

INTER ASIA PAPERS

ISSN 2013-1747

nº 80 / 2024

JAPÓN Y OKINAWA: GRIETAS EN LA COMUNIDAD IMAGINADA

Celia Sales Valdés

Universidad Autónoma de Barcelona

Centro de Estudios e Investigación sobre Asia Oriental

Grupo de Investigación Inter Asia

Universitat Autònoma de Barcelona

INTER ASIA PAPERS

© **Inter Asia Papers** es una publicación conjunta del Centro de Estudios e Investigación sobre Asia Oriental y el Grupo de Investigación Inter Asia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Contacto editorial

Centro de Estudios e Investigación sobre Asia Oriental
Grupo de Investigación Inter Asia

Edifici E1

Universitat Autònoma de Barcelona

08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) Barcelona

España

Tel: + 34 - 93 581 2111

Fax: + 34 - 93 581 3266

E-mail: gr.interasia@uab.cat

Página web: <http://www.uab.cat/grup-recerca/interasia>

© Grupo de Investigación Inter Asia

Edita

Centro de Estudios e Investigación sobre Asia Oriental

Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) Barcelona 2008

Universitat Autònoma de Barcelona

ISSN 2013-1739 (versión impresa)

Depósito Legal: B-50443-2008 (versión impresa)

ISSN 2013-1747 (versión en línea)

Depósito Legal: B-50442-2008 (versión en línea)

Diseño: Xesco Ortega

Japón y Okinawa: grietas en la comunidad imaginada

Celia Sales Valdés

Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo desvelar, a través del repaso de una amplia y variada literatura, cómo los habitantes del archipiélago de Okinawa se han configurado como Otro dentro de Japón, así como establecer cuáles son los factores históricos, culturales, económicos y geoestratégicos que han confluído en la definición de esa relación de alteridad y en qué medida los movimientos sociales de reivindicación de la propia identidad, del patrimonio cultural y medioambiental okinawenses tienen como vector director la resistencia a los poderes imperiales.

Palabras clave

Okinawa, identidad, orientalismo, comunidades imaginadas, resistencia

Abstract

This article's goal is to find out, through a review of a wide and varied literature, how the inhabitants of the Okinawa archipelago have constituted the Other within Japan, as well as establishing which are the historical, cultural, economic and geostrategic factors that have converged in the definition of this relation of alterity and to what extent do social movements which vindicate Okinawan identity and its cultural and environmental heritage have resistance to imperial powers as their direction vector.

Keywords

Okinawa, Identity, Orientalism, Imagined Communities, Resistance

JAPÓN Y OKINAWA: GRIETAS EN LA COMUNIDAD IMAGINADA

Celia Sales Valdés

Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción

Cercano a Filipinas y frente a las costas de Taiwán, China oriental y el sur de la Península de Corea, el territorio de Okinawa¹ siempre ha sido un punto de interés por su posición geoestratégica, que no sólo le permite controlar las principales rutas marítimas comerciales, sino que la convierte en el “puente entre el Lejano Oriente y el Sudeste Asiático” (Gil, 2016: 6). La prefectura de Okinawa, situada en la región de Kyūshū, se compone de 160 islas y representa el 0,6% de la extensión del territorio japonés, aunque Japón no anexionó sus islas hasta mediados del siglo XIX.

¹ *Nota previa.* En el artículo utilizamos casi indistintamente “islas Ryūkyū” y “Okinawa”, conscientes de que la actual prefectura de Okinawa sólo cubre una parte del conjunto de archipiélagos que forman las Ryūkyū. El motivo por el que hemos tomado esta opción es doble: a) porque la mayor parte de la población que compone las Ryūkyū (alrededor de un millón y medio de personas) se concentra en las islas de Okinawa (cerca del millón cuatrocientos mil), sobre todo en la propia isla de Okinawa (más de un millón doscientas mil); b) para mantener la referencia histórica a un reino que en otro tiempo fue independiente y sería colonizado sucesivamente por chinos y japoneses, un hecho que para los propósitos de nuestro artículo merece recordarse. Asimismo, advertimos que en ocasiones contraponemos Okinawa-Ryūkyū al archipiélago central de Japón (donde encontramos la sede del gobierno japonés) por razones que en el artículo se hacen evidentes de inmediato.

La prefectura ha sido en varias ocasiones foco de atención mediática por las protestas de la población local en contra de las bases militares que EE. UU. alberga en el archipiélago desde el período de ocupación del país nipón (1945-1952). De las 90 instalaciones militares norteamericanas que hay en Japón, un 75% se concentran en la prefectura de Okinawa. Las bases ocupan un 10,4% de la prefectura y el 18,8% de su homónima isla principal, lo que ha provocado no sólo su degradación medioambiental sino también el creciente malestar entre su población, un malestar que no ha sido contrarrestado por una disposición del gobierno japonés a atender las demandas de la ciudadanía.

Numerosos estudios se han ocupado de tratar en profundidad el análisis geopolítico sobre la importancia de Okinawa en los acuerdos de seguridad entre EE. UU. y Japón, así como el espíritu de resistencia de su población. El presente artículo busca aproximarse a la cuestión de Okinawa desde una perspectiva antropológica, con el análisis de la relación de alteridad que se ha establecido entre el archipiélago okinawense y Japón (y EE. UU.), para averiguar de qué manera dicha relación ha contribuido a la recuperación y/o construcción de la identidad okinawense, una identidad que mantiene a Okinawa y a sus habitantes en los márgenes de la sociedad japonesa.

Comunidades y geografías imaginadas

Orientalismo (Said, 1978) y *Comunidades imaginadas* (Anderson, 1983) son dos obras complementarias porque en cierta medida una empieza donde acaba la otra, aunque la primera se remonte más atrás en el tiempo que la segunda. Si en *Orientalismo* Edward Said se centra en la construcción de un Otro, Oriente, Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* hace lo propio en relación con uno mismo, es decir, con el Nosotros, la nación. Esta construcción es histórica y en ambos

casos las imágenes están subordinadas a la preservación de las esencias del Otro y del Nosotros.

Las imágenes del Nosotros y de los Otros se vertebran en torno al supuesto de la *continuidad*. Tanto *Orientalismo* como *Comunidades imaginadas* nos muestran la construcción (imaginativa) del “Otro” (el oriental) y del “sí mismo” (los compatriotas) como si esa construcción no hubiera tenido lugar históricamente, sino como si ambos polos, Oriente y la nación, siempre hubieran estado ahí. Existe un matiz importante: la continuidad que advierte Said (2002: 19-20) en las obras orientalistas parece estar presidida por el deseo de dominar:

“Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de lo Otro. (...) Por otra parte, la creciente expansión política y económica de Estados Unidos en Oriente Próximo ha influido decisivamente en nuestro conocimiento de esta región.”

Para Anderson, en cambio, la continuidad temporal de las patrias no deja de ser un producto de la imaginación moderna que revisa o inventa el pasado en un mundo cambiante para generar cohesión social por la vía de la “igualación” de los individuos alrededor de una identidad común delimitada por los límites espaciales de la nación. Anderson (2006: 23) concibe la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. La nación se imagina *limitada* porque tiene inevitablemente fronteras; *soberana*, porque quiere ser libre y constituirse en Estado; finalmente, se imagina como una *comunidad* porque, a pesar de las desigualdades, divisiones y los conflictos internos que la atraviesan, hay un sentimiento de fraternidad que ha hecho que “tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas” (*ibid.*: 25).

La nación legitima el nacionalismo, un movimiento político que Anderson aborda como un producto o creación cultural que surge tras el derrumbe del reino dinástico y de la vertebración de las comunidades desde la religión –de ahí su proximidad con el discurso religioso– y con la nueva percepción del tiempo.

El nacionalismo y sus símbolos son los que permiten imaginar las comunidades y que surja la imagen de una “comunidad” que vincula a unos compatriotas con otros aun cuando nunca lleguen a conocerse (*ibid.*: 23), haciéndose sentir un “compañerismo profundo” que se sobrepone a “la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso” (*ibid.*: 25). Esto no quiere decir que Anderson se limite a señalar la parte negativa del nacionalismo, también reconoce que éste se encuentra en la base de numerosos movimientos de liberación. Para Said, en consonancia con Anderson, las comunidades son los lugares en los que se negocian las identidades políticas y culturales, “donde se desarrollan medios para transformar la sociedad y las estructuras de poder” (Ashcroft y Ahluwalia, 2000: 37).

Anderson (2006: 81) discutía el etnocentrismo del concepto de nación argumentando que el proceso imaginativo nacional de Occidente había sido diferente del que había tenido lugar en las colonias, donde “fueron precisamente las comunidades *criollas* las que concibieron en época tan temprana la idea de su nacionalidad, *mucho antes que la mayor parte de Europa*”. Una de las razones principales de este hecho tiene que ver más con las dificultades de los criollos para ascender fuera del marco de “la capital de la unidad administrativa imperial en la que se encontraban” (*ibid.*: 91) que con el supuesto descubrimiento de una nación que siempre habría estado allí.

En buena medida, esta tesis de Anderson proporcionaba la otra cara de la misma moneda (la construcción de identidades en un juego de espejos) que la que hemos visto en Said. *Orientalismo*

comenzaba poniendo el acento en el discurso colonial, un discurso que

“oscurece los objetivos materiales y políticos que subyacen en la colonización, y que destaca la profunda ambivalencia de ese discurso, así como el modo en el que tal discurso representa a colonizadores y colonizados.” (Ashcroft y Ahluwalia, 2000: 36)

Frente a la cosificación y homogeneización de este discurso, Said defiende un Oriente heterogéneo que se aleja de la representación orientalista y por eso critica la categoría del Otro y apuesta por un “diálogo cultural no jerárquico” (Zapata, 2008: 70-72). A la pregunta que le formulara el filósofo Richard Kearney sobre si creía posible que en algún momento Occidente superara la oposición entre “ellos” y “nosotros”, Said respondió:

“Creo que el gran problema es toda la cuestión de la identidad nacional o de lo que yo llamaría la *política identitaria*: la idea de que todo lo que haces tiene que quedar legitimado o pasar por el filtro de tu identidad nacional, que en muchos casos es una completa ficción, como todos sabemos. Me refiero a una identidad que diga que todos los árabes son homogéneamente el mismo y que esté contra todos los occidentales, que también son lo mismo. Hay muchos occidentales y muchos árabes. Creo que el papel principal del intelectual en este punto es liquidar estas grandes identidades nacionales, culturales y transculturales.” (Viswanathan, 2012: 399)

Los libros y los textos en general alimentan estos discursos porque crean “no sólo un conocimiento, sino también la realidad que parece[n] describir” (Said, 2002: 137). Esto es lo que Said identifica en *Orientalismo* como “actitud textual” y hay dos situaciones que la favorecen: por un lado, la primera toma de contacto con lo desconocido y, por otro, cuando

reconocemos lo que dice el libro en la realidad (*ibid.*: 135-136). En este segundo caso, el autor y su obra adquieren credibilidad y se produce lo que el teórico denomina “dialéctica de reforzamiento”, es decir, que la realidad descrita por el autor se acaba imponiendo, es asumida por los lectores y reproducida y propagada por otros autores (*ibid.*: 137). Esto fue lo que sucedió con la imagen de Oriente y los orientales.

La obra de Said tiene un trasfondo humanista, puesto que considera que la “vida real de los individuos”, en especial los que han sido víctimas de la colonización, no puede ser borrada. Ahora bien, es muy consciente de la facilidad con que estas vidas pasan a engrosar el catálogo de los olvidos a que la historia de los vencedores las someten. Del mismo modo, Anderson pone el énfasis en que no sólo la “memoria” (construida) sostiene a las naciones, sino también el “olvido” de todo aquello que desentona en los relatos sobre sí mismas. Este juego de distorsión de los datos históricos está en la base de los discursos identitarios. Todos poseen un bajo nivel especulativo, pero sí comparten un alto grado de emotividad más propio de las obras literarias.

Esta circunstancia es muy reveladora para ambos autores porque aproxima los discursos nacionalista e identitario al ámbito del mito o, en todo caso, al de las complejas elaboraciones mitopoyéticas antiguas tanto como a las creaciones literarias del romanticismo europeo. Se trata de discursos sumamente eficaces por su capacidad de crear imágenes ampliamente compartidas e impulsar una acción colectiva contra el enemigo salvaje o contra el enemigo de la patria. En este contexto, tal como señala Craig Calhoun (2016: 14), las novelas y los periódicos fueron potentes creadores de imaginarios nacionales, cultivando “una manera de imaginar que, a su vez, apoyaba la integración del yo y la nación”.

Said, por su parte, consciente del carácter político de la cultura –y en concreto de la novela como “producto cultural de la

sociedad burguesa” (Ashcroft y Ahluwalia, 2000: 127)– y de cómo ésta servía para representar geografías en el imaginario imperial, en *Cultura e imperialismo* propone la “lectura de contrapunto”, la que se produce desde el punto de vista del colonizado para desvelar “la realidad geográfica del imperialismo, así como sus profundos efectos materiales en gran parte del planeta” (*ibid.*: 129-132). Con lo cual volvía a dejar al descubierto la voluntad de dominación cultural: “el imperialismo y la cultura asociada a él afirman tanto la primacía de la geografía como una ideología acerca del control territorial” (*ibid.*).

La construcción del “Nosotros” y del “Otro” en Japón: el discurso del *nihonjinron*

Por Asia entendemos un espacio geográfico en el que conviven “asiáticos”, pero, tal como lo indica Sakai (2000: 790-791), no fue hasta bien entrado el siglo XIX cuando se aplicó este calificativo a los sujetos que vivían en dicho espacio, de modo que las denominaciones “Asia” y “asiáticos” se constituyeron, sintomáticamente, desde fuera. Asia, en definitiva, se presenta como un constructo ajeno a la misma Asia/Oriente y necesario para conservar la (imaginaria) unidad (identidad) nacional de Europa/Occidente: “the historical colonization of Asia by the West is not something accidental to the essence of Asia; it is essential to the possibility called Asia” (*ibid.*: 791).

El sinólogo Takeuchi Yoshimi (1910-1977) creía que la única manera en la que Asia podía alcanzar la modernidad era resistiendo o “negating both the West outside and its own past inside” (*ibid.*: 793). El teórico Maruyama Masao (1914-1996), por su parte, consideraba que China había alcanzado la modernidad auténtica resistiendo a la supremacía de Occidente mientras que Japón había aceptado la superioridad de Occidente y reproducido su modelo imperialista (*ibid.*).

Ciertamente, en la representación de Japón en el imaginario europeo del Otro/Oriente encontramos una contradictoriedad. Blai Guarné (2010: 311) emplea la expresión “oxymoronic narrative” para referirse a la construcción de la imagen de Japón como “simultaneously symmetrical and inverse to the West”. Para hablar de la configuración de esta narrativa cabe remontarse al siglo XIV, con las historias de Marco Polo, y a los siglos XVI-XVII, con los textos de los jesuitas enviados a Japón con la misión civilizadora de Europa (*ibid.*). Estos escritos sentaron un precedente en la construcción de la imagen de Japón con esta eterna ambivalencia. Una imagen que cambió radicalmente cuando el shōgun Tokugawa Iemitsu (1604-1651) promulgó en 1641 la política del *sakoku* (cierre del país), expulsando a todos los europeos del país, con la sola excepción de los comerciantes holandeses, y prohibiendo la entrada o salida de extranjeros bajo pena de muerte (*ibid.*: 319).

La clausura de Japón duró casi dos siglos y se utilizó como herramienta para perfilar y alimentar la concepción de que el país tenía “una identidad particular, única, impenetrable” (Lozano, 2011: 34-35). Japón mantuvo sus puertas cerradas hasta 1853, cuando EE. UU. forzó al país nipón a abrirse al comercio exterior con la amenaza de la flota de barcos comandados por el comodoro Matthew Perry. Este momento puede considerarse un punto de inflexión en la toma de conciencia por parte de Japón del poder que ostentaba Occidente, una hegemonía que, en lo sucesivo, lo convirtió en el “Otro” por antonomasia (Befu, 2018: 50)

De la comparación de Japón/Oriente con su Otro/Occidente más significativo surgió el discurso del *nihonjinron*, un relato que resignifica “the Orientalist discourse, articulating an essential commentary on Japan that reproduces as much as contests Western hegemony in the world” (Guarné, 2010: 327) y que permite entender Japón a ojos extranjeros en una especie de *autorientalismo* (*ibid.*: 325). Por eso Befu Harumi (2018:

50) advierte que el *nihonjinron* no constituye “una explicación objetiva de quiénes son los japoneses, sino un relato de cómo Japón contrasta con Occidente”.

Imaginando una nación: el nihonjinron o el discurso de la japonesidad frente al “Otro”

El denominado *nihonjinron* (traducible por “japonesidad”) constituye un campo al que se aplican bien los esquemas interpretativos de Said y Anderson. Como el orientalismo, es también un *corpus* de textos elaborados en épocas distintas – desde Kitabatake Chikafusa (1293-1354) hasta Mishima (1925-1970), pasando por los eruditos de Kokugaku (ss. XVII en adelante)– que comparten una obsesión por la esencia de lo japonés. En períodos de nacionalismo exacerbado estos escritos pueden ser instrumentalizados con vistas a generar una imagen performativa en un público especialmente preparado por unas élites interesadas en ensalzar esta esencia. La imagen resultante señala por contraste lo que “no” es japonés: “Nosotros” frente a los “Otros”.

En la representación de esta imagen, como sugiere Befu (2018: 39), “los nombres *nihonjinron* (teorías sobre los japoneses)”, “*nihonbunkaron* (teoría sobre la cultura japonesa)”, “*nihonron* (teoría sobre Japón)” se perciben como el ejercicio intelectual mediante el cual los japoneses afirman su carácter nacional. En el *nihonjinron* encontramos un ejemplo de lo que se conoce como la “invención de la tradición”, tal como la entiende Anderson. En este caso concreto, lo que se inventa es una relación de continuidad entre discursos producidos en distintas épocas y en diferentes contextos socioculturales y también un nexo entre lo supuestamente esencial de cada uno de estos textos: la identidad japonesa.

Para Befu (2018: 46), el *nihonjinron* se presenta como un género de consumo popular que puede encontrarse en toda

clase de soportes de gran difusión, tanto formales, como revistas científicas, e informales, como la radio o la televisión. Como indica Yoshino Kosaku (2018: 95-96), la globalización ha generado nuevas inquietudes y necesidades en el ámbito de la comunicación intercultural y han surgido profesionales en este campo, tales como los intérpretes o los consultores interculturales, que buscan favorecer el intercambio sociocultural y facilitar el consumo de discursos como el *nihonjinron*.

El objetivo de la mayoría de los intelectuales de pensamiento *nihonjinron* pasa por proporcionar a estos profesionales las herramientas necesarias para la comprensión de las diferencias culturales mientras que, para el propio *nihonjinron*, las diferencias culturales del Otro son axiomáticas y no se exploran. El *nihonjinron* se centra en la “especificidad” japonesa que, se asume, debe ser explicada tanto a los propios japoneses como a quienes no son “nativos” de la *nihonbunka*, la cultura japonesa. Al contrario de lo que sucede con otros discursos identitarios, los pensadores de la japonesidad no persiguen la exaltación del nacionalismo cultural nipón, aunque, como asevera Yoshino (2018: 95), ésta haya resultado ser un efecto colateral.

Guarné (2018: 12) explica que, en contraposición con el discurso orientalista, la visibilización de una identidad idealizada en el *nihonjinron* “no coadyuva a la exotización del Otro, sino a la ‘alterización’ de uno mismo”, una operación reactiva que podría calificarse de “autoorientalizadora”, o de “autoexotización”. La condición de posibilidad de esta operación no puede ser otra que el propio orientalismo creado y ejercido desde las regiones colonizadoras y al que el *nihonjinron* responde reflejándolo y hasta aumentándolo.

El discurso *nihonjinron* sólo pudo surgir, como bien señala Guarné (2018: 12), en el momento en el que Japón entró – según él forzosamente, cosa que otros como Funabiki (2018: 54) discuten– en el esquema geopolítico occidental en la segunda

mitad del siglo XIX convirtiéndose en el Otro oriental. En este contexto ya no sólo entraban en juego los intereses de las potencias occidentales sino también los del propio Japón, que quería demostrar su fuerza ante el enemigo “occidental”. El *nihonjinron* entronca con la tradición de ese esfuerzo por la construcción de un Estado-nación con suficiente poder para hacer frente a la amenaza de su Otro más significativo.

Las obras que se publicaron en el período que va desde la Restauración Meiji (1868), pasando por la Guerra sino-japonesa (1894-1895), hasta la Guerra ruso-japonesa (1904-1905), buscaban suprimir el “desasosiego” (*fuan*) identitario nipón, como lo denomina Funabiki Takeo (2018: 53 y 58-60), fruto de la impotencia que sentía Japón al no poder equipararse con Occidente ni encajar en su modelo de civilización. Estos textos estaban dirigidos al público occidental y creaban una “imagen ajustada a la percepción orientalista” que tenían los occidentales de la sociedad japonesa (*ibid.*: 60). La administración Meiji no sólo copió el nacionalismo exaltado y expansionista europeo con la idea de salvar de la opresión extranjera a los pueblos de una “Asia imaginada como decadente e incapaz de gobernarse a sí misma”, sino también las armas ideológicas de la identidad y su continuidad expresadas en el relato de la “nación pura” (Guarné, 2018: 13-14).

Esta trasposición de lo otro a uno mismo no dejó de plantear problemas, en particular en lo referente a la necesidad de compatibilizar las esencias patrias, las propias tradiciones y peculiaridades culturales, con la modernización que Japón precisaba adoptar para poder competir con el Occidente capitalista y liberal (*ibid.*: 13). Si es cierto que el nacionalismo nipón se forjó “a partir de la combinación de métodos occidentales e instituciones japonesas” como “una ideología oficial ligada a una corte específica [la imperial]” (Oguma, 2018: 140), no podrá extrañarnos que Japón empleara todos los

medios a su alcance para evitar el desorden social que la modernización del país podía generar: subrayó lo específico y único de la cultura tradicional nipona, con sus sesgos, olvidos y estilizaciones, tal como hemos aprendido de Said y Anderson, y construyó su propia noción de la identidad japonesa, noción “fundamentalmente estática”, en la línea de lo que ha sido, para decirlo con Said (1996: 29), “el meollo del pensamiento cultural durante la era del imperialismo”.

Por lo general, los rasgos buscados en las obras del *nihonjinron*, como detalla Befu (2018: 39-45), van en consonancia con el modelo especular orientalista: desde un cierto determinismo climático sobre la personalidad del japonés hasta el antiindividualismo o gregarismo jerárquico de la sociedad nipona, pasando por la supuesta “singularidad lingüística” y su carácter único y en extremo expresivo de la “personalidad” japonesa, la gestualidad predominante, el sentido del deber y del honor o los orígenes culturales e incluso raciales, la búsqueda incesante del pasado nacional.

La representación de una esencia monolítica de “lo japonés” encaja con la tesis de Anderson (2006: 29) de que una comunidad nacional se imagina con “un pasado inmemorial” y apunta hacia “un futuro ilimitado”, conformando un repertorio al que hizo su propia contribución la antropóloga norteamericana Ruth Benedict en su conocida monografía de 1946.

Dentro de la literatura *nihonbunkaron*, *El crisantemo y la espada* sentó un precedente. Se trata de un trabajo concebido desde el relativismo cultural como un “estudio [comparativo] de la cultura a distancia” en el que la antropóloga sobredimensionaba las diferencias entre Japón y EE. UU. (Benedict, 2003: 8; Aoki, 2018: 83). Con su investigación buscaba hallar “las características peculiares gracias a las cuales el Japón es una nación de japoneses” (Benedict, 2003: 24) Aunque Funabiki (2018: 63-64) tilda de reflexión

“masoquista” (*jigyakuteki*) la que efectúa Benedict en su obra, ésta sirvió a los japoneses para recuperar la identidad colectiva del “yo” después de la guerra, para encontrar “una explicación a lo sucedido y restablecer la confianza perdida en medio del naufragio absoluto que comportó la derrota militar”.

Benedict articula su libro en torno a dos preguntas –“¿cómo son los japoneses?” y “¿cómo es la cultura japonesa?” (Aoki, 2018: 71)– y en su análisis exhaustivo identifica dos temas que se acabaron incorporando a la posterior producción *nihonbunkaron*: “el ‘grupismo’, como fundamento de la organización social, y la idea de la ‘cultura de la vergüenza’ como actitud psicológica de los japoneses” frente al “individualismo y la cultura de la culpa de la sociedad occidental” (*ibid.*: 80). En honor a la verdad, cabe señalar que, de acuerdo con Benedict, se trataría sólo de “tendencias generales” que no excluyen por completo el individualismo y el sentimiento de culpa, como asimismo el grupismo y la vergüenza se dan entre occidentales (*ibid.*: 82).

La difusión y extraordinaria acogida de este libro entre generaciones de japoneses que querían recobrar una identidad cuyos restos se veían constantemente amenazados por la ocupación estadounidense alcanzaría hasta los años noventa, cuando la obra sería blanco de numerosas críticas (Guarné, 2018: 17). *El crisantemo y la espada* no deja de ser un trabajo sesgado por los materiales a los que tuvo acceso la antropóloga: Benedict nunca estuvo en Japón ni hablaba japonés, por lo que, para llevar a cabo su investigación, se basó fundamentalmente en entrevistas a inmigrantes japoneses que residían en EE. UU. y a prisioneros de guerra.

Además, no hay que olvidar que se trataba de un libro que encargó la Oficina de Información de Guerra norteamericana a la antropóloga con el objetivo de predecir el comportamiento del enemigo nipón y poder abordar la cuestión de cómo debía llevarse a cabo la ocupación del territorio. Por eso la

comparación que Benedict establece entre Japón y los EE. UU. deja un saldo claramente positivo para su país hasta el capítulo final, en el que hace una serie de recomendaciones a la administración estadounidense para que proceda a la “americanización” de Japón sin alterar las bases de su sociedad expresadas en su cultura.

A partir de 1947 el emperador de Japón –Hirohito (1901-1989) por aquel entonces– pasó a ser redefinido como “the symbol of the unity of the Japanese nation” y surgieron diferentes corrientes dentro del culturalismo que tendían a justificar la perpetuación de este sistema (Sakai, 2000: 802-804). Sakai habla de la emergencia del “discourse of the postwar emperor system”, que involucró a intelectuales y medios de comunicación. Este discurso mantenía la división entre Estados Unidos/Occidente y Japón/Oriente que reprodujo Benedict en su obra, pero excluyendo las antiguas colonias japonesas y los países que habían sido ocupados por las tropas niponas (*ibid.*). Yoshino (2018: 93) aclara que en los estudios culturales comparativos no se establece un contraste de EE. UU. con Japón, sino del “americanismo” o el “modo de vida americano” frente a la “japonesidad”.

Si en los años de conflicto los pensadores del *nihonjinron* buscaban, en sus obras, definir una nación japonesa opuesta a Occidente, en la posguerra la derrota de Japón y los problemas del régimen imperial fueron temas centrales para “un estado de ánimo reflexivo que se pregunta por qué razón se embarcó Japón en la guerra y qué habría que hacer para no volver a cometer el mismo error” (Funabiki, 2018: 60-63).

En la década de los setenta el país se comprometió con la modernización al más puro estilo “occidental”, “imaginándose como una nación socialmente integrada y económicamente próspera” que había dejado atrás el patriotismo de la guerra, y en los ochenta ya se alzaba como una sociedad de masas, de hiperconsumo e hipertecnologizada (Guarné, 2018: 22 y 27). El

discurso del *nihonjinron* supo adaptarse a estos cambios, resultando en un saldo positivo dirigido, esta vez, hacia la sociedad japonesa y sus valores, convirtiendo a EE. UU. en “una poderosa contraimagen en la construcción representacional de su identidad colectiva como nación” (*ibid.*: 25).

Con la persistencia de la ideología *nihonjinron*, ahora fortalecida con los discursos de la *tabunka kyōsei shakai* (sociedad multicultural) y de la *kakusa shakai* (sociedad de disparidades), la relación de alteridad se ha desplazado hacia el interior de las fronteras de Japón (Guarné, 2018: 30).

Las fronteras de la ciudadanía

Puede parecer extraño que un discurso como el *nihonjinron* haya arraigado en una sociedad tan diversa culturalmente como la japonesa y tan profundamente dividida como cualquier otra que reúna a millones de personas a pesar del territorio tan reducido sobre el que éstas se asientan. Si lo consideramos como un ejemplo de lo que Anderson entiende por comunidad imaginada, vemos que la homogeneidad interna no existe, sino que está construida/imaginada por sí misma y frente a un Otro, también imaginado y construido.

La idea de nación moderna, dice Francisco Serra (2007: 17), la conforma una “comunidad de los ciudadanos” delimitada por unas fronteras, cuyos miembros/ciudadanos comparten una identidad colectiva y unos derechos exclusivos. Derek Heater (2007: 13) caracteriza esta forma de identidad sociopolítica (la ciudadanía) como

“la relación de un individuo, no con otro individuo (como era el caso de los sistemas feudal, monárquico y tiránico) o con un grupo (como sucede con el concepto de nación), sino básicamente con la idea de estado. La identidad cívica se consagra con los derechos otorgados

por el estado a los ciudadanos individuales y en las obligaciones que éstos, personas autónomas en situación de igualdad, deben cumplir. (...) Los conceptos de autonomía, igualdad de clase y participación ciudadana en los asuntos del pueblo distinguen, en teoría, a la ciudadanía de otras formas de identidad sociopolítica (...).”

La propia definición recoge el carácter “teórico” (imaginado) de uno de los conceptos más sustanciales y usados de la ciencia política contemporánea: la expresión de un deseo, el de pertenencia (imaginaria). Está claro que el Estado japonés, como cualquier otro Estado democrático, se dirige a sus tutelados con el título de ciudadanos y hasta les exige ser autónomos, iguales y participativos. El fragmento de Heater se refiere a las dificultades reales con las que topan los ciudadanos mismos: no siempre pueden comportarse autónomamente, la igualdad de clase no pasa de ser igualdad ante la ley y la participación no siempre es tan masiva ni activa como cabría esperar.

Marie J. Devillard (2007: 23) señala acertadamente que en los Estados-nación modernos la afinidad ideológica no es sinónimo de afinidad social y tener la ciudadanía no significa estar en una situación de igualdad. Las fronteras del Estado-nación sólo garantizan los derechos de sus ciudadanos, mientras que los que permanecen en la categoría de no-ciudadanos, es decir, los “extranjeros”, quedan excluidos y discriminados (Serra, 2007: 18). Por eso la “ciudadanía” es un concepto ambiguo, porque en sí mismo no deja de ser una frontera que se abre y cierra a conveniencia, agrietando los Estados desde dentro. La crisis de los Estados-nación viene dada precisamente

“por la existencia de líneas de fractura dentro de los propios Estados, que pasarían de ser ‘comunidades de ciudadanos’, caracterizados por una identidad común, a constituir ‘comunidades’ en las que se entrecruzan

diferentes identidades. En este sentido, la existencia de esa ‘política de la diferencia’ lleva al establecimiento de Estados fragmentados, en los que aparecen formas diferentes de integración de la comunidad.” (*ibid.*: 20)

Así es como se establecen categorías como la de “ciudadanos de segunda”, emigrantes que, a pesar de tener la ciudadanía de la nación de acogida, no pueden participar en la vida política ni acceder a los mismos derechos que los ciudadanos de primera (Devillard, 2007: 23). Esto afecta a la representación de los sujetos dentro de la comunidad y genera malestar social.

La constitución del Estado-nación japonés fue acompañada de la expansión de su imperio colonial y en el proceso se otorgó, o más bien se impuso la nacionalidad japonesa a los ciudadanos de los territorios anexionados, incluyendo Okinawa. La doctrina del *kokutairon* (teoría de la política nacional) contribuyó a reescribir el relato de la homogeneidad japonesa, perfilando la imagen de un solo pueblo, una sola nación, con unos orígenes comunes personificados en la familia imperial (Oguma, 2018: 141-142). No obstante, como indica Tessa Morris-Suzuki (2018: 265), el país nipón, como muchos otros imperios, distinguió entre “nacionalidad” formal y “ciudadanía sustantiva”, con lo cual los habitantes de estas regiones, poseedores de la ciudadanía japonesa, no tenían ni voz ni voto, reproduciendo así el esquema de dominio colonial. Sin embargo, los no tan antiguos súbditos imperiales no son los únicos que entrarían dentro de la categoría de “ciudadanos de segunda”. Sugimoto Yoshio (2016: 231) sostiene que hay muchos tipos de japoneses y que la lista se ensancha o reduce en función del número de requisitos (nacionalidad, “genes japoneses puros”, etc.)

Morris-Suzuki (2018: 260) argumenta que las políticas que se promulgaron en la posguerra tuvieron un impacto directo en la definición de los márgenes de la ciudadanía japonesa, pero hay

que remontarse al establecimiento de la nación para poder entender cómo se erigieron estas fronteras.

Japón se constituyó como nación tomando modelos de potencias europeas como Alemania. Así, el País del Sol Naciente reconfiguró su concepto de *minzoku* (nación) como el de *Nation à la alemana*, por el cual una comunidad se constituía a partir de los lazos de sangre y el Estado-nación estaba vinculado a la idea de “raza” (Koyasu, 2018: 132), con su componente de superioridad con respecto a Europa (*ibid.*: 128). De igual modo, a falta del equivalente en japonés, se acordó que la palabra *kokuseki* se utilizaría como homóloga de “ciudadanía/nacionalidad” por referencia a “cualquier miembro oficialmente reconocido como perteneciente a la comunidad nacional japonesa” (Morris-Suzuki, 2018: 260). Por consiguiente, tanto el concepto de “nación” como el de “ciudadanía” que se implementaron en Japón derivan de una visión eurocéntrica.

El término *minzoku* se concibió como sinónimo de *jinmin no shuzoku* (grupo racial de un pueblo) en la era Meiji (1868-1912) (Koyasu, 2018: 132). En la primera etapa de la era Shōwa (1926-1989), que coincidió con el período bélico, el concepto incorporó un sesgo imperialista por el cual Japón, como salvador de Asia, representaba la encarnación de la *tenson minzoku* (la nación descendiente de los dioses) (*ibid.*: 135). El de la superioridad celestial fue el argumento que sirvió al país nipón, entre otros, para justificar la división entre los ciudadanos japoneses de la metrópolis (*naichi*) y los súbditos imperiales de las colonias (*gaichi*) (*ibid.*: 135-136).

En la posguerra Japón se quedó sin colonias y, en consecuencia, la imagen homogeneizada de la nación japonesa se reforzó, pero su pasado imperial seguía acechante (Morris-Suzuki, 2018: 268). Oguma Eiji (2018: 146) detalla cómo, cuando Japón identificó a Occidente como el Otro a mediados del s. XIX, surgió la teoría de la “nación híbrida” que concebía a los

japoneses como “una mezcla de diferentes pueblos asiáticos”, mientras que cuando se identificó al Otro en Asia cobró fuerza la visión de Japón como una “nación pura”.

Sin embargo, con el final de la era Shōwa (1989) y de la Guerra Fría (1991) y la redefinición del sistema internacional, el gobierno japonés puso sobre la mesa temas que habían quedado orillados durante la reconstrucción del país, entre ellos la cuestión de la diversidad cultural y étnica de Japón (Hein, 2001: 32). Desde entonces, como explica Millie Creighton (2014), se produjo un cambio en la sociedad japonesa y el discurso de la homogeneidad se fue sustituyendo por la visión de la *tabunka kyōsei*, “multiple cultures living together”. Así, volvió a emerger la teoría de la “nación híbrida”.

Los valores que encontramos en el trasfondo de la idea de “nación pura” confluyen en la Ley de Nacionalidad Japonesa que, en su origen, dictaba que la obtención de la nacionalidad nipona se mantenía por el derecho de sangre (*ius sanguinis*) o herencia por vía paterna (Morris-Suzuki, 2018: 269-270). La reforma de 1950 de la ley permitió que los descendientes japoneses, también por vía materna, que hubieran nacido en el extranjero pudieran conseguir la nacionalidad nipona. Esta ley, junto con el sistema de registro familiar (*koseki*) y los controles a la inmigración, que han sido sujetos a modificaciones desde su implantación, señalan los límites de la japonesidad.

El contraste entre el concepto maximalista de ciudadanía y su restricción efectiva nos permite confrontar la autoimagen horizontal de una ciudadanía moderna y la realidad de una población dividida internamente por sus raíces étnicas. Si nos ceñimos a lo que confiere el rango de ciudadano japonés a cualquier persona residente en Japón podemos distinguir, siguiendo a Murphy-Shigematsu (2004: 2ss), cinco categorías de ciudadanos:

- 1) “Hyphenated nationals”, ciudadanos japoneses con diferentes raíces étnicas. En este grupo encontraríamos a los okinawenses, los *ainu*² y los coreanos *zainichi*;³
- 2) “Naturalized nationals”, o extranjeros nacionales que han adquirido la nacionalidad japonesa mediante el proceso de naturalización;
- 3) “Dual nationals”, es decir, aquellos ciudadanos que poseen la doble nacionalidad por el hecho de ser hijos de un padre o una madre extranjeros. Los japoneses se refieren a ellos despectivamente como *hafuu* (*half*), aunque los padres utilizan el término *daburu* (*double*);
- 4) “Native foreign nationals”, hijos de migrantes del período colonial que han nacido y crecido en Japón. Se incluyen los hijos de madres japonesas que no consiguieron la nacionalidad porque sus padres no eran japoneses;
- 5) “Immigrant foreign nationals”, residentes extranjeros que pueden vivir y trabajar en Japón porque (en su mayoría) son hijos o nietos de emigrantes japoneses, en particular procedentes de Sudamérica (*nikkeijin*).

Todo un crisol de etnias y culturas difícilmente obvia, aun cuando la nacionalidad japonesa se rija todavía por el *ius*

² Los *ainu* son un pueblo aborigen que habitaba en la isla de Hokkaidō, las islas Kuriles del norte y las Sakhalin y el interior de Kamchatka hasta que fueron colonizados y asimilados. Actualmente se calcula que hay unos 24.000 *ainu* (Sugimoto, 2016: 247).

³ El término coreano “*zainichi*” se emplea para hacer referencia a los coreanos que residen en Japón. La mayoría llegaron al país nipón tras la colonización de Corea en 1910 como mano de obra barata. Son la comunidad minoritaria de origen extranjero más grande, unas 377.000 personas según los cálculos del Ministerio de Justicia. Muchos de ellos son descendientes de tercera, cuarta y hasta quinta generación que, a pesar de haber nacido y crecido en Japón y de que su lengua materna sea el japonés, no tienen la nacionalidad japonesa (Sugimoto, 2016: 240).

sanguinis. Así, entre el primer grupo no faltan reclamaciones de reconocimiento de la identidad étnica, pero tampoco discriminaciones sistemáticas. Los siguientes dos grupos también sufren discriminación que a menudo es de tipo racista (otras etnias, mestizos). El cuarto está sujeto a convenios internacionales y, por tanto, posee un carácter postizo o vicario. El último es, sin embargo, el que está llamado a adquirir en un futuro no muy lejano una mayor presencia en el país en términos cuantitativos, dados la baja tasa natalidad y el progresivo envejecimiento de la población nipona.

En la última década la cifra de las minorías en Japón se ha incrementado, como también el número de personas que obtienen la nacionalidad japonesa (Goodman, 2018: 285-286). Sugimoto (2016: 229-230) calcula que un 5% de la población es miembro de alguna minoría, dependiendo, claro está, de qué se considere minoría. Tras el triple desastre de 2011 se quisieron implantar medidas para favorecer el aumento de la inmigración y, en consecuencia, el crecimiento económico, medidas tales como otorgar la nacionalidad japonesa a los extranjeros que han nacido en Japón, pero sin apenas resultados (Morris-Suzuki, 2018: 259-260).

Aunque la internacionalización y la globalización están forzando a la sociedad japonesa a aceptar la existencia de la diversidad, las estrictas leyes de inmigración todavía vigentes reflejan, sin duda, el atavismo de la “japonesidad” y el nacionalismo gubernamental, como lo refleja también la obstinación con que los medios oficiales rechazan el panorama multiétnico y multicultural de Japón (Murphy-Shigematsu, 2004: 8). Ello incrementa el malestar entre la población y, sobre todo, el de las minorías. Por eso ahora mismo la nación japonesa se encuentra navegando entre dos aguas: entre la apuesta inclusiva por la diversidad y la persistencia de la intolerancia, que mantiene vivo el discurso de la homogeneidad (Sugimoto, 2016: 228). Esta dicotomía ha dejado al descubierto

no sólo la existencia de “Otros” dentro de Japón, sino la persistencia del Otro colonizado. Es en las grietas de esta comunidad imaginada donde topamos con el caso paradigmático de Okinawa: la formación de una identidad (la okinawense) en el seno de otra que persiste en considerarse homogénea (el Estado-nación japonés).

Okinawa, territorio colonizado

Entre los siglos XV y XIX las islas de Okinawa, que forman parte del conjunto de las islas Ryūkyū, pertenecían a lo que se conocía como el Reino de Ryūkyū, un reino independiente y pacífico (Eldridge, 2012). Durante más de 150 años los isleños establecieron relaciones comerciales con China en condición de estado tributario, unos vínculos que se mantuvieron cuando en 1426 el rey Shō Hashi (1371-1439) unificó el archipiélago convirtiéndolo en el Reino de Ryūkyū (Chibana, 2012: 6). La dinastía Ming (1368-1644) había prohibido a los habitantes de las Ryūkyū mantener cualquier contacto con Japón, pero la posición geoestratégica de las islas captó la atención del clan Satsuma, que por aquel entonces controlaba el suroeste del archipiélago japonés y en 1609 las invadió (Eldridge, 2012).

El reino continuó sirviendo como estado tributario de China, a la par que de Japón, durante más de 200 años, hasta que en 1879 el imperio nipón lo convirtió en la prefectura de Okinawa. Si durante esos dos siglos se había mantenido un vínculo de obligaciones dual, hacia China y Japón, sostenido por un entramado de relaciones diplomáticas basadas en ideales confucianos, la ruptura forzada de los lazos con China y la anexión por parte de Japón se fundamentaron en nuevas concepciones de soberanía basadas en la ley internacional y en la nación-estado.

Tal como lo ha señalado Smits (1999: 146), “Japanese actions within the new prefecture similarly indicate a de facto status

more like a colony or conquered territory than an integral part of the motherland”. El mismo autor asegura que esa consideración de colonia se mantuvo desde finales del siglo XIX, con el inicio de la prefectura, hasta las primeras décadas del XX y enumera una serie de datos relevantes que abonarían claramente esta afirmación: el gobierno Meiji estaba dispuesto a vender parte de Okinawa a China; todos los gobernadores de Okinawa de antes de la guerra eran terratenientes con propiedades en la isla; las reformas sobre propiedad de la tierra y tributos sobre dicha propiedad tuvieron lugar en el archipiélago central en 1873 y no se aplicaron en Okinawa hasta 1899; el servicio militar obligatorio se estableció en 1873 en todas las prefecturas salvo en Okinawa, donde no se implantó hasta 1898; en el resto del archipiélago se celebraron elecciones locales, así como elecciones a la asamblea nacional en 1890, mientras que Okinawa no celebró sus primeros comicios hasta 1909 y no participó en las elecciones a la asamblea nacional hasta 1912 (*ibid.*: 149). De hecho, en la actualidad la prefectura sigue teniendo un ministro designado por el gobierno central (Morris-Suzuki, 2018: 264).

Smits (1999: 149) concluye esa retahíla con un dato fundamental: siendo la prefectura más pobre de Japón, Okinawa soportó la carga fiscal más pesada durante los períodos Meiji y Taishō (en 1921, por ejemplo, la prefectura tributó 7.430.000 yenes, cifra muy superior a la inversión del gobierno central en Okinawa de ese mismo año, 1.910.000 yenes), y remata con una afirmación taxativa: “in short, Alan Christy is correct to call for the inclusion of Okinawa in studies of Japanese colonialism”.

Aunque bajo el control del clan Satsuma (1602-1871) se había prohibido a los okinawenses adoptar apariencia y nombres japoneses, en el momento en que se produjo la anexión el imperio aplicó políticas asimilacionistas sobre las islas para convertir a sus habitantes en ciudadanos japoneses (Chibana,

2012: 37). La más inmediata de esas políticas se produjo en el ámbito de la educación: el primer gobernador de la prefectura de Okinawa, Nabeshima Naoyoshi (1844-1915), hizo construir rápidamente escuelas elementales con el objetivo de enseñar a los niños okinawenses la lengua y la cultura japonesas. Pese a los intentos asimilacionistas que hizo Japón, el legado de este pasado para las islas Ryūkyū fue una lengua –el *uchināguchi*, dialecto del japonés que combina hiragana y *kanji* y que sigue siendo hablado en algunas islas periféricas de la prefectura– y unos rasgos propios que la convierten en una de las zonas con un carácter cultural más distintivo dentro de Japón. No obstante, como señala la historiadora Laura E. Hein (2001: 33), es precisamente este carácter lo que ha complicado sus relaciones con las islas principales del país, generando un debate sobre “contemporary political identity”: “Okinawa has never been fully assimilated into the rest of Japan, and Okinawans have suffered severe discrimination at the hands of Japanese both before and after World War II, and most violently, during it” (*ibid.*: 32).

Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, en la primavera de 1945, EE. UU. puso en marcha la Operación Iceberg para hacerse con el control de la isla principal de Okinawa, cuya ubicación era idónea para poder lanzar ataques contra Japón. La de Okinawa es considerada una de las batallas más sangrientas de la historia, cobrándose más de 147.000 vidas en apenas tres meses (Hein, 2001: 34). Este enfrentamiento marcó, según algunos especialistas, “el principio del fin del Japón imperial” (Gil, 2016: 6) y también fue determinante en las relaciones de Japón con Okinawa.

Los okinawenses acusaron a los soldados de haber sacrificado a los civiles por no considerarlos dignos de la protección que prestarían a los auténticos japoneses (Hein, 2001: 34). Del mismo modo, cuando el emperador cedió el archipiélago a EE. UU. con la firma del Tratado de San Francisco en 1951 sin

poner objeciones, la población local sintió que el gobierno japonés había sacrificado las islas para proteger al resto del país sin importar las terribles consecuencias que esta decisión acabaría teniendo para sus habitantes (Gil, 2016: 6).

Con la caída de las bombas atómicas y la consiguiente rendición de Japón, dio comienzo el período de ocupación del país (1945-1952) por parte de las fuerzas armadas norteamericanas. La Constitución de Japón de 1947 despojaba de todo poder efectivo al emperador y sentaba las bases para la implantación de un sistema democrático liberal. En virtud de su artículo 9, Japón dejaba de ser una potencia militar y renunciaba a su derecho soberano a la guerra, aunque no se le negaba el de autodefensa. En ese momento EE. UU. pasó a asumir los asuntos en materia de seguridad de Japón y durante los siete años que sucedieron al final de la guerra el gobierno estadounidense aplicó políticas de desmilitarización y estableció un protectorado en Okinawa (Pistilli, 2016).

Okinawa, la parte “sacrificable” de Japón en la alianza con los EE. UU.

La entrada en vigor en 1952 del Tratado de Paz de San Francisco marcó formalmente el fin de la ocupación militar de Japón. De este modo, el país recuperaba su soberanía y EE. UU., por su parte, se comprometía a reducir el número de sus tropas en las islas principales del archipiélago. Sin embargo, al gobierno norteamericano le interesaba mantener su presencia en las Ryūkyū, por un lado, para preservar la seguridad regional y, por otro, para demostrar su poder en Asia ante la amenaza de la Unión Soviética, al tiempo que aprovechaba esta posición para vigilar a Japón (Fuqua, 2001: 1).

En la Conferencia de Paz de San Francisco, celebrada en 1951, el Secretario de Estado de EE. UU., John Foster Dulles (1888-1959), declaró que, frente a las diferentes posiciones de las Potencias Aliadas en relación con la soberanía de las Ryūkyū y

otras islas del sur y el sudeste de Japón, “Estados Unidos sintió que la mejor fórmula sería permitir que Japón conservara la *soberanía residual*” (Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón, s.f.). Tomando este concepto, el artículo 3 del Tratado recogía que EE. UU. ponía las islas bajo su administración fiduciaria y sus habitantes mantendrían la ciudadanía japonesa, aunque hasta 1972 los ciudadanos japoneses de fuera de Okinawa precisaban pasaporte y visado para poder visitarla. La mayoría de las tropas estadounidenses, junto con sus familias, se trasladaron a Okinawa y se empezaron a construir infraestructuras para acomodarlas (Fuqua, 2001: 1). La llegada de los norteamericanos a las islas propició la extensión en Okinawa de una “tourism consciousness” (*kankō ishiki*) (Murray, 2017: 19-20).

Con la firma del Tratado de Paz de 1951, los gobiernos de Japón y EE. UU. también acordaron un Tratado de Seguridad, que fue reemplazado en 1960 por el Tratado de Cooperación y Seguridad Mutua entre ambos países. Por medio de este segundo acuerdo el gobierno estadounidense se comprometía a defender a Japón en caso de ataque y, a cambio, Japón, para poder garantizar esta defensa y seguridad, no sólo del país nipón sino de toda la región de Asia-Pacífico, permitía el uso de parte de sus territorios a las fuerzas armadas norteamericanas y el establecimiento de sus bases militares (CIDOB, 2014: 415). A partir del artículo VI del Tratado de Cooperación Mutua se configuró el Acuerdo sobre el Estatuto de las Fuerzas entre EE. UU. y Japón (SOFA, por sus siglas en inglés). La reversión de Okinawa se hizo efectiva con el acuerdo de 1972 y fue la última región cuya soberanía recuperó Japón (Gil, 2016: 6). No obstante, se mantuvieron las bases militares estadounidenses, pero también el rechazo de la población okinawense a las mismas.

La cuestión de las bases militares

Desde que se firmó el Tratado de 1952, Japón ha sido el aliado más fiel de EE. UU., aportando la exorbitante cifra de cinco mil millones de dólares anuales a sus fuerzas armadas y convirtiéndose en el país que más dinero invierte en mantener unas infraestructuras militares controladas por extranjeros (Shorrock, 2005; Pistilli, 2016).

Actualmente en el archipiélago japonés hay alrededor de 90 instalaciones militares de EE. UU., una mayoría de las cuales (un 62% de las no compartidas con Japón) se concentran en la prefectura de Okinawa (Eldridge, 2012; Pistilli, 2016). Esta es la prefectura del país con más bases y unidades estadounidenses, lo que permite a EE. UU. conservar su posición geoestratégica y de influencia en la región de Asia-Pacífico, posición que durante la Guerra Fría sirvió para contener el avance del comunismo y que, con la reciente redefinición del mapa geopolítico, permite hacer frente a nuevas amenazas, como la emergencia de China como potencia mundial y la amenaza nuclear de Corea del Norte, entre otras (CIDOB, 2014: 415).

En lo que concierne a Japón, dada su condición de aliado de los EE. UU., la presencia de las bases estadounidenses tiene también sus ventajas: el hecho de que haya efectivos en territorio japonés permite al gobierno estadounidense el despliegue inmediato de los mismos tanto en caso de amenaza o conflicto como en situaciones de desastre natural (Gil, 2016: 8). Por lo tanto, a ambos países les interesa que las bases permanezcan en este lugar. No obstante, esta gran concentración de instalaciones militares y tropas estadounidenses en las islas ocasiona serios inconvenientes para sus pobladores, lo que ha generado un malestar social que ha hecho surgir movimientos en contra de las bases americanas.

Las quejas por parte de los okinawenses se remontan al período de la posguerra, cuando las tropas estadounidenses confiscaron las tierras a sus propietarios y empezaron a construir en esas superficies sus bases. Al principio, éstas se erigieron en áreas deshabitadas, pero ahora se han convertido en los centros neurálgicos de la vida social y la población que vive cerca de estas instalaciones sufre inconvenientes, como la contaminación acústica, o corre riesgos mayores, como la contaminación del agua y los accidentes que pueden ocurrir durante los ejercicios de maniobras o por el uso de armamento pesado.

Las bases no sólo han generado una dependencia política respecto de EE. UU., sino también económica, porque, siendo Okinawa la prefectura más pobre, gran parte de la riqueza y de los ingresos anuales de sus habitantes proviene del mantenimiento de estas infraestructuras (Fuqua, 2001: 2). La administración central de Japón aprovecha esta circunstancia para aplicar unas políticas del tipo “economic carrot-and-stick approach”: para conseguir que los habitantes apoyen las iniciativas que surgen del acuerdo de seguridad con EE. UU., el gobierno japonés ofrece compensaciones económicas y, si aun así la población mantiene una postura contraria, amenaza con retirarlas (*ibid.*). Debido a la presión, la mayoría de los okinawenses acaban aceptando la situación para no ver peligrar su sustento.

Entre las reclamaciones de posguerra de los habitantes estaban la devolución de las tierras expropiadas y, naturalmente, la reducción del volumen de tropas en las islas, así como el traslado de bases al archipiélago central para compartir y soportar la carga militar y su impacto medioambiental. Durante mucho tiempo el gobierno japonés ignoró las demandas de la población y también las voces que denunciaban las altas tasas locales de delitos cometidos por soldados norteamericanos (casi 5.000 cargos criminales en los veintitrés años siguientes a la

reversión de Okinawa), hasta que en 1995 se produjo el secuestro y violación de una niña de 12 años en Okinawa. Dicho incidente fue el detonante que forzó a los gobiernos de EE. UU. y Japón a revisar los acuerdos de seguridad, para lo cual pusieron en marcha el Comité de Acción Especial sobre Okinawa (SACO en inglés) con el objetivo de redirigir los términos del SOFA y reducir el peso militar de las islas. En el marco de las negociaciones del SACO se trataron varios puntos en torno a la devolución de tierras, al ajuste de los procedimientos operativos y de formación de las tropas y la implementación de medidas para la disminución del ruido (Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón, 1996).

Tras un año de tensiones entre gobiernos locales y nacionales, el 8 de septiembre de 1996 tuvo lugar el primer referéndum en Okinawa sobre si cabía pedir a las autoridades gubernamentales una revisión del SOFA y una reducción real del volumen de instalaciones militares norteamericanas en la prefectura. El 89% de los participantes estuvieron a favor de esta revisión, aunque hubo un 40,47% de abstenciones (Eldridge, 1997). Finalmente, en diciembre de 1996 EE. UU. accedió a reducir en un 21% el volumen total de las instalaciones norteamericanas en Okinawa, excluyendo las de uso compartido con las Fuerzas de Autodefensa de Japón (Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón, 1996).

La reubicación de la base de Futenma, conocida como “the most dangerous base in the world” (Johnson, 2019), de Ginowan al área costera de Henoko en Nago ha sido especial motivo de controversia por su impacto medioambiental, al ser Henoko una de las áreas de Okinawa más ricas en biodiversidad (Kawamura, 2013). Por eso, siguiendo con su política del “carrot-and-stick”, el gobierno japonés se comprometió en 1996 a transferir cien mil millones de yenes a esta ciudad en los siguientes diez años (Shorrock, 2005) y en 2001 esos subsidios ya representaban el 30% de los ingresos de Nago (Tanji, 2009:

7). El plan del traslado ha ido avanzando y paralizándose y los habitantes de Ginowan están divididos porque la economía de la urbe depende de las bases (Díez, 2015).

La situación de Takae es similar a la de Futenma: en 1999 los gobiernos de EE. UU. y Japón decidieron construir los seis helipuertos cerca del bosque de Yanbaru, nominado a Patrimonio Mundial por la UNESCO en virtud de su biodiversidad, cuando en esa zona ya había 22 helipuertos estacionados (Kawamura, 2013). Pese a los incansables esfuerzos, no sólo de la población local, sino de la comunidad científica y de organismos internacionales como la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el plan no se ha detenido (*ibid.*). Los habitantes de la zona han denunciado la contaminación acústica y las violaciones de derechos humanos por parte del gobierno japonés cuando en 2016 puso en marcha una campaña policial para sofocar las protestas locales y forzar la construcción de los helipuertos (Mitchell, 2016).

No puede, pues, extrañarnos que el movimiento local antibases de Okinawa haya ganado fuerza en los últimos años a raíz de las actuaciones radicales emprendidas por el gobierno japonés con el respaldo del estadounidense, y eso se ve reflejado en la elección de sus dos últimos gobernadores (Tamaki Denny [n. 1959] y su predecesor Onaga Takeshi [1950-2018]), claramente contrarios a la presencia de las bases. Sin embargo, los proyectos de Futenma y Takae no han sido los únicos que lo han avivado: el 28 de abril de 2016, el ex marine Kenneth Franklin Gadson asesinó a la joven okinawense Rina Shimabukuro, de 20 años. Acerca de este crimen, la periodista Akemi Johnson en su libro *Night in the American Village: Women in the Shadow of the U.S. Military Bases in Okinawa* (2019) escribía lo siguiente:

“When a U.S. serviceman rapes a woman in Okinawa, Okinawa becomes the innocent girl– kidnapped, beaten, held down, and violated by a thug United States. Tokyo is the pimp who enabled the abuse, having let the thug in. Soon, no one is talking about the real victim or what happened; they’re using the rape as the special anti-base weapon that it is.” (Johnson, 2019)

En su libro, Johnson destaca el papel de las mujeres okinawenses en el contexto geopolítico y señala cómo estas historias, no sólo la de Rina sino también la de la violación de 1995, revelan cómo las bases norteamericanas en el extranjero afectan a “local communities, importing American ideas of race, transforming off-base cultures, shaping people’s identities” (*ibid.*). Es en la construcción de las identidades y las ideas de raza asociadas donde Jacques Fuqua (2001: 2), director asociado del Centro de Estudios de Asia Oriental de la Universidad de Indiana, localiza uno de los motivos históricos y culturales por los que el gobierno japonés se mantiene al margen de Okinawa:

“Okinawa has historically been viewed in varying degrees as not being ‘of Japan’ and its inhabitants not being ‘truly Japanese’. Okinawa’s unique island culture with its many Chinese elements, distance from mainland Japan, and its inhabitants’ slightly different physical appearance, has also added to the Japanese perception that Okinawa lacks an ethnic and cultural affinity with Japan.”

Esta ausencia de “afinidad étnica y cultural con Japón” estaría en la base de la discriminación de que son objeto los habitantes de Okinawa por parte del gobierno central y explicaría por qué éste dejó que las tropas estadounidenses se adueñaran de las islas tan fácilmente en la posguerra y por qué ignora las peticiones de los okinawenses en lo que respecta a las bases militares, y no sólo de éstas, sino también de los problemas derivados de la explotación turística de las islas: porque, en el

imaginario nacional, Okinawa es ajena a Japón, uno de sus Otros. También cabe considerar los intereses geopolíticos y económicos sobre las islas, unos intereses que no están contrarrestados por una disposición a atender las necesidades de la población local.

Okinawenses ¿japoneses de segunda?

“I tell people I am Okinawan. I never say Japanese. I know that my nationality is Japanese, but I feel more Okinawan than Japanese. I know that when I go abroad, I have to say Japanese; because to other people that’s what we are. But I want to say I’m different from Japanese.” (Murphy-Shigematsu, 2004: 2)

Esta era la respuesta que dio Maja, una joven okinawense de 24 años, a una encuesta sobre etnia y nacionalidad que realizó Murphy-Shigematsu (2004: 2) a estudiantes universitarios en Okinawa. Los resultados revelaron que un 75% de los estudiantes originarios de Okinawa y un 25% provenientes de distintas áreas del archipiélago central de Japón se sentían más identificados con la región en la que habían nacido que con la nación japonesa en su conjunto (*ibid.*: 10, n. x). Muchos okinawenses reclaman que el gobierno japonés acepte una identidad doble, Okinawense-Japonesa (*Okinawakei Nihonjin*) –de ahí que Murphy-Shigematsu los clasifique como “hyphenated nationals”–, pero Japón legalmente no reconoce identidades con guiones (*ibid.*: 2-3).

La antropóloga Andrea E. Murray (2017: 27, n. 3) escribe que cuando los okinawenses viajan al extranjero, la mayoría primero se presentan como okinawenses, y sólo después como japoneses, como una señal de orgullo identitario. Tanto dentro como fuera de las islas, los okinawenses se autoidentifican como *uchinānchu*, diferenciándose del resto de ciudadanos japoneses a los que reconocen como *yamantuchu* o *naichā*

(Chibana, 2012: 33; Murphy-Shigematsu, 2004: 2). De hecho, utilizan el término *hondo* para referirse a las cuatro islas más grandes de Japón (Hokkaidō, Kyūshū, Shikoku y Honshū), mientras que para hablar de la isla de Okinawa lo acompañan del vocablo *hontō* (Murray, 2017: 27, n. 4).

Del mismo modo que los intelectuales del *nihonjinron* reflexionaban e investigaban acerca de los orígenes de los japoneses y de su identidad, ahora nos formulamos la pregunta “¿quiénes son los okinawenses?” para averiguar cuáles son los elementos históricos y culturales que componen la identidad que reclaman, el por qué (y en qué medida) se sienten más identificados con sus raíces étnicas que con su nacionalidad y qué lugar ocupan como ciudadanos japoneses dentro de la sociedad nipona.

Súbditos imperiales: influencias, asimilación y política de la diferencia

Por su ubicación y características únicas, el archipiélago okinawense ha sido siempre objeto de deseo y ha recibido múltiples influencias e imposiciones de otras culturas a lo largo de su historia. El profesor Kakazu Hiroshi (2018: 5) explica que Okinawa ha pasado por tres grandes transformaciones culturales: la primera, cuando el Reino de Ryūkyū se convirtió en Estado tributario de China; la segunda, cuando, tras su incorporación al imperio japonés, se transformó en la prefectura de Okinawa, y la tercera, tras la devastadora batalla de Okinawa (1945), cuando cayó en manos de las fuerzas militares estadounidenses. A partir de la confluencia de las culturas china, japonesa y americana, señala Kakazu, se creó una especie de amalgama cultural, una cultura híbrida conocida como *champurū* que definiría la identidad okinawense.

Con la llegada de la Restauración Meiji (1866-1868) y la modernización del país, Japón temía una posible colonización por parte de Occidente y quiso asegurar la protección de su

imperio con la incorporación de otros territorios periféricos como Hokkaidō, Okinawa, Taiwán y Corea (Oguma, 2018: 142). Pese a que no eran regiones ricas en recursos naturales, los intereses militares propiciaron su anexión y para garantizar su lealtad al emperador obligaron a los nativos a convertirse en ciudadanos japoneses (*ibid.*). Por eso, cuando se estaban negociando los derechos sobre las Ryūkyū con los Qing (1644-1911), Japón alegó que “sus habitantes formaban parte de la nación japonesa, tanto lingüística como racialmente” (*ibid.*: 142-143).

El imperio japonés buscaba propagar “una conciencia unitaria” de “nación” y sustituir “identidades locales por una única identidad nacional” (*ibid.*: 140). Para la construcción de esta identidad se llevaron a cabo políticas interiores de unificación nacional y, en el caso de los territorios recién anexionados, políticas de asimilación lingüística y cultural (*ibid.*: 143). De este modo, la educación imperial –que abogaba por una reinterpretación de la historia de Japón situando al emperador como el símbolo de la nación–, el proceso de industrialización y las políticas militaristas reforzaron las bases del nacionalismo japonés (Oguma, 2002, citado en Chibana, 2012: 9).

Retomando ideas de Kedourie y de Gellner, Yoshino (2018: 87-88) señala la importancia que tiene el sistema educativo en la difusión de la identidad nacional en los Estados-nación y explica cómo, a menudo, “nacionalismo político” y “nacionalismo cultural” colisionan. Japón quería extender un sentimiento de pertenencia nacional a los okinawenses y a los demás súbditos imperiales. Un sentimiento que, aunque no caló entre la población de las colonias, la nación nipona aprovecharía posteriormente en tiempo de guerra, expresándolo claramente en el lema “todo miembro de la nación es un soldado” (*Kokumin kaihei*) (Morris-Suzuki, 2018: 267-268). Vivir y morir, en suma, como japoneses por “imaginaciones tan limitadas”, como decía Anderson (2006: 25).

Los japoneses consideraban que la cultura y las tradiciones de los okinawenses eran primitivas y, a través de la educación, el imperio nipón pretendía “civilizarlos” y convertirlos en japoneses modernos –dentro, claro está, del concepto de modernidad occidental en que se inspiraba la nación nipona–. Siguiendo esta misma línea, el primer gobernador de Okinawa prohibió algunas de las costumbres ancestrales de los okinawenses, como los tatuajes en las mujeres o mantener reuniones con los *yuta*, los chamanes de las islas, pero el cambio más significativo fue la adopción del japonés como idioma nacional (Chibana, 2012: 7).

Como bien indica Murray (2017: 16-17), la conquista política de Okinawa pasó por el asalto a su idioma ancestral, el *uchināguchi*. De ser el dialecto oficial e independiente de las islas, quedó supeditado, primero, al japonés con las políticas de asimilación (1879-1937) y el nacionalismo del período de guerras (1937-1945) y, luego, a la promoción del inglés durante la posguerra (1945-1972) (*ibid.*). No obstante, con la recuperación de las islas por parte de Japón en 1972, el *uchināguchi* experimentó un resurgimiento “as a strategic claim to authenticity by emphasizing the island’s cultural and historical difference from Japan” (*ibid.*).

Además de la imposición del japonés, el gobierno local obligó a japonizar los nombres okinawenses, forzó a la población a trabajar en plantaciones de azúcar y también impuso el sintoísmo como religión indiscutida. Es más: una revisión y reinterpretación de la mitología sintoísta permitió articular leyendas por las que los habitantes de las Ryūkyū tenían antepasados comunes con el pueblo japonés (Chibana, 2012: 38). Recordemos aquí la importancia que tienen los orígenes raciales de los japoneses en la construcción del “ser japonés”. Por eso Christy (2012: 242) habla de las colonias como de “invaluable laboratories” donde los japoneses, ya asentados, desarrollaron sus propias narrativas.

El imperio nipón con su discurso colonial tenía que convencer a los okinawenses de que siempre habían sido japoneses para poder legitimar la imposición de una nueva forma de vida y los intelectuales okinawenses perseguían ese mismo objetivo. Un ejemplo sería el del historiador Higashionna Kanjun (1882-1963), que culpaba al clan Satsuma y a China de haber acentuado y prolongado las diferencias culturales entre japoneses y okinawenses evitando la japonización de las Ryūkyū a través de sus políticas: “the point here is to see one of the narrativizing strategies that Okinawan elites employed to minimize fundamental cultural differences with the mainland” (Smits, 1999: 151).

La conciencia del *uchi* (dentro) y *soto* (fuera) es clave en la delimitación de la identidad japonesa. En las divisiones entre las personas de dentro de la sociedad japonesa (*naijin*) y extranjeros (*gaijin*) y entre ciudadanos japoneses de la metrópolis (*naichi*) y súbditos imperiales (*gaichi*), la concesión de la nacionalidad japonesa (*kokuseki*) y la inclusión en el registro familiar (*koseki*) es determinante a la hora de establecer en qué eslabón se sitúan los ciudadanos. Haciendo propias las palabras de Taishiro, Morris-Suzuki (2018: 266) habla del *koseki* como de un creador de “Estados dentro del mismo Estado” porque, en origen, la legislación impedía que los habitantes de las colonias trasladasen su registro a otra colonia o al archipiélago central japonés, nutriendo así la creciente discriminación hacia los habitantes de las colonias y otros grupos minoritarios.

En la posguerra hubo un intento fallido de que los taiwaneses y coreanos que residían en Japón obtuvieran su registro familiar como *naichi koseki*, pero no dio sus frutos y, además, a los *gaichi koseki* no se les permitió votar (Morris-Suzuki, 2018: 270). El derecho internacional apelaba a la libre elección para los antiguos súbditos coloniales —o mantener la nacionalidad japonesa o adoptar las de sus países—, pero esta propuesta

quedó eclipsada por el contexto geopolítico (división de Corea, Guerra Fría, etc.) (*ibid.*: 272). En el caso de Okinawa, cuyos habitantes se integraron en el registro familiar en 1866, su condición quedó en el aire hasta que se establecieron los términos del Tratado de Paz y no fue hasta 1957, con la actualización del Registro Familiar Japonés en Okinawa, cuando se restauraron o rehicieron papeles que habían quedado dañados o destruidos durante la batalla de Okinawa (*ibid.*: 264 y 273).

Esta última marcó un punto de inflexión en la historia de las islas y alteró la forma de vida de sus pobladores. Los habitantes tenían que luchar contra la pobreza de la posguerra y, además, la guerra había devastado el paisaje de Okinawa, sobre todo la zona del sur donde tuvo lugar la batalla (Murray, 2017: 26), pero a partir de 1945 (y hasta 1972) el Departamento de Defensa de los EE. UU. ostentó el control de las islas y estableció sus bases militares, alterando el tejido socioeconómico y cultural del archipiélago.

Okinawenses: ¿minoría étnica, pueblo indígena o ciudadanos de segunda?

Tras la Segunda Guerra Mundial y con la promoción de la teoría de la homogeneidad étnica japonesa, muchas minorías de Japón fueron redefinidas como extranjeras –tal sería el caso de los coreanos *zainichi*–, mientras que otras pasaron a ser asimiladas, considerándose a sus miembros como japoneses asimilados –así, los *ainu* (Chibana, 2012: 11) –. La antropóloga Millie Creighton (2014) expone cómo el gobierno japonés ha utilizado durante mucho tiempo el argumento de la negación de la existencia de las minorías para invisibilizar su discriminación.

En la sección sobre comunidades y geografías imaginadas nos hacíamos eco de las palabras de Anderson acerca del uso interesado tanto de la memoria como del olvido en la

conformación de los discursos identitarios. Es evidente que Japón ha ignorado ciertos episodios de la historia de Okinawa, como su relación con China o el propio ejercicio colonial japonés hacia las islas. Pero este “dejar en blanco” una parte significativa de la historia de las Ryūkyū, en favor de la homogeneización “nacional”, ha llegado al punto de resolver (o más bien “disolver”) el problema por la vía de la negación de su existencia.

Cuando el imperio nipón otorgó el estatus de ciudadanos japoneses a los okinawenses y a otras etnias como los *ainu* o los *burakumin*,⁴ éstos dejaron de ser por definición minorías étnicas. No obstante, como señala Creighton (2014), afirmar que estos grupos minoritarios no son discriminados por su etnia sería como decir que en Japón no existe discriminación de género porque esto iría en contra de la Constitución.

No hay que olvidar que mientras las Ryūkyū estuvieron bajo control de EE. UU., el gobierno norteamericano consintió a Japón mantener una *soberanía residual* sobre las islas por la cual permitía que sus habitantes conservasen la ciudadanía japonesa, a diferencia de los coreanos y taiwaneses, a los que se retiró la nacionalidad tras la firma del Tratado de San Francisco (Morris-Suzuki, 2018: 272). Sin embargo, recordemos que hasta la reversión los okinawenses que viajaban al archipiélago central de Japón tenían que llevar consigo el pasaporte que les identificaba como residentes de las Ryūkyū. Morris-Suzuki (2018: 272) advierte que a EE. UU. le convenía mantener distantes a los okinawenses de los japoneses y, en los primeros

⁴ Los *burakumin* son la minoría más numerosa de Japón. Son descendientes de la clase social (o casta) más baja de Japón de la Era Togukawa, la de aquellos individuos que realizaban las tareas u oficios más bajos e impuros de la sociedad. Su consideración como seres inferiores ha perdurado hasta hoy día, lo que se traduce en su aislamiento como comunidad.

años de ocupación, se detenía a aquellos que intentaban entrar en Japón.

En cierto modo, la impureza de los okinawenses dependía de una geografía compartida con los norteamericanos, y la pureza, de la exclusividad territorial, lo que supone una proyección imaginaria al espacio físico de distinciones de orden cultural y/o étnicas. En efecto, volviendo al presente, en respuesta a las consideraciones que se hicieron durante la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (ICERD, por sus siglas en inglés) de las Naciones Unidas de 2010 (inaugurada en 1969, pero no ratificada por Japón hasta 1995), el representante del gobierno nipón declaró lo siguiente:

“The people who live in Okinawa prefecture and natives of Okinawa are all Japanese nationals, and the Constitution of Japan stipulates that they are equal under the law, and also guaranteed of their rights as Japanese nationals equally.” (ONU, 2010: 1)

Chibana (2012: 13) apunta que esta “igualdad ante la ley” en tanto que ciudadanos japoneses ha servido como excusa para que la administración central mantenga la sumisión de Okinawa y los okinawenses con la aplicación, por ejemplo, de las políticas del tipo “economic carrot-and-stick approach”.

Si los okinawenses obtuvieran el estatus de minoría o de pueblo indígena, la ley internacional obligaría al gobierno japonés a implementar políticas para proteger a su población. Los *ainu*, por ejemplo, tras décadas de lucha, obtuvieron en 2008 el reconocimiento oficial como “pueblo indígena” por parte de Japón, aunque esto no quiere decir que la discriminación hacia este grupo haya cesado (*El Mundo*, 2008). Acerca de este asunto, en la misma Convención de 2010 el gobierno nipón argumentó que, al no existir una definición consensuada, no se podía tomar a los nativos de Okinawa como “pueblo indígena”

ni, en consecuencia, aplicarles medidas especiales, y reafirmó que, en cualquier caso, los okinawenses eran ciudadanos japoneses (ONU, 2010: 14).

La definición de “pueblos indígenas” de las Naciones Unidas (ONU, 2004) insiste en que se trata de sociedades “anteriores a la invasión y precoloniales”, que ahora constituyen una minoría en su tierra y que buscan “preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica”. El mero hecho de que haga referencia a minorías ya desautoriza a los okinawenses para reclamar este derecho. A pesar de ello, el profesor Uemura Hideaki (2009, citado en Chibana, 2012: 18) considera que los habitantes de Okinawa deberían tener derecho a la autodeterminación como pueblo indígena porque la anexión de sus territorios y la asimilación de su población fue ilegal.

El profesor John Chuan-Tiong Lim (2008, citado en Chibana, 2012: 13), de la Universidad de las Ryūkyū, realizó una encuesta telefónica durante tres años consecutivos (2005, 2006 y 2007) sobre las dinámicas de las políticas de identidad en Okinawa, Taiwán, Hong Kong y Macao. En el caso concreto de Okinawa, donde encuestó a más de 1.000 locales, los resultados mostraron que un 43,8% de los residentes tenía una actitud manifiestamente “not friendly” hacia el gobierno japonés, mientras que el 56,6% restante estaban insatisfechos con las políticas que se habían puesto en marcha. Sobre la cuestión de la identidad: un 41,6% se identificaban como okinawenses, un 29,7% como okinawenses y japoneses y sólo un 25,5% como japoneses (*ibid.*).

El profesor Lim considera que este “sense of dual belongingness” y sus fluctuaciones están directamente vinculados a las tensas y complicadas relaciones entre Okinawa y el gobierno japonés (Chibana, 2012: 102-103). Así, observamos que a la pregunta de la encuesta acerca de en qué circunstancia apoyarían la independencia de Okinawa, un 31%

de los encuestados contestaron “when the U.S. military issues get worse”; un 30,1%, “when there is a conflict in the understanding of history with the Japanese government”, y, finalmente, un 24,4%, “when economical gap with mainland Japan further widens” (Lim, 2008, citado en Chibana, 2012: 13).

De los resultados que extrajo del estudio, el investigador concluyó, en primer lugar, que los okinawenses que estaban viviendo en la prefectura de Okinawa sentían que su identidad era “a complex fusion of Okinawa and Japanese identity” (Chibana, 2012: 102-103) y, en segundo término, que, de las cuatro zonas analizadas, Okinawa mostraba “the strongest local identity” (Lim, 2007). Estas conclusiones no pueden sorprendernos si tenemos en cuenta que, en las últimas décadas, con la resistencia que han mostrado los okinawenses a la implantación de políticas de homogeneización, la oposición a las acciones emprendidas por el gobierno japonés y al turismo masivo que está arrasando las islas, la identidad okinawense se ha ido consolidando y politizando.

No obstante, el profesor Matthew Allen (2002: 234, citado en Figal, 2004: 199) advierte de lo inapropiado de asignar una identidad a los okinawenses basándose en “how they are seen politically or how they are marketed to Japanese tourists as commodities”. En *Identity and Resistance in Okinawa* (2002), Allen elabora un estudio etnográfico sobre cómo se construyen y reconstruyen las identidades en este archipiélago tomando como objeto de estudio a los habitantes de la ciudad de Kumejima, situada en el distrito de Shimajiri. A través de su investigación determina cómo Okinawa se presenta como “a site of multicultural difference within Japan or of politic resistance against Tokyo-endorsed U.S. military bases there” (Figal, 2004: 200).

A día de hoy, como hemos visto, en virtud de los procesos de internacionalización y globalización, parte de la sociedad

japonesa está comenzando a aceptar la existencia de la diversidad. De hecho, desde el propio gobierno japonés se han impulsado campañas que promueven la aceptación, la inclusión y el respeto hacia grupos minoritarios y hacia los extranjeros y que destacan cuál está siendo la contribución de estas comunidades al país para que dejen de ser vistas como una amenaza a la tradición y a la cultura japonesas (Creighton, 2014). No dejan, sin embargo, de ser intentos de cambiar la *percepción* de las cosas, más que acciones efectivas que permitan suprimir todo rastro de discriminación hacia estos grupos.

En este nuevo contexto el gobierno japonés ha utilizado el quinto Plan de Promoción y Desarrollo de Okinawa (2012-2021) para preservar y activar “the cultural artifacts that have been handed down in Okinawa and to promote the culture in the region” (ONU, 2010: 14). No obstante, muchos okinawenses siguen percibiendo que se ha ignorado el estado crítico en el que se encuentran las islas y sus habitantes: la contaminación provocada por las bases militares, la polémica reubicación de la base de Futenma en el área de Henoko y su impacto ambiental, la construcción de seis helipuertos en Takae que amenazan a especies en peligro de extinción, el creciente turismo intensivo y los serios problemas ecológicos derivados de esta práctica hacen que la vida en las islas sea insostenible. Los okinawenses pueden ver su carácter diverso reconocido en diferentes esferas (la interna y la internacional), pero siguen atrapados en la fase del “carrot-and-stick approach”, con su efecto inmovilizador y la degradación y la discriminación reales. Todo esto no deja de reforzar entre la población el sentimiento de resignación, en el peor de los casos, o de resistencia, como veremos a continuación.

Okinawa: la identidad como estrategia de resistencia

La cultura puede ser utilizada como fundamento ideológico en una empresa colonizadora pero también puede ser un elemento clave de resistencia anticolonial, no en vano Said la consideraba “uno de los más poderosos agentes de resistencia en las sociedades poscoloniales” (Said, 1996: 423-424 y *passim*). Si la identidad es un acto político de autorrepresentación, podemos aventurar, con Tanji Miyume, que

“Okinawa is a diverse community of protest and accommodation, made of many different local identities, each with its own history and legacies, yet also each identifying with, and representing Okinawan-ness. In this sense, each local struggle contributes to the fabric of an ‘Okinawan Struggle’ against the continuing US military occupation, and other kinds of marginalisation that Okinawans have been historically subjected to.” (Tanji, 2006, citado en Tanji, 2009: 14)

Es del “permiso de narrar” –que Said utilizaba en referencia al pueblo palestino– de donde emana la resistencia, una de cuyas primeras tareas es, precisamente, “reclamar, volver a nombrar y habitar la tierra propia” (Said, 1996: 351). En nuestro caso, los okinawenses abandonan el silencio y alzan sus propias voces para reapropiarse, esta vez, del discurso de la diferencia y reivindicar su propia tierra construyendo su identidad. En un contexto colonial como el de la relación entre Japón (y más tarde EE. UU.) y Okinawa, la cultura, en tanto que construcción e instrumento político, actúa como un potente elemento de resistencia frente a los intentos de dominación (asimilación) del Otro. Por eso en el análisis de la conformación de la identidad okinawense es indispensable considerar esta especie de “cultura de la resistencia”.

Roy M. Takumi (n. 1952), miembro de la Cámara de Representantes de Hawái, visitó Okinawa en noviembre de 1989 con motivo de la celebración de la Japan Peace Conference Against Military Bases and Alliances, en la que intervino con un discurso en el que comparaba la situación de ambos archipiélagos. Takumi (1994: 8-9) explicaba que, tanto en Okinawa como en Hawái, ambas piezas fundamentales de la estrategia geopolítica de EE. UU., los indígenas habían sufrido las consecuencias de la instalación de las bases militares, expresando su resistencia a través de grupos como Protect Kaho’olawe ‘Ohana (PKO) en Hawái o Hitotsubo Hansen Jinushi-Kai, que reclama la autodeterminación de Okinawa. Este último es una de las tantas entidades surgidas de movimientos sociales en los últimos cincuenta años en Okinawa como respuesta a los abusos de las potencias dominantes. A este respecto, Tanji (2007: 5-6) en su libro *Myth, Protest and Struggle in Okinawa* analiza en profundidad estas respuestas políticas a través de las tres olas de protestas de la “Okinawan Struggle” (*Okinawa tōsō*) –o “the island-wide struggles” (*shima-gurumi tōsō*)–, expresión acuñada por el historiador Arasaki Moriteru.

Arasaki sitúa la primera gran ola en la década de los cincuenta, cuando EE. UU. impuso su política de expropiación de las tierras para el establecimiento de las bases militares; la segunda en los sesenta, con el surgimiento del “reversion nationalism”, cuyos abanderados reclamaban la devolución de Okinawa a Japón; la última, por ahora, a mediados de los noventa, con las protestas masivas desencadenadas por el crimen de 1995 (*ibid.*). Por lo tanto, al hablar de una “Okinawan Struggle”, el historiador hace referencia a la unión temporal de los distintos movimientos sociales –y de la población okinawense en general– en momentos concretos de gran tensión política.

Tanji se percata de que en el análisis de la resistencia en Okinawa se tiende a representar a los grupos que la conforman

como una *masa homogénea* –en cierto modo lo que hace Arasaki con el mito de la “Okinawan Struggle”–, cuando en realidad se trata de una *masa diversa y fragmentada*. Sin embargo, es el propio mito y las narrativas que lo acompañan lo que ha resultado en la creación de una “community of protest” okinawense con una memoria (la recreación de los orígenes) y una identidad colectiva que se reinterpreta constantemente (como el mito), lo que la convierte en una potente arma política (*ibid.*: 177). Aquí Tanji llega a coincidir con la visión de Said acerca de la cultura de la resistencia, con su “búsqueda de autenticidad”, su “nuevo panteón de héroes” y el rescate descolonizador del lenguaje nativo (Said, 1996: 351-352), la recuperación de la posibilidad de “narrarse a sí mismos” en la propia protesta.

De este modo, podría decirse que la primera ola de protestas sentó las bases de una identidad colectiva de Okinawa como un pueblo unido, capaz de organizarse y de defender sus derechos, en este caso, sobre la tierra (Tanji, 2007: 76); la segunda estaría marcada por la lucha de clases y el nacionalismo emergente y, a pesar de que finalmente se impuso el discurso emocional de los vínculos con la nación japonesa confiando ciegamente en sus mecanismos democráticos, la “community of protest” se fragmentó en nuevos movimientos sociales que incorporaban las identidades y entidades locales (*ibid.*: 104-105 y 126); finalmente, la tercera ola provocó cambios en las dinámicas de protesta, estrategias que han ido debilitando progresivamente la “community of protest”, pero que irónicamente han reforzado el mito de la “Okinawan Struggle” (*ibid.*: 176-180).

No hay que olvidar, sin embargo, que la idea de Okinawa como única y distinta empezó a fraguarse a partir de la anexión a Japón y que la batalla de Okinawa fue la que acabó de asentar la ideología pacifista entre su población, ideario que se consolidaría más tarde a través del movimiento antibases (*ibid.*: 34-35 y 52). Ambos acontecimientos contribuyeron a perfilar la

imagen de un Nosotros (Okinawa) y un, o más bien dos, Otro(s) (Japón y EE. UU.). Pero ¿hasta qué punto esta imagen se ha traducido en la propagación de un sentimiento nacionalista?

La identidad okinawense se define, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, en términos de restablecimiento de derechos humanos y de recuperación de la autonomía perdida. Los partidos políticos okinawenses, finalizada la contienda y viendo que se les dejaba en manos (bajo el gobierno) de EE. UU., apoyaron la independencia de Okinawa (lo que habría supuesto un problema para los americanos). Oportunamente, el emperador recordó que la soberanía sobre la isla no se había perdido, sino sólo cedido por un período de tiempo de entre uno y dos cuartos de siglo (Shimabukuro, 2015).

Anton Lövgren (2017) ha analizado la interrelación entre el movimiento independentista de Okinawa y el movimiento antibases. Por un lado, el autor presenta una encuesta realizada por la Universidad de las Ryūkyū que mostraba un descenso en el apoyo a la independencia de Okinawa del 28,4% en 2005, un año después de que un helicóptero militar se estrellase en la Universidad Internacional de Okinawa, a un 14,3% en 2007 (*ibid.*: 28). Por otro lado, Lövgren utiliza en su investigación un sondeo de 2014 publicado por el periódico *Ryūkyū shimpō* sobre la opinión pública okinawense con respecto a las bases militares y, concretamente, en torno al proyecto de traslado de la base aérea de Futenma a Henoko: un 80,2% de los encuestados votaron a favor de parar el proyecto y de este porcentaje un 79,7% querían que se trasladara la base fuera de la prefectura (*ibid.*: 28-29).

De los datos extraídos de ambos sondeos, Lövgren llega a las siguientes conclusiones: cuanto más próxima está la realización de una encuesta de este tipo a un incidente relacionado con las bases norteamericanas, mayor es el apoyo a la independencia de Okinawa; los incidentes de las bases militares refuerzan la identidad colectiva de las Ryūkyū frente a los “outsiders”

norteamericanos; por último, el movimiento independentista utiliza las bases militares para reforzar con vínculos emocionales la identidad colectiva okinawense (*ibid.*: 30-33).

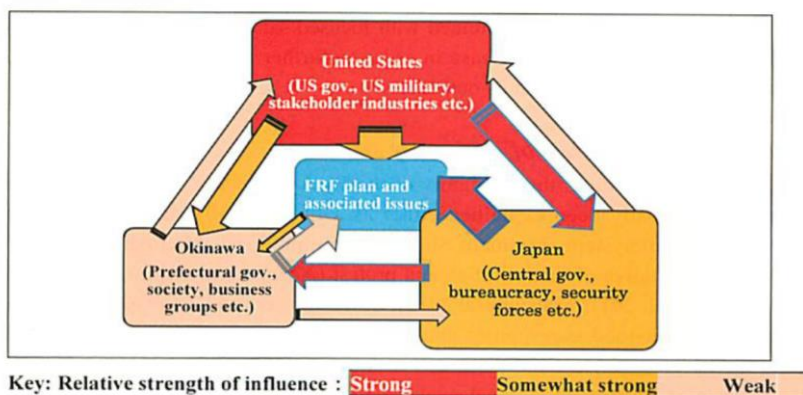
No obstante, a pesar de que el movimiento antibases es el más extendido, el de independencia apenas. El hecho de que el primero cuente con tantos apoyos impide que el segundo obtenga más, de modo que el vínculo entre ambos es inversamente proporcional: no se realimentan. En este contexto, la identidad se define como una reclamación del derecho a la autodeterminación, pero en el sentido de que los okinawenses puedan decidir sobre su territorio, sus mares y sus recursos, y esta reclamación no necesariamente desemboca en un deseo por su independencia de Japón. La tendencia mayoritaria, concluye Shimabukuro Jun (2015), no es independentista, sino que aspira a conservar la doble identidad, okinawense y japonesa, pero sin bases.

Esa misma paradoja de la competencia entre el movimiento antibases y el independentismo es subrayada por Ra Mason en su artículo “Nationalism in Okinawa: Futenma and the future of base politics” (2016): el apoyo al movimiento antibases diluye el apoyo a un movimiento puramente nacionalista. Mason (2016: 18-19) se propone calibrar el impacto del nacionalismo sobre los procesos de creación de normas sociales y sobre la implementación de políticas en Okinawa. Para ello, selecciona unos cuantos hitos del conflicto, algunos episodios relacionados con las bases –la violación de la niña (1995), el accidente del helicóptero (2004) y la aprobación del proyecto de traslado de la base de Futenma a Henoko por parte del antiguo gobernador de Okinawa, Nakaima Hirokazu–, y analiza las manifestaciones públicas de los distintos agentes políticos y las noticias publicadas en la prensa japonesa, estadounidense y okinawense.

Mason comienza recordando el juego de los poderes implicados en la zona a partir del ejemplo del proyecto del traslado de Futenma (FRF, *Futenma Replacement Facility*), y establece una

estructura tripartita de gobernanza (Figura 1). En la parte más débil, la que tiene menor capacidad de influencia, se sitúan los poderes locales. EE. UU. y Japón son dos potencias con mayor peso específico que, además, mantienen una alianza estrecha, lo que limita significativamente la capacidad de agencia política de Okinawa.

Gráfico 1. Influencias estructurales sobre el traslado de la base de Futenma a Henoko (Estados Unidos, Japón y Okinawa)



Fuente: Mason, 2016: 20. © 2016 Ra Mason.

Según Mason (2016: 20), las manifestaciones públicas de los agentes políticos tras cada uno de los tres momentos conflictivos seleccionados y los intercambios políticos formales e informales que se produjeron tras ellos permiten valorar el juego de fuerzas de esta estructura tripartita. La primera conclusión a la que llega es que en todos los casos las manifestaciones públicas de las autoridades estadounidenses y japonesas tras cada incidente muestran en qué medida dichas autoridades consideraban que en la prefectura de Okinawa existe la conciencia de una identidad separada de la del resto de Japón (*ibid.*: 25). Su segunda conclusión es que, en todos los casos de conflicto, Japón y EE. UU. se han alineado reforzando

su alianza para evitar que Okinawa alcance cotas más altas de autogobierno (*ibid.*: 27).

En su análisis de las manifestaciones de los actores políticos okinawenses tras los conflictos, Mason concluye que, en su mayoría, aquellos utilizaron el nacionalismo como una forma de discurso que denunciaba el hecho de que los intereses de EE. UU. fuesen priorizados por encima de los de Japón de forma inapropiada, más que para reivindicar a Okinawa como una unidad nacional distinta (*ibid.*: 24). Mason distingue en este punto dos especies de nacionalismos, el “nacionalismo cultural” y el “nacionalismo político”, asegurando que en el caso de Okinawa se puede afirmar con toda claridad la existencia de un nacionalismo del primer tipo, pero no la de un nacionalismo político organizado (*ibid.*: 34-35). Aunque el sentimiento de identidad cultural distintiva en Okinawa es fuerte, no se ha convertido *de facto* en una plataforma para reclamar el autogobierno, no ha derivado en un “nacionalismo coordinado” (*ibid.*: 38).

¿Por qué no se ha activado un nacionalismo político en Okinawa? En primer lugar, porque el (potencial) nacionalismo okinawense ha sido asimilado por el nacionalismo japonés. El gobierno central ha impulsado algunas políticas –la designación nacional de Zonas Económicas Especiales en las islas, la promoción activa de la identidad regional y de la cultura tradicional de Okinawa– que han permitido incorporar la mayoría de los aspectos del nacionalismo okinawense en un entramado nacional más amplio, que ahora promueve la diversidad cultural al tiempo que respalda la uniformidad étnica (*ibid.*: 34). En segundo lugar, por el contrapeso de Japón y EE. UU. en la estructura tripartita de poderes, que hace entrar en juego una serie compleja de intereses sociopolíticos y socioeconómicos que complican enormemente los temas que interesan a la prefectura. Finalmente, desde la propia Okinawa la fragmentación de las fuerzas políticas con diferentes agendas

y la apatía política de las jóvenes generaciones han impedido que llegase a cuajar una fuerza política con entidad suficiente para oponerse a esos poderes (*ibid.*: 38).

Mason (2016: 36-39) concluye su artículo señalando qué tendría que suceder para que cambiasen las cosas en Okinawa. Primero: tendría que producirse una coordinación de esas fuerzas políticas fragmentadas para trabajar juntas bajo la bandera de *All Okinawa* y alcanzar consensos mínimos maximizando la agencia política de los poderes locales. Segundo: actores claves del mercado deben convencerse de que el futuro más provechoso de este potencialmente rico enclave yace en una marca de identidad nacional okinawense, con una mayor independencia política y económica y una reducción del número y la escala de las bases militares. Tercero: la población okinawense debería conocer mejor su propia historia y la evolución de la gobernanza en las islas Ryūkyū. Ello requiere un foco más específico en la identidad nacional dentro de la educación formal como complemento a la expansión de iniciativas que promuevan la preservación de la herencia cultural y el entorno marino, iniciativas que ya se están produciendo en Okinawa.

La reivindicación del patrimonio cultural y medioambiental

Kichi, kankō y kōkyō jigyō. Las bases militares, el turismo y las obras públicas son las “3-k” sobre las que se sustenta la economía de Okinawa en la actualidad (Murray, 2017: 20). Como ya hemos insistido, la prefectura ha dependido durante décadas de las subvenciones e indemnizaciones del gobierno japonés, pero también de las bases militares y, aunque siguen siendo dos de sus principales fuentes de ingresos, el turismo ha permitido abrir una puerta a las islas para conseguir su autonomía económica. Actualmente las ayudas gubernamentales representan un 50% del ingreso bruto de

Okinawa, las bases un 10% y el turismo un 20% (Oba, 2018: 94-95).

Gracias a los planes de desarrollo impulsados por el gobierno nipón, la prefectura de Okinawa ha pasado de 440.000 visitantes anuales en 1972 a 3 millones en 1992 y a casi 8 millones en 2015, su economía ha crecido un 2,6% entre 2003 y 2013 y se calcula que el 84,2% de los turistas que recibe son habituales (Murray, 2017: 20 y 24; Oba, 2018: 91 y 94). Según una encuesta de la JTB (2008, citado en Kakazu, 2011: 175-176), Okinawa es el destino isleño más popular entre los japoneses, pero aún no ha conseguido captar el mercado turístico del resto de Asia Oriental (Kakazu, 2011: 177).

Por consiguiente, el turismo ha brindado una oportunidad a Okinawa para dejar de depender económicamente de las bases militares y de los subsidios de Japón. No obstante, aunque ha aumentado el número de visitantes, el gasto turístico ha disminuido porque se están llevando a cabo campañas como *Cheap, Near, and Short* orientadas a atraer el máximo número de turistas en vez de centrarse en mejorar la calidad de la experiencia (*ibid.*: 176-177). A todo ello se suma un aspecto fundamental: la mayoría de las empresas turísticas de las islas pertenecen a Japón, con lo cual gran parte de los beneficios acaban revirtiendo en el archipiélago central, algunas incluso no contratan mano de obra local sino foránea (*ibid.*). Al final, la imagen de las islas ha sido diseñada desde fuera, con medios de fuera y para beneficio de agentes externos, lo que puede generar una nueva contraimagen de la imagen que se quiere vender, lo que nos retrotrae a Said y a Anderson.

La “third-party appreciation” derivada del turismo ha permitido que los okinawenses recuperen y revaloricen su patrimonio cultural (Kakazu, 2018: 9). De hecho, los migrantes de las islas que eran considerados desertores, o *kimin*, se han convertido en promotores de la cultura *uchinachu* en el resto del mundo (*ibid.*: 10). Sin embargo, a pesar de que los okinawenses

mantienen su espíritu de hospitalidad para con los visitantes, temen que la llegada masiva de turistas acabe degradando su legado cultural. En definitiva, ese nuevo interés por recuperar las tradiciones por parte de agentes externos puede acabar por destruirlas o, simplemente, banalizarlas, generando una imagen autoexotizada de las mismas. Ahora desde la Okinawa Convention & Visitors Bureau (OCVB) se está intentando cultivar “an encouragement for tourism through education” en las escuelas de las islas a la par que se promueve el aprendizaje de “their own cultural identity” (Oba, 2018: 92).

A principios del milenio el gobierno se propuso convertir a Japón en un país orientado al turismo activando campañas para atraer visitantes, como *Visit Japan* en 2003 (*Nippon.com*, 2014). En 2007 se aprobó la Ley Básica de Promoción del País a través del Turismo. Esta ley buscaba favorecer el desarrollo del sector turístico enseñando a los estudiantes la historia y la cultura de sus regiones para que se convirtieran en una especie de embajadores de las islas (Oba, 2018: 92). En el caso de Okinawa esto se pudo materializar por medio de la educación en las escuelas (*tabiiku*) con libros de texto de turismo y mediante el programa *demae* de visitas a las escuelas de personas relacionadas con el turismo para enseñar su importancia a los alumnos (*ibid.*: 92-93).

“We can find good points about different places around Okinawa and are also able to appreciate our own resources by looking at Okinawa from the outside”, se dice en las páginas de uno de esos libros (Oba, 2018: 94). Pero ¿qué supone fijar la mirada desde fuera? ¿mantener el relato de Okinawa como un paraíso virgen? Esta imagen queda lejos de la realidad: la construcción de resorts y la huella del turismo masificado, sumadas a la contaminación provocada por las bases militares, han perjudicado gravemente a los entornos naturales de las islas llevando al límite sus recursos (Kakazu, 2011: 177).

La investigadora Eiko Asato (2003: 236, citado en Murray, 2017: 21) señalaba que la devastación del medioambiente del archipiélago okinawense empezó con la guerra, siguió con la instalación de las bases militares y culminó con el desarrollo industrial y turístico. La creciente demanda de los turistas en los últimos treinta años ha hecho del suministro de agua una de las grandes preocupaciones de la población, así como la extinción progresiva de los preciados corales de Okinawa y el incremento del 40% de emisiones de CO₂ desde 1990 por la aparición de transportes de uso turístico (Kakazu, 2011: 179).

Kakazu subraya la importancia de determinar y evaluar la “absorptive capacity” turística de Okinawa para conseguir un desarrollo sostenible (*ibid.*: 177). Los okinawenses, por su parte, consideran que ya se ha superado esta capacidad y ven el ecoturismo como una opción sostenible que podría solventar estos problemas o, al menos, evitar que empeoren (Murray, 2017: 25).

La aldea de Yomitan, en la costa oeste de la isla de Okinawa, es un ejemplo de desarrollo sostenible y comunitario como una forma de resistencia local a la dependencia económica de Japón y de las bases militares que reivindica el patrimonio medioambiental y cultural de la comunidad (Tanji, 2009: 1-3). La aldea ha consolidado un “sense of community” gracias a las políticas y programas de “village reconstruction” (*mura okoshi*) que se impulsaron tras la reversión y gracias asimismo a la recuperación del sistema de organización en *aza* o distritos que ha procurado “stability, continuity and distinctive identity to Yomitan village life” (*ibid.*: 2-3 y 14). Al final las contraidentidades se forjan, como señalaban Said y Anderson, colectiva y reactivamente.

Tanji (2009: 5) asocia el despegue de Yomitan a un “endogenous development”, entendido como “social change driven primarily by local people, tradition, culture, corporations and natural resources”. Como hemos señalado, la gobernanza

de Okinawa se comparte entre el gobierno japonés y el Departamento de Defensa de EE. UU. y, poco más que simbólicamente, con el gobierno de la prefectura y las autoridades locales. Ello ha provocado conflictos de intereses en lo referente a las bases militares y a la centralización de la industria turística, pero Yomitan ha logrado mantener ciertos valores y una estructura social estable gracias al espíritu de resistencia y a la “community resilience” que ha desarrollado su población (*ibid.*: 9).

Para entender la “community resilience” y la resistencia de la población de Yomitan debemos retroceder, por un lado, a la batalla de Okinawa cuando, previamente al desembarco de las tropas norteamericanas, los soldados japoneses obligaron a 82 ciudadanos de la aldea que estaban escondidos en la cueva Chibichirigama, entre ellos 47 niños, a matar a sus familiares e incluso a suicidarse. El recuerdo de esta tragedia sigue muy presente entre la población. Por otro lado, con la reversión a Japón y la instalación de las bases militares se produjeron muchos accidentes durante los entrenamientos, entre ellos la muerte de una niña de 10 años que fue aplastada por un remolque. Hubo muchas protestas contra las bases y los ciudadanos consiguieron detener su expansión por la zona (*ibid.*: 10-13).

El gobierno de Yomitan ha prohibido vender tierras a Japón para poder mantener la propiedad local y asegurar así la protección del medioambiente (*ibid.*: 4-5). Del mismo modo, las empresas turísticas contratan a personal local y los hoteles, restaurantes y tiendas venden productos agrícolas de la zona como el *ben imo* o de costura tradicional, lo que ha conformado la imagen de Yomitan como una “cultural village” (*ibid.*).

Por lo tanto, Yomitan sería un buen modelo a seguir por el resto de Okinawa. Sin embargo, con los intereses militares y

económicos que Japón y EE. UU. conservan sobre las islas y las políticas coercitivas que casi todas las regiones se han visto obligadas a aceptar por la nefasta situación socioeconómica, es muy difícil que a estas alturas pueda desarrollarse algo parecido en el resto del archipiélago. Al principio el gobierno nipón concibió los planes de desarrollo de Okinawa para mejorar las condiciones de vida en las islas y reducir la brecha económica, pero es precisamente esta brecha la que ha permitido que se mantengan las bases militares en las islas y ha facilitado la implantación de un modelo turístico enfocado a la cantidad, no a la calidad. Para conseguir proteger sus islas, preservar sus recursos naturales, fauna, flora y su legado cultural parece fundamental propagar una conciencia medioambiental y social en los visitantes y esta conciencia sólo conseguirá florecer con la deconstrucción del mito de las islas paradisíacas.

Conclusiones

Japón y Okinawa, Nosotros y los Otros. Esta dicotomía, esta relación de alteridad, este juego de poderes ha sido el *leitmotiv* que ha conducido nuestra investigación. Tratar de averiguar, en definitiva, cómo se ha construido, recuperado, expresado e incluso instrumentalizado una (supuesta) identidad okinawense, definida actualmente en gran parte (y supuestamente) por su situación de otredad dentro de la nación japonesa.

Todo parece apuntar a que el tipo de relación que Japón ha establecido con Okinawa a lo largo de la historia reproduce el modelo colonial con la conquista del territorio y su posterior asimilación (“japonización”), como detalla Smits en su trabajo sobre las Ryūkyū y confirma Christy incluyendo a Okinawa en los estudios coloniales japoneses. Podríamos hablar incluso de una situación doblemente colonial en el momento en que Japón cedió las islas a EE. UU. para uso militar. En este contexto, la estructura de poder tripartita de Japón, EE. UU. y Okinawa

(Mason, 2016) demuestra que Okinawa está en una posición de inferioridad con respecto a las dos potencias en la toma de decisiones sobre asuntos que conciernen a la prefectura y que afectan directamente a sus habitantes, decisiones como la del traslado de la base militar de Futenma a Henoko. Es más, la aplicación de políticas coercitivas (“carrot-and-stick approach”) perpetúa la relación de dominio-sumisión que arrastra Okinawa desde su anexión y conversión en prefectura.

Precisamente la persistencia de la relación de dominio de Japón y EE. UU. sobre Okinawa y las evidentes diferencias socioculturales de ésta, herencia de su pasado como Reino de Ryūkyū y de sus vínculos con China en calidad de Estado tributario, hacen que por su carácter distintivo los okinawenses no encajen por completo en la definición del “ser japonés”. A efectos prácticos, como hemos visto, los okinawenses son ciudadanos japoneses a quienes cabría reconocer los mismos derechos y obligaciones que al resto de los que gozan de esa condición. No obstante, este reconocimiento sobre el papel ha servido, también en la práctica, para que el gobierno utilice este argumento cuando desde organismos internacionales se ha insinuado que la población de Okinawa constituye una minoría étnica o un pueblo indígena al que se priva de las garantías constitucionales. De ese modo, se consigue mantener el *statu quo* y que los intereses geoestratégicos y económicos de la nación se antepongan recurrentemente al bienestar de la población okinawense, cosa que no sucede con el resto de prefecturas.

Así, pues, aunque no entremos en la cuestión de si constituyen una minoría o un pueblo indígena, lo que sí se puede afirmar es que los okinawenses se encuentran en una clara situación de inferioridad con respecto al grueso de los ciudadanos japoneses, quedando relegados a la “segunda clase” de la ciudadanía junto con otros grupos minorizados (significativa, pero no exclusivamente, los *ainu* o los *burakumin*), que también

deberíamos estudiar a efectos comparativos. Así es como la noción (identitaria) de ciudadanía se manifiesta como un instrumento de doble filo, aunque sujeto a un único propósito que es el del Estado que otorga los derechos: por un lado, permite equiparar ante la ley a okinawenses y japoneses, pero, por otro, esta equiparación funciona como una pantalla que oculta las desigualdades y las discriminaciones reales, lo que encaja a la perfección con el modelo Said-Anderson (la imaginación simplifica y oculta los conflictos y las luchas).

El impacto nocivo de los intereses de EE. UU. y Japón sobre la población okinawense ha hecho emerger una identidad colectiva representada como una “community of protest”, de resistencia y acción contra los agravios. Esta comunidad de protesta, lejos de constituir una *masa homogénea*, reúne a una serie de grupos y movimientos sociales con agendas políticas diferenciadas, por lo que se trata más bien de una *masa diversa y fragmentada*. De todos esos movimientos el más generalizado es el movimiento antibases que, curiosamente, compite y no alimenta el movimiento independentista, con muchos menos seguidores. La razón por la que no se ha reactivado el movimiento en pro de la independencia tiene que ver con la estructura tripartita de gobernanza y los intereses geopolíticos y económicos que están en conflicto.

Podemos concluir que, en la actualidad, la construcción/recuperación y reivindicación de la identidad okinawense obedece a los intereses económicos del gobierno central de Japón, que ha mercantilizado la identidad okinawense con el fin de extraer rédito económico, y a los intereses económicos de Okinawa, que reivindica su patrimonio medioambiental y cultural tratando de implantar un modelo turístico alternativo, no basado en la cantidad, sino en la calidad de la experiencia de contacto con un modo de vida diferente. En este sentido, experiencias positivas como las de Yomitan representan iniciativas que manejan de forma positiva la

identidad para conseguir la autonomía económica, no política, con respecto al resto de Japón. Lamentablemente, son iniciativas singulares muy difíciles de generalizar en un territorio tanpreciado para los actores económicos, pero hay que insistir en que se trata de movimientos híbridos (Said, 1996: 514), aunque no necesariamente (o no todavía) antisistémicos (contra el sistema tripolar), puesto que el objetivo principal de la mayoría de la población okinawense no parece ser el de echar a los norteamericanos de las islas y desmantelar las bases, contempladas como el obstáculo a unas mejores condiciones de vida.

Decía Anderson, contra Gellner, que “las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el *estilo* con el que son imaginadas” (Anderson, 2006: 24), pero que siempre se autodelimitan internamente frente a algún o algunos Otros. El caso de Okinawa sería, a nuestro juicio, el de una comunidad que se imagina agraviada y en recurrente reivindicación (“community of protest”). La relación de alteridad que establece con Japón viene definida por todo lo que hemos mencionado a lo largo del análisis y, a no ser que el gobierno japonés cambie sus políticas, los okinawenses seguirán manteniendo su recelo hacia las islas principales. Sin embargo, la falta de perspectivas económicas de sus habitantes y la persistencia del interés tanto de Japón como de EE. UU. por mantener las bases en su sitio hacen muy difícil llegar a un entendimiento. Si la situación no cambia, las grietas en la comunidad imaginada se irán haciendo más profundas y el sentimiento de identidad dual del que hablaba el profesor Lim se mantendrá: los okinawenses no se acabarán de identificar como japoneses y, de igual modo, en el imaginario nacional, los okinawenses seguirán siendo los Otros dentro de Japón.

Bibliografía

Anderson, Benedict (2006 [1983]) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Aoki, Tamotsu (2018) “El carácter de *El crisantemo y la espada* como obra *nihonbunkaron*”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 71-84.

Ashcroft, Bill y Ahluwalia, Pal (2000) *Edward Said. La paradoja de la identidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Befu, Harumi (2018) “El *nihonjinron* como identidad nacional japonesa: un análisis antropológico”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 39-52.

Benedict, Ruth (2003 [1946]) *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza Editorial.

Calhoun, Craig (2016) “La importancia de *Comunidades imaginadas* y de Benedict Anderson”. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 130 (1), pp. 11-17.

Chibana, Megumi (2012) “(Re)-discovering Okinawan Indigeneity: Articulation and Activism”. University of Hawaii, Mânoa. URL:

<https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/100942>

[Consultado el 2 de marzo de 2024].

Christy, Alan S. (2012) *A Discipline on Foot. Inventing Japanese Native Ethnography, 1910-1945*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.

CIDOB (2014) “La política de seguridad y de defensa de Japón”. *Anuario Internacional CIDOB*, pp. 409-419. URL: <https://raco.cat/index.php/AnuarioCIDOB/article/view/279526/367254> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Creighton, Millie (2014) “Emergent Japanese Discourses on Minorities, Immigrants, Race, Culture and Identity”. *Global Ethnographic*. URL: <https://globoethnographic.com/index.php/emergent-japanese-discourses-on-minorities-immigrants-race-culture-and-identity/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Díez, Pablo M., “El traslado de la base de Futenma enturbia las relaciones entre EE.UU. y Japón”, *ABC Internacional*, 3 de agosto de 2015. URL: <https://www.abc.es/internacional/20150803/abci-okinawa-base-militar-201508022119.html> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Eldridge, Robert D., “El ‘problema de las bases’ en Okinawa, hoy”, *Nippon.com*, 17 de febrero de 2012. URL: <https://www.nippon.com/es/in-depth/a00501/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Eldridge, Robert D. (1997) “The 1996 Okinawa Referendum on U.S. Base Reductions: One Question, Several Answers”. *Asian Survey*, 37 (10), pp. 879-904.

Figal, Gerard A. (2004) “Identity and Resistance in Okinawa (review)”. *The Journal of Japanese Studies*, 30 (1), pp. 199-203.

Funabiki, Takeo (2018) “El desasosiego identitario japonés: razones históricas del *nihonjinron*”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 53-69.

Fuqua, Jacques (2001) “Understanding Okinawa’s Role in the U.S.- Japan Security Agreement”. *Japan Digest*, 211. Indiana University, Bloomington.

Gil, Javier (2016) “La geopolítica de las bases militares (II)”. Plan anual de investigación 2016. Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE). URL: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_investig/2016/DIEEE INV06-2016_Geopolitica_BasesMilitaresxIIx_JavierGilPerez.pdf [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Goodman, Roger (2018) “Marginados, minorías y migrantes: el estudio de los márgenes en el Japón contemporáneo”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 281-290.

Guarné, Blai, ed. (2018) *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Guarné, Blai (2010) “The Japanese Oxymoron: A Historical Approach to the Orientalist Representation of Japan”, en Ignacio López-Calvo, ed., *One World Periphery Reads the Other: Knowing the “Oriental” in the Americas and the Iberian Peninsula*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 309-329.

Heater, Derek (2007) *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza.

Hein, Laura E. (2001) “The Territory of Identity and Remembrance in Okinawa”. *Critical Asian Studies*, 33 (1), pp. 31-36.

“Japón reconoce al pueblo indígena ainu”, *El Mundo*, 6 de junio de 2008. URL:

<https://www.elmundo.es/elmundo/2008/06/06/internacional/1212733846.html> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Johnson, Akemi (2019) “How a Single Violent Crime tells the Story of U.S.-Japan Relations in Okinawa”. *Literary Hub*. [Fragmento extraído de Akemi Johnson (2019) *Night in the American Village. Women in the Shadow of the U.S. Military Bases in Okinawa*. New York: The New Press]. URL: <https://lithub.com/how-a-single-violent-crime-tells-the-story-of-u-s-japan-relations-in-okinawa/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Kakazu, Hiroshi (2018) “Island Sustainability and Inclusive Development: The Case of Okinawa (Ryukyu) Islands”. *Journal of Marine and Island Cultures*, 7 (2), pp. 1-36. University of the Ryukyus, Okinawa.

Kakazu, Hiroshi (2011) “Sustainable Island Tourism: The Case of Okinawa”, en Jack Carlsen y Richard Butler, eds., *Island Tourism: Sustainable Perspectives*. Cambridge: CABI, pp. 171-185.

Kawamura, Masami, “Okinawa: Isla militarizada”, *Internacional de Resistentes a la Guerra*, 2 de octubre de 2013. URL: <https://wri-irg.org/es/story/2013/okinawa-isla-militarizada> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Koyasu, Nobukuni (2018) “La formación del concepto de *Nihon minzoku* (nación japonesa): una aproximación histórica”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 127-137.

Lim, John Chuan-tiong (2007) “International Joint Survey on Residents’ Identity in ‘Peripheral East Asia’: Okinawa, Taiwan, Hong Kong and Macau”. *KAKEN*. University of the Ryukyus,

Okinawa. URL: <https://kaken.nii.ac.jp/grant/KAKENHI-PROJECT-17402012/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Lövgren, Anton (2017) “The Independence Movement on Okinawa, Japan. A Study on the Impact of US Military Presence”. Stockholm University, Suecia. URL: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:1127565/FULLTEXT01.pdf> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Lozano, Artur (2011) *La enseñanza de cultura japonesa en los Estudios de Asia oriental en España, y de la cultura española en los Estudios Hispánicos en Japón*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

Mason, Ra (2016) “Nationalism in Okinawa: Futenma and the Future of Base Politics”. *International Review of Ryukyuan and Okinawan Studies*, 5, pp. 15-44.

Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón (s.f.) “Las Islas Senkaku”. URL: <https://www.es.emb-japan.go.jp/politicaexterior/territory/senkaku/about.html> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón (1996) “The SACO Final Report”. URL: <https://www.mofa.go.jp/region/n-america/us/security/96saco1.html> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Mitchell, Jon, “U.S. Washes Hands of Rights Violations at Okinawa Helipad Site”, *The Japan Times*, 31 de agosto de 2016. URL: <https://www.japantimes.co.jp/community/2016/08/31/issue/u-s-washes-hands-of-rights-violations-at-okinawa-helipad-site/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Morris-Suzuki, Tessa (2018) “El reino de la nacionalidad: ¿dónde están los límites de la ciudadanía japonesa?”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 259-280.

Murphy-Shigematsu, Stephen (2004) “Ethnic Diversity, Identity and Citizenship in Japan”. *Harvard Asia Quarterly*, 8 (1), pp. 51-57.

Murray, Andrea E. (2017) *Footprints in Paradise: Ecotourism, Local Knowledge, and Nature Therapies in Okinawa*. New York: Berghahn Books.

Oba, Yoshiko (2018) “Regional Identity in a Tourism-dependent Country: The Case of Tourism Education in Okinawa”. *安田女子大学紀要*, n.º 46, pp. 91-98.

Oguma, Eiji (2018) “Integración nacional y (re)construcción de las autoimágenes de los ‘japoneses’ en el Japón moderno”, en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 139-147.

ONU (2010) “Replies to the List of Questions by the Country Rapporteur in connection with the Consideration of the Third to Sixth Periodic Report of the Government of Japan”. International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (ICERD). URL: https://www.mofa.go.jp/policy/human/pdfs/race_rep4.pdf [Consultado el 2 de marzo de 2024].

ONU (2004) “El concepto de pueblos indígenas”. Seminario sobre recopilación y desglose de datos relativos a los pueblos indígenas. Nueva York. URL: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/workshop_data_background_es.htm [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Pistilli, Matteo, “La piedra angular del pacífico: las bases estadounidenses en Okinawa”, *Geopolítica.ru*, 24 de mayo de 2016. URL: <https://www.geopolitika.ru/es/article/la-piedra-angular-del-pacifico-las-bases-estadounidenses-en-okinawa> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

“Récord de visitantes extranjeros en Japón”, *Nippon.com*, 21 de enero de 2014. URL: <https://www.nippon.com/es/features/h00046/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Said, Edward (2002 [1978]) *Orientalismo*. Barcelona: Debate.

Said, Edward (1996 [1993]) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

Sakai, Naoki (2000) “‘You Asians’: On the Historical Role of the West and Asia Binary”. *The South Atlantic Quarterly*, 99 (4), pp. 789-817.

Serra, Francisco (2007) “Ciudadanía”, en Ascensión Barañano, José Luis García, María Cátedra y Marie José Devillard, coords., *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 15-21.

Shimabukuro, Jun, “Okinawa: identidad y derecho a la autodeterminación”, *Nippon.com*, 5 de agosto de 2015. URL: <https://www.nippon.com/es/in-depth/a04501/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Shorrock, Tim, “Okinawa and the U.S. Military in Northeast Asia”, *Institute for Policy Studies*, 12 de octubre de 2005. URL: <https://ips-dc.org/okinawa-and-the-us-military-in-northeast-asia/> [Consultado el 2 de marzo de 2024].

Smits, Gregory (1999) *Visions of Ryūkyū. Identity and Ideology in Early-Modern Thought and Politics*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Sugimoto, Yoshio (2016) *Una introducción a la sociedad japonesa*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Takumi, Roy (1994) "Challenging U.S. Militarism in Hawai'i and Okinawa". *Race, Poverty & the Environment*, 4/5 (4/1), pp. 8-9.

Tanji, Miyume (2009) "Community, Resistance, and Sustainability in an Okinawan Village: Yomitan". *The Asia-Pacific Journal. Japan Focus*, 7 (9/1), pp. 1-18.

Tanji, Miyume (2007) *Myth, Protest and Struggle in Okinawa*. Nueva York: Routledge.

Yoshino, Kosaku (2018) "El nacionalismo desde la perspectiva del mercado: producción, reproducción y consumo del *nihonjinron*", en Blai Guarné, ed., *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 85-98.