Ponme una sin!”, “¡una clara con limón!”, “¡un tubo!” sin entender en realidad lo que se estaba sirviendo. Tampoco distinguía bien la “jarra” del “tercio”, y mucho menos la diferencia entre una “mediana”, un “zurito” y una “mini”. Con el café necesité también cierto reciclaje léxico para volver a confirmar el sentido que tenía un “cortado”, un “corto de café”, un “largo en vaso” o uno “de máquina”. Otras nomenclaturas como la “ración” y la “media generosa” exigieron pruebas ensayo-error, rubor-embarazo, para calibrar su auténtico significado. Siguiendo a Barley, “ser español” me resultaba tan ficticio como “ser japonés”.<sup>17</sup>

Algunas prácticas las llegué a juzgar incluso como amenazadoras o moralmente desviadas. Un ejemplo de esta indignación fue el contenido sexual en los medios de comunicación y la cotidianidad comparativa con que el erotismo se recreaba en las zonas públicas. Si la publicidad con sexo en Japón me pareció más subliminal, tenue y reservada a ciertos espacios, en España la encontré explícita, carnosa e imperativa. El tener que observar en las calles gran cantidad de anuncios comerciales con poses provocativas me hacía sentir incómodo, juzgándolos muchas veces como agravios contra el decoro, una especie de “pánico moral” utilizando la acepción de Cohen (1972).

En el camino habitual a la Universidad de Granada, grandes anuncios de lencería femenina, con insinuaciones –según mi *alterada* percepción– *cuasipornográficas*, se desplegaban en paradas de autobús frente a colegios abarrotados de niños. Nunca en la televisión japonesa vi publicidad de preservativos. Sin embargo en España tenía que ver este tipo de mensajes en familia con una vergüenza inconfesable. Y no sólo los *condones* profilácticos, sino productos aparentemente sin relación inmediata con el sexo eran erotizados en los minutos después de un telediario. Desodorantes, perfumes, pintalabios, joyas, marcas de coche, pantalones vaqueros e incluso bebidas y helados, todos pasaban por la piedra sicalíptica. Las vallas y paneles publicitarios en cualquier carretera se habían convertido en lugares donde esta publicidad era presentada sin reparos. “El sexo es vida”, “¿te gusta practicar sexo?”, “¿sabías que practicar sexo es sano y saludable?”, eran

17. “‘Ser inglés’ le parece a uno igual de ficticio que ‘ser dowayo’” (Barley 2004: 231).

reclamos escuchados a diario en la radio —en franjas normales de audiencia—, para vender productos que aumentaban el “deseo sexual”, solucionaban “problemas de eyaculación precoz” o “disfunción eréctil”.

A pesar de los estereotipos —precisamente rumiados desde una perspectiva occidental— los matices eróticos y su utilización en la publicidad no los encontré tan explícitos y abiertos en Japón. En su mayoría se acordaban con respecto al “*ba*” o lugar donde se exhibían.<sup>18</sup> En España, por contraste, el sexo lúdico y *recreativo* parecía celebrarse públicamente como parte del *progreso* hacia una sociedad laica, tolerante y opuesta a los rancios prejuicios catolicistas del pasado.

Otra fuente de consternación fue la “suciedad” *percibida* en las calles. A pesar de la inversión en servicios de limpieza, papeleras, contenedores y dispensadores gratuitos de bolsas para excrementos, los espacios públicos parecían necesitar un constante mantenimiento. En Japón, la figura del *barrendero* no formaba parte del paisaje urbano, pues el mantenimiento y cuidado de las calles se confiaba a la responsabilidad individual privada, al voluntariado y a las asociaciones de vecinos (Tablero 2010). El uso de la moralidad y la mirada pública lograba éxitos no percibidos comparativamente en España.

Hasta aquí, debido a las estrechas lindes del texto, he tratado de reducir el número y grosor de las descripciones. Otras rutinas relacionadas con las colas, las propinas, el vandalismo, las posturas corporales o la indumentaria podrían ser también mencionadas. Enfatizar sin embargo estos reveses no pretendería otra cosa que expresar cómo el choque cultural *inverso* revela la cotidianidad *incorporada* en la *otra* cultura.

Al avanzar el tiempo sin regresar a la hamaca cultural fantaseada la confusión puede acabar instalándose de forma patológica. Muchos retornados buscan consuelo en familiares y antiguos amigos, a pesar de que éstos —al no haber experimentado la *otra* cultura— se ven imposibilitados de percibir la etiología cultural del problema. Y si el desorden continúa, el investigador aculturado probablemente no pueda lograr una transición exitosa a su *propia* cultura. En los casos más severos es posible que la sucesión de contradicciones conduzca a una nostalgia mórbida, o dicho de otro modo, a una *deculturación* militante expresada en la idealización de la *otra* cultura y al sueño de *volver* a lo auténtico.

Mi ejemplo en modo alguno es único. Muchos *zainichi* (o residentes extranjeros en Japón) han expresado semejantes dilemas a su regreso. En la novela *Sayonara Barcelona* de Joaquim Pijoan (2007) se narran experiencias parecidas a través de la experiencia del

---

18. *Ba* (“ubicación o localización social”) es un concepto clásico usado por la antropóloga Chie Nakane en el análisis de la sociedad japonesa, para destacar la importancia otorgada al espacio donde una actividad se sitúa. Véase Nakane 1970: 1-8.

autor ocurrida en su repatriación. Existe un libro de viñetas escrito por Bill Mutranowski (2003) en el que el autor –utilizando escenas humorísticas– enumera las *alteraciones* que los extranjeros suelen experimentar después de una larga estancia en Japón.

Reproduzco por último un texto de Donald Richie –japonólogo norteamericano y experto en cine– donde se narra el impacto que le produjo la vuelta a Nueva York después de 22 años de ausencia (1946-1968):

Life in New York terrified me so. I had not been used to it [...] I had changed and things had changed to the extent that it wasn't anything I know about anymore. I was an absolute alien in my own culture. I didn't know how to make the city work. I didn't know how to do anything. I wanted to run back here, to a country I knew better than my own, as it turned out [...] Japan become much more easily understandable to me than America (Donald Richie, citado en Krisher 1998, p.11).

### *Despedida*

Si la cultura es lo que nos hace *extraños* cuando estamos lejos de casa (Bock 1970: ix), más raros nos hace sentir cuando tras una larga ausencia regresamos a ella. A través de la experiencia personal he intentado señalar la importancia del *choque cultural* y el *choque cultural inverso*, no sólo como elementos importantes en la purga contra el etnocentrismo, sino también como desafíos a las identidades sinonímicas y coincidentes. Aunque el análisis no es exhaustivo –pues se basa únicamente en las rutinas cambiantes y subjetivas del autor–, he destacado algunas ideas que vuelvo a subrayar; entre ellas que, el esfuerzo por asumir lo diferente (*alteridad*) –es decir, cambiar la propia perspectiva por la del “otro”–, puede conllevar la disolución del “yo” identitario expresada en la incapacidad percibida para volver a lo “propio”. También he querido acentuar los vínculos interactivos entre el camino “de ida” y el “de vuelta” en el trabajo de campo. Si la “ida” entraña por un lado acercarse al *otro*, también presupone el descubrimiento reflexivo del yo. Y, si el “regreso” implica el rescate del yo cultural olvidado, igualmente supone la conciencia del yo *alterado*.

*Bibliografía*

- AGAR, M. (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, New York: Academic Press.
- BARLEY, N. (2004) *El antropólogo inocente*, Barcelona: Anagrama.
- BHUGRA D. y AYONRINDE, O. (2004) “Depression in Migrants and Ethnic Minorities”, *Advances in Psychiatric Treatment* 10 (1), pp. 13-17.
- BOCK, P.K. (1970) “Foreword: on ‘Culture Shock’”, en Bock, P.K. (ed) *Culture Shock: A Reader in Modern Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf, pp. ix-xii.
- COHEN, S. (1972) *Folk Devils and Moral Panics*, London: MacGibbon and Kee.
- ESTEBAN, M. L. (2004) “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”, *Papeles del CEIC* 12, [en línea], <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf>, consulta 15/07/2006.
- FUJIMOTO H. (2003) “Problems Faced by Foreign Women Living in Japan -Indicated in the Telephone Counseling”, *Asian Women's Fund* 03-4, [en línea], <http://www.awf.or.jp/pdf/0135.pdf>, consulta 15/10/2012.
- IKEGUCHI, C. (2007) “Intercultural Adjustment - Reconsidering the Issues: The Case of Foreigners in Japan”, *Intercultural Communication Studies* 16 (3), pp. 99-109.
- KRISHER, B. (1998) *Japan as we Lived it*, Tokio: Yohan Publications.
- MURPHY-SHIGEMATSU, S. (2002) “Psychological Struggles of Korean International Students in Japan”, *International Education Journal* 3 (5), pp. 75-84.
- MUTRANOWSKI, B. (2003) *You Know You've Been in Japan too Long...*, Tokio: Tuttle Publishing.
- OBERG, K. (1960) “Culture Shock: Adjustment to New Cultural Environments”, *Practical Anthropology* 7, pp. 177-182.
- OTSUKA, K. (2008) “Mental Health Problems in Japanese Brazilians in Japan from the Viewpoint of ‘Transnational Migrant Community’ in a Post- Modern World”, *World Cultural Psychiatry Research Review* 3(4), pp. 198-203.
- PIJOAN, J. (2007) *Sayonara Barcelona*. Barcelona: Proa.
- SMALLEY, W. (1963) “Cultural Shock, Language Shock, and the Shock of Self-discovery”, *Practical Anthropology* 10 (2), pp. 49-56.
- TABLERO VALLAS, F.J. (2004) “Gesto y Ritual: Kinésica en la comunicación japonesa”, en Luque Durán, J. de D., (ed) *Lenguas y culturas de Oriente*, Granada: Granada Lingvística, pp. 159-181.
- TABLERO VALLAS, F.J. (2007a) “*Dislocación* en la percepción del sonido como ruido: Audición participante entre desplazados españoles en Japón y desplazados japo-

neses en España”, en San Ginés Aguilar, P. (ed) *La investigación sobre Asia Pacífico en España. Granada 2006*. Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico 1. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 851-882.

TABLERO VALLAS, F.J. (2007b) “*Giseigo*: representación acústica y mediación cultural en la lengua japonesa” en Luque Durán, J. de D. y Pamies, A. (eds) *Interculturalidad y lenguaje (Tomo I: El significado como corolario cultural)*, Granada: Granada Lingvistica, pp. 319-328.

TABLERO VALLAS, F.J. (2010) “Calle política y calle moral: Espacios públicos en Japón y España”, en San Ginés Aguilar, P. (ed) *Cruce de miradas, relaciones e Intercambios*, Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico 3. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 63-78.