
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Joel Dass Sánchez; Guarné Cabello, Blai , dir. Discriminación burakumin en la sociedad japonesa: una aproximación sociohistórica a la construcción identitaria mediante la diferencia imaginada. 2022. 75 pag. (842 Grau en Estudis d'Àsia Oriental)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/264829>

under the terms of the  license

FACULTAT DE TRADUCCIÓ I D'INTERPRETACIÓ

GRAU D'ESTUDIS D'ÀSIA ORIENTAL

TREBALL DE FI DE GRAU

Curs 2021-2022

**Discriminación *burakumin* en la sociedad japonesa:
una aproximación sociohistórica a la construcción identitaria
mediante la diferencia imaginada**

Joel Dass Sánchez

1526063

TUTOR

BLAI GUARNÉ CABELLO

Barcelona, 31 de maig de 2022



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

Información sobre el proyecto

Título: Discriminación *burakumin* en la sociedad japonesa: una aproximación sociohistórica a la construcción identitaria a partir de la diferencia

Títol: Discriminació *burakumin* a la societat japonesa: una aproximació sociohistòrica a la construcció identitària a partir de la diferència

Title: *Burakumin's* discrimination in japanese society: a sociohistorical approach to identity construction through difference

Autor/a: Joel Dass Sánchez

Tutor: Blai Guarné Cabello

Centre: Universitat Autònoma de Barcelona

Estudis: Grau en Estudis d'Àsia Oriental

Curs acadèmic: 2021-2022

Palabras clave: *Buraku*, identidad, discriminación, casta, imaginario social, nación, minorización, *nihonjin*.

Paraules clau: *Buraku*, identitat, discriminació, casta, imaginari social, nació, minorització, *nihonjin*.

Keywords: *Buraku*, identity, discrimination, caste, imaginary, nation, minorization, *nihonjin*.

Resumen

El presente TFG constituye un análisis social e histórico de la discriminación contra los *burakumin*, como grupo social segregado y rechazado a lo largo de los siglos en la sociedad japonesa debido a la herencia moderna de un sistema feudal de castas que enmascaraba intereses políticos concretos.

No obstante, el estudio de la situación de los *burakumin* se establece, en este trabajo, como

la puerta de entrada a una investigación sobre la construcción identitaria de la sociedad japonesa en la segunda mitad del siglo XX, un contexto en el que la coyuntura de nuevas circunstancias políticas y económicas propiciaría una reformulación radical de la narrativa social de la nación.

El replanteamiento de la “esencia cultural” japonesa, posible gracias al vertiginoso crecimiento económico, desataría consecuentemente una acentuación del contraste social con la “diferencia” que pondría en jaque la estabilidad de grupos minorizados como los *burakumin*, amenazados por un conjunto de prácticas discriminatorias intrínsecamente perpetuadas junto a la concepción social mayoritaria de Japón.

Finalmente, el trabajo reflexiona sobre la deconstrucción de la representación politizada de la identidad *buraku* contemporánea, en un intento de aproximación a la realidad de este conjunto de forma ajena a las influencias del contexto histórico del llamado “milagro económico” del Japón de posguerra.

Resum

El present TFG constitueix un anàlisi social i històric de la discriminació contra els *burakumin*, com a grup social segregat i rebutjat a través dels segles dins la societat japonesa per l'herència d'un sistema feudal de castes que emmascarava uns interessos polítics concrets.

No obstant, l'estudi de la situació dels *burakumin* s'estableix, en aquest treball, com a porta d'entrada a una investigació sobre la construcció identitària de la societat japonesa a la segona meitat del segle XX, un context en el que la conjuntura de noves circumstàncies polítiques i econòmiques propiciaria una reformulació radical de la narrativa social de la nació.

El replantejament de “l'essència cultural” japonesa, possibilitat gràcies a un vertiginós creixement econòmic, desencadenaria conseqüentment una accentuació del contrast social amb la “diferència” que amenaçaria l'estabilitat de grups minoritzats com els *burakumin*, comminats per un conjunt de pràctiques discriminatòries intrínsicament perpetuat juntament amb la concepció social majoritària de Japó.

Finalment, el treball reflexiona sobre la deconstrucció de la representació polititzada de la

identitat *buraku* contemporània, en un intent d'aproximació a la realitat d'aquest conjunt de forma aliena a les influències del context històric de l'anomenat “miracle econòmic” del Japó de postguerra.

Abstract

This FDP constitutes a social and historical analysis of the discrimination against *burakumin*, as an all along the centuries segregated and rejected social group within the Japanese society because of the heritage of a feudal caste system concealing specific political intentions.

Nevertheless, the study of *burakumin*'s situation establishes in this project as a doorway to an investigation on the second half of the 20th century Japanese society identity's construction, a context where the conjuncture of new political and economic circumstances propitiated a radical reformulation of the nation's social narrative.

The rethinking of the Japanese “cultural essence”, enabled by a breakneck economic growth, consequently untied an accentuation of the contrast to the “difference”, that would jeopardize the stability of minorized groups such as *burakumin*, threatened by a set of discriminatory practices intrinsically perpetuated alongside with Japanese majority's social conception.

In the end, this project considers the deconstruction of the *buraku* politicized identity's representation, an attempt of approaching this group's reality by avoiding the influence of the postwar Japan's “economic miracle” context.

Aviso legal

© Joel Dass Sánchez, Barcelona, 2022. Todos los derechos reservados.
Ningún contenido de este trabajo puede ser objeto de reproducción, comunicación pública, difusión y/o transformación, de forma parcial o total, sin el permiso o la autorización de su autor/a.

Avís legal

© Joel Dass Sánchez, Barcelona, 2022. Tots els drets reservats.
Cap contingut d'aquest treball pot ser objecte de reproducció, comunicació pública, difusió i/o transformació, de forma parcial o total, sense el permís o l'autorització del seu autor/de la seva autora.

Legal notice

© Joel Dass Sánchez, Barcelona, 2022. All rights reserved.

None of the content of this academic work may be reproduced, distributed, broadcasted and/or transformed, either in whole or in part, without the express permission or authorization of the author.

Índice

Introducción	6
Capítulo I	12
1.1 Antecedentes históricos: la estratificación social del periodo Tokugawa como manifestación práctica del confucianismo en el gobierno	12
1.2 Cambios estructurales a partir de la apertura de la Restauración Meiji: discordancia entre institución y tradición	19
1.3 Evolución del colectivo burakumin durante la industrialización capitalista y el absolutismo de la derecha: efímeras perspectivas de mejora	26
Capítulo II	29
2.1 Aproximación histórica al Japón de posguerra: movilización burakumin en un proyecto de redefinición identitaria orquestado desde el extranjero	29
2.2 Imaginario de la identidad durante el milagro económico japonés: dialéctica entre buraku y nihonjinron en el auge del capitalismo consumista	38
2.3 Recesión económica japonesa ante un mundo globalizado: burakumin en la “sociedad multicultural” y la “sociedad de la diferencia”	48
Capítulo III	57
3.1 Deconstrucción del estereotipo social buraku: más allá de la herencia de la casta	57
3.2 Burakumin en la actualidad: la situación contemporánea del colectivo	63
Conclusiones	71
Bibliografía	73

Introducción

El presente texto constituye mi Trabajo de Fin de Grado (TFG) realizado en el último año del Grado en Estudios de Asia Oriental (2018-2022) de la Universidad Autónoma de Barcelona. La intención que guía sus páginas consistirá en reflejar los conocimientos, técnicas y experiencias adquiridas a lo largo de estos cuatro años de estudio para ejecutar un ensayo académico riguroso, actualizado y bien fundamentado bibliográficamente. Principalmente, los cimientos de este proyecto se asientan sobre los recursos intelectuales relativos a las asignaturas de Sociedad de Asia Oriental: Japón, Historia Moderna y Contemporánea de Asia Oriental, Pensamiento Moderno y Contemporáneo de Asia Oriental: Japón, e Introducción a la Antropología Social y Cultural. Los conocimientos extraídos de estas materias conformarán un andamiaje que sustentará la búsqueda, el análisis y la reflexión sobre el tema de estudio, tal como se introduce en el siguiente párrafo.

Este TFG se centra en el estudio del grupo social de los *burakumin* como colectivo minorizado en la sociedad japonesa, considerando especialmente su origen, trayectoria histórica y condición discriminada dentro de la alteridad japonesa, así como su relación para con la evolución socioeconómica e identitaria de la nación durante los últimos ciento cincuenta años.

Los *burakumin* (部落民, lit. “habitante de una aldea o villa”) representan la minoría identitaria más numerosa del Japón contemporáneo: según una encuesta oficial de 1993 del Ministerio de Asuntos Interiores y Comunicaciones, el número de comunidades *buraku* estaba alrededor de las 4.442, mientras que el número de población *burakumin* superaba los 2.150.000. Sin embargo, este cómputo no contemplaba las comunidades en disputa entre el Gobierno y las propias organizaciones comunitarias, que podrían elevar la cifra hasta las 6.000 y la de sus habitantes hasta los tres millones (Sugimoto, 2016: 235).

The term Buraku has two meanings. The first refers to the individual units that comprise a village. This type of Buraku is hardly seen in today’s urban areas and is only present in farming and fishing villages. Generally, they are formed by a number of households. The second meaning of Buraku refers to the various places where the 1.2 million Burakumin, Japan’s largest minority, reside. In Japan, officially, there are 4600 Buraku. From this, Buraku can also refer to people from these communities. It is common to say “he is Buraku,” whereas the term Buraku, in this sense, really means Burakumin.

Buraku can be found in cities, and so when used in urban contexts, it is necessarily the second meaning of Buraku. At the same time, both types of Buraku are concentrated in farming and fishing villages. To add to the difficulty of usage, the latter Buraku can be formed by a single household (Kobayakawa, 2021).

El colectivo *burakumin* está compuesto por aquellas personas descendientes de quienes, durante la era Tokugawa (徳川時代, 1603-1868), fueron clasificados al margen del sistema social de castas, es decir, la población *eta* (穢多, lit. “gran/mucha suciedad”), dedicada a labores impuras según la concepción religiosa tradicional, como el tratamiento de pieles de animales, el sacrificio del ganado o la sepultura de los difuntos, y la población *hinin* (非人, lit. “no humanos, inhumanos”), un heterogéneo grupo que aglutinaba antiguos convictos, artistas itinerantes, mendigos, trabajadoras sexuales y, en definitiva, toda persona socialmente considerada paria.

A pesar de la abolición legal de dicho sistema con la Restauración Meiji (a partir de 1868), la emancipación de *eta* y *hinin* tuvo repercusiones adversas en la práctica, principalmente por una gestión política negligente y una sociedad que no había olvidado el estatus histórico de la minoría. Así, el estigma social perduró en el tiempo, adquirió nuevas connotaciones y desempeñó un importante rol en la construcción identitaria de la alteridad japonesa a lo largo de las décadas del siglo XX. La dialéctica entre hegemonía y *burakumin* avanzó paralelamente a las vicisitudes socioeconómicas del Estado y alcanzó uno de los puntos más tensos a mediados de los ochenta. Todavía hoy, las secuelas de la discriminación son perceptibles a través de un estatus social desfavorable o bajas tasas de nivel educativo. Sin embargo, cabe destacar que, como veremos, la actual marginación del colectivo responde no solo a una noción real y estricta, sino también simbólica de la carga hereditaria del sistema social de castas.

No obstante, los *burakumin* no son la única alteridad minoritaria del Japón: a pesar de la interpretación politizada de la memoria histórica, hoy podemos reconocer los principales colectivos identitarios pertenecientes a la “otredad japonesa”, situarlos en su marco espacio temporal y señalar el esfuerzo social por asimilar, aculturar, marginar y perseguir todo aquello que, en su momento, resquebrajara la autoimpuesta naturaleza monolítica de la nación japonesa moderna. Según el estudio sobre la homogeneidad cultural que Michael Weiner lleva a cabo en *Japan's minorities* (2009), aparte de los *burakumin*, podemos identificar los siguientes grupos minoritarios principales, afectados por el mismo tipo de procesos discriminatorios desde el inicio del proyecto modernizador (1868): los *ainu*,

conjunto de antiguos pueblos indígenas del norte de Japón (sobre todo de la Isla de Hokkaido, pero también de parte de la Isla de Sajalín y las Islas Kuriles), cuyas tradiciones y cultura fueron asimiladas casi en su totalidad durante el siglo XX; los okinawenses y los diversos pueblos del Archipiélago de Ryukyu (gobernados por su propio sistema monárquico hasta bien entrado el siglo XIX), que sufrieron una aculturación similar a la de los *ainu*; los descendientes de migrantes chinos y, sobre todo, coreanos (posteriormente denominados *zainichi*, 在日, lit. “residente en Japón”) que fueron trasladados desde los territorios colonizados hacia Japón durante el expansionismo imperialista nipón en calidad de mano de obra forzada, así como los nuevos inmigrantes que llegaron después de la Guerra de Corea (1950-1953) y durante la década de los ochenta (en el caso de los chinos) y, por último, los *nikkeijin* (日系人, lit. “personas de ascendencia japonesa”), descendientes de migrantes japoneses que, criados en el seno transnacional de otra región del mundo, emigran a Japón con el objetivo de establecerse temporal o permanentemente y que, lejos de ser recibidos por la aceptación social que podrían propiciar las raíces comunes, enfrentan situaciones de discriminación, precariedad laboral y vulnerabilidad económica.

Así las cosas, ¿por qué no analizar entonces la tendencia homogeneizadora de la sociedad japonesa a través de cada uno de estos casos? ¿Por qué escoger, de entre todas las otredades minoritarias, la discriminación de la comunidad *burakumin* para un trabajo de fin de grado? Los motivos para focalizar la atención en este caso en concreto no son otros que su intrincada profundidad, el amplio abanico de correlación con las distintas particularidades históricas del país, el alto grado de pudor e irritación que aún hoy envuelve el asunto dentro de la actualidad social japonesa y, sobre todo, la presunta incongruencia de su naturaleza: como veremos más detalladamente en el trabajo, a diferencia de todos los casos mencionados anteriormente, la designación, persecución y marginación del colectivo *burakumin* no fueron suscitadas por disparidades fenotípicas, religiosas, culturales o económicas; esto quiere decir que, a priori, la minoría *burakumin* no manifiesta ninguna diferencia perceptible respecto a lo que podríamos denominar “la mayoría japonesa”. Paradójicamente, el conflicto social fruto de la discriminación alcanzó su clímax durante los años ochenta, un contexto que albergó la mayor cohesión identitaria y económica de la historia de la nación, de modo que, el fenómeno de la disputa sería empleado como herramienta de contraposición hegemónica para fortalecer la noción colectiva de una sociedad horizontal. De este modo, sin intención de anticipar demasiado lo que presentará el TFG, el interés principal de la investigación reposa sobre la incongruencia que define la construcción del grupo social estudiado. La prioridad

será interpretar la configuración de una identidad nacional moderna que, reivindicándose monolítica y homogénea, recuperó y perpetuó unos rasgos distintivos profundamente difusos para justificar la discriminación de una parte de su sociedad.

Así pues, los objetivos generales de este trabajo consistirán en desentrañar los antecedentes históricos y analizar de qué manera los distintos contextos transformaron de forma relevante la relación entre el poder político, la mayoría social japonesa y la marginación de la otredad *burakumin*. Asimismo, se deberán examinar intrínsecamente los eventos y líneas de pensamiento generales que determinaron la consolidación de la identidad japonesa moderna. Por otro lado, el objetivo último y más específico radicará en descifrar el interés y funcionamiento políticos que operan en el eje de integración-rechazo de las minorías identitarias del Japón actual. Para ello, el trabajo deberá considerar la recuperación de estratos sociales tradicionales en una tesitura de máxima expresión del consumismo capitalista contemporáneo, es decir, el conflicto *burakumin* de los ochenta como herramienta política.

De este modo, podríamos afirmar que todas las preocupaciones que motivan la empresa de este proyecto responden, en mayor o menor medida, al análisis de la identidad social japonesa a través de la paradoja que supone la existencia de un grupo minorizado y objeto de discriminación como el colectivo *buraku*.

En el ámbito teórico, el trabajo desarrolla, fundamentalmente, el punto de vista de autores especialistas en la situación de los *burakumin*. Estos son Ian Neary (2003, 2009), Timothy Amos (2005), June A. Gordon (2017), cuyos textos ofrecen una perspectiva general sobre la trayectoria histórica y la condición de rechazo del colectivo, sus orígenes y su evolución a través de las principales transformaciones sociales que Japón experimentó durante la segunda mitad del siglo XIX y el siglo XX, así como la organización y movilización política *buraku*, sus principales reivindicaciones y sus mayores logros. Por otro lado, el primer capítulo se sirve de la obra de autoras y autores como Wakita Osamu¹ (1982), Herman Ooms (1996), Anne Cheng (2002), Nitobe Inazô (2005), Peter Nosco (2007) y Dani Madrid *et al.* para consolidar un análisis sobre la estructura sociopolítica y las tendencias filosóficas del Japón anterior a la Restauración Meiji para así, sopesar de forma fundamentada la importancia de este contexto en la afirmación de los *burakumin* como un colectivo distinguido. En sus textos,

¹ En este TFG, se respetará el orden original de los nombres japoneses, es decir, primero el apellido y después el nombre.

estas autoras y autores abordan, sustancialmente, el peso de la doctrina neoconfuciana sobre el modelo de Estado del régimen Tokugawa, los valores civiles y la estratificación social impulsada por las élites. Más adelante, este TFG se nutrirá del trabajo de autoras y autores como Kevin M. Doak (1997), Michael Weiner (2009), Anne Allison (2012), Sugimoto Yoshio (2016), Blai Guarné (2017) y Aoki Hideo (2018) para efectuar una disección de la identidad japonesa de posguerra, el *nihonjinron* (explicado debidamente a su momento) y el mito de la homogeneidad nacional. En sus páginas, estas autoras y autores explican, a partir de las vicisitudes sociales y económicas del contexto del milagro económico, la consolidación de una identidad que despertó para revertir el pesimismo y el desengaño nacional de la Segunda Guerra Mundial, pero que, a la larga, avanzó hacia una desilusión general y una alienación cultural en un discurrir entre el orgullo de lo “esencial” y la necesidad material de adaptarse a un mundo cada vez más globalizado. Asimismo, describen la situación de identidades minorizadas que, por ser consideradas disidentes, son apartadas en los márgenes sociales. Por último, se sumarán a los anteriores los textos de Samel (2009) y Kobayakawa (2021) para el capítulo final, una aproximación a la situación actual de los *burakumin* y su situación respecto a la segunda mitad del siglo XX. Estos autores representan una fuente de información reciente y actualizada que pretende acercarse al colectivo con una intención despolitizada.

Formalmente, el TFG sigue una estructura de tres capítulos principales y un apartado final de conclusiones. En el primero de ellos, se presentan los antecedentes históricos del tema, es decir, el sistema de castas del periodo Tokugawa y su aparente disolución a partir de la Restauración Meiji. También se analizan la nueva sociedad civil, los roles del ciudadano y las claves de la homogeneización identitaria impulsadas desde el gobierno hasta llegar, en un repaso centrado en dialéctica entre hegemonía y alteridad, al colapso del sistema fascista en 1945 y el nuevo comienzo marcado por la situación de posguerra. En el segundo capítulo, se examinarán los discursos identitarios que cimentaron la reindustrialización, recuperación económica y triunfo del consumismo capitalista durante el contexto del milagro económico japonés, donde también tuvieron lugar el estallido de la discriminación contra los *burakumin* y los procesos de asimilación cultural de las minorías, tal vez el momento de máxima representación de la uniformidad ciudadana japonesa. El último capítulo pondrá en tela de juicio la transformación social de los años noventa y dos mil que, entre el desasosiego de la recesión económica y el declive demográfico, promulgó discursos multiculturalistas que

reivindicaban una “sociedad de diferencias”, en un escenario confuso para aquella otredad que, dos décadas antes, había sufrido el rechazo de quien ahora le tendía la mano.

Capítulo I

1.1 Antecedentes históricos: la estratificación social del periodo Tokugawa como manifestación práctica del confucianismo en el gobierno

El periodo Tokugawa (徳川), también conocido como periodo Edo (江戸), es la etapa histórica del Japón que abarca los más de 250 años de gobierno a cargo del shogunato Tokugawa, entre el 1603 y el 1868 de nuestra era. Si bien mi intención en este capítulo no consiste en presentar detalladamente todas las características de dicho periodo, creo conveniente introducir los rasgos más generales del contexto para proceder adecuadamente con la materia que nos concierne.

Tras los caóticos años de inestabilidad política, enfrentamientos internos y fragmentación del poder durante la era Sengoku (1477-1573), tres grandes figuras contribuyeron sucesivamente a un paulatino proceso de unificación del país, un ambicioso proyecto de reforma cuyas directrices determinaron absolutamente las nuevas líneas administrativas, socioeconómicas, filosóficas e internacionales del contexto. Oda Nobunaga (織田信長, 1534-1582), Hideyoshi Toyotomi (豊臣秀吉, 1537-1598) y Tokugawa Ieyasu (徳川家康, 1543-1616) participaron de un complejísimo transcurso de acciones diplomáticas, enfrentamientos bélicos y estratagemas políticas² que, si bien concierne explicar en detalle, resultaron principalmente en una importante reforma agraria favorable a la centralización del control del cultivo (y, por tanto, de sus impuestos), la estimulación de la economía artesanal y comercial con la eliminación de barreras arancelarias, la aplicación de una ley de incautación de armas (*katanagari*, 刀狩) para toda la población fuera de la clase guerrera, una política nacional de aislamiento mediante el cierre de fronteras (*sakoku*, 鎖国) y, cómo no, la instauración de un nuevo gobierno militar (*bakufu*, 幕府) a manos del clan Tokugawa que, hasta cierto punto, aseguró más de dos siglos de paz relativa.

La importancia de mencionar estos cambios radica en la relación entre los antecedentes de la discriminación *burakumin* y el peso de las doctrinas de pensamiento

² Wakita, Osamu (1982). «The Emergence of the State in Sixteenth-Century Japan: From Oda to Tokugawa.» *Journal of Japanese Studies* 8.2: 343–367.

neoconfucianas, acentuadas de manera inherente a las mencionadas reformas; en consonancia con el correcto funcionamiento de la recaudación de impuestos y la organización ritual de la clase guerrera, la presencia del confucianismo y el neoconfucianismo en el Estado japonés “premoderno” fue manifestada, sobre todo, durante los tiempos de mandato a cargo de un gobierno militar, es decir, durante los distintos regímenes shogunales.

Como tendencia filosófica emergente en China entre el final de la dinastía Tang (618-907 de nuestra era, con una interrupción desde el 690 hasta el 705) y el inicio de la dinastía Song (960-1279), en el convulso periodo de las Cinco Dinastías (907-979), el neoconfucianismo se alza como discurso subversivo contra los ideales igualitarios del budismo y el taoísmo en un intento de restaurar el valor de la tradición, la perspectiva antropocéntrica y el rol proactivo del individuo en el mundo (Cheng, 2002). Articulada por una refinada clase mandarinal dentro de un contexto social en pleno desarrollo, la doctrina neoconfuciana propone, a grandes rasgos, la restitución del mandato del cielo (*li*, en chino; *ri*, en japonés, 理) como principio latente absoluto, que uno custodia con cada acción para construir un mundo de armonía entre el orden cósmico y el ser humano. El conjunto de valores morales intrínsecos del hombre actúa como vía ritual para que se obre según el *ri*. Estos valores, como la preservación de una estricta jerarquía social, el respeto hacia la tradición, la piedad filial o el conocimiento desde la acción constituyen la virtud humana y radican en el interior de todo ser para convertirlo, potencialmente, en un “santo”. En contraposición a la Iluminación budista, el neoconfucianismo busca reforzar la verticalidad del mundo, abandonar la quietud contemplativa en detrimento de un rol diligente y enriquecer los procesos mentales mediante la educación. El fomento del crecimiento proactivo y el desarrollo de la vida son una de las particularidades más importantes del neoconfucianismo e, incluso, del incipiente nacionalismo de Tokugawa (Ooms, 1996).

Por las ideas que propone y la perspectiva del mundo que ofrece, podemos entender de qué manera opera el neoconfucianismo para una clase dirigente de tipo militar cuya máxima ordenanza es el código moral del *bushidô* (武士道, el camino del guerrero). Respecto a la influencia neoconfuciana sobre el código guerrero del shogunato

Tokugawa, Nitobe Inazô (2005: 32), escritor y diplomático de finales del siglo XIX, apuntaba:

El carácter tranquilo, gentil y humanamente bueno de sus modelos éticos y políticos [del confucianismo] se adaptaron especialmente en el samurái que constituía la clase gobernante. Lo que había de aristocrático y de conservador en el tono del confucianismo se adaptaba a la par con lo que convenía a estos hombres de estado guerrero.

Por otro lado, diversos expertos como Dani Madrid *et al.* (2012: 200) refuerzan la idea de la importancia del neoconfucianismo en la jerarquía de la sociedad Tokugawa, alegando:

Desde la llegada al poder de Ieyasu, la preocupación central del shogunato había sido el mantenimiento de la paz y del orden social. En este sentido, pocas tradiciones de pensamiento han incidido más en el riguroso equilibrio del orden social que el confucianismo, y mucho más concretamente el neoconfucianismo.

La vehiculación de los intereses de la clase dirigente tuvo lugar a través de un sistema que trasladó a la práctica la intención de disponer la sociedad en estratos jerárquicos en lo que, tal vez, fuera el primer paso hacia la problemática de la discriminación contra los *burakumin*. Con el poder y la riqueza distribuidos de forma piramidal, la sociedad Tokugawa fue dividida en cuatro grandes clases marcadamente diferenciadas: en la cúspide, la categoría guerrera del gobierno militar; por debajo, la población campesina, prácticamente la mayoría de los plebeyos, teniendo en cuenta que el país dependía enteramente de la economía agrícola y los impuestos de las zonas rurales; a continuación, la población dedicada a la artesanía, con trabajos un poco más especializados y, por último, los mercaderes y comerciantes, entregados únicamente a la compraventa de productos o servicios. Esta estructura recibió el nombre de *shinôkôshô* (士農工商, escrito con los *kanji* de samurái, agricultura, construcción y comercio, en este mismo orden) y, a pesar de organizar la sociedad según la condición laboral del individuo, seguía una rígida política de prohibición de la movilidad ascendente, lo que significa que, independientemente del capital o méritos que se pudieran acumular, era imposible escalar a una categoría superior. Asimismo, la distinción social se heredaba a través del linaje, así que el único modo de pertenecer a la holgada clase guerrera era por vía hereditaria. Dicho sistema, que reproducía el modelo chino, fue minuciosamente diseñado y codificado sobre la base de una estricta legislación, que determinaba

elementos tan específicos como la indumentaria, el calzado o el tipo de peinado de cada estrato, así como las restricciones de interacción social o la prohibición del matrimonio entre grupos³.

A pesar de todo, esta reduccionista configuración social estaba lejos de concentrar toda la nación dentro del mismo modelo: como exponía en la introducción del trabajo, parte de la población quedaba fuera del perímetro legal del *shinôkôshô*, en una dimensión social ajena por debajo del conjunto jerárquico de las cuatro clases, un espacio que, tanto física como conceptualmente, representaba un grupo minoritario marginal. Sobre la naturaleza de esta división externa de la pirámide, June A. Gordon (2017: 268) señala:

[...] the *eta* and *hinin* were combined in various ways and at various points in time to constitute what has been viewed by many as outcaste, meaning they operated outside the traditional hierarchy [...].

Pese a ser clasificado dentro de una única minoría anexa, este conjunto de personas era amplio y diverso: todas las fuentes bibliográficas coinciden en que el grupo *hinin* estaba integrado por artistas itinerantes, mendigos, prostitutas y antiguos convictos, que poco o nada tenían que ver entre ellos al no sentirse adscritos a una identidad colectiva ni compartir participación de ningún grupo. Por otro lado, en cambio, entre los *eta* sí existía un criterio de clasificación más uniforme; irónicamente, aunque el objetivo fuera aislar esta parte de la sociedad, la manera de agrupar la población *eta* funcionaba según la misma pauta que el *shinôkôshô*, es decir, según la ocupación laboral. Ian Neary (2003: 269) apunta:

Pariah communities had developed in the late fifteenth and sixteenth centuries as leather workers and as handlers of human and animal corpses. Local elites encouraged their development during the time of constant warfare since leather was a key item in the production of armor.

Merece la pena preguntarse, entonces, si ya en los albores de esta discriminación social, los motivos del rechazo respondían o no a las causas convencionales (diferencias fenotípicas, religiosas, económicas, etc.). Todo apunta a que, desde el momento de la codificación de este sistema piramidal neoconfuciano, había existido una intención

³ Neary, Ian (2003). «“Burakumin” at the End of History.» *Social Research*, 70. 1: 269–294.

deliberada de escindir una parte del total social para, en primer lugar, desviar la atención de las clases no privilegiadas y apaciguar el desasosiego: establecer una división inferior a todas las categorías de la pirámide funcionaba como incitación a la conformidad. Por muy malas que fueran las condiciones del campesinado, trabajando larguísimas jornadas para pagar los altísimos impuestos, tendrían la certeza de estar contribuyendo al conjunto social “legítimo” sin encontrarse al margen del sistema y tener que enfrentar el rechazo. En segundo lugar, establecer un eslabón inferior significaba para la mayoría el privilegio de no tener que dedicarse a tareas impuras que, irremediablemente, alguien debía desempeñar, aunque los criterios de asignación fueran tan aleatorios como la zona en la que se había nacido. Esta idea se ve respaldada por la argumentación de Gordon (2017: 268): “These people served the interests of the host society by carrying out undesirable tasks and performing services considered demeaning and/or polluting [...]”.

Los instrumentos principales para legitimar este sistema funcionaron exitosamente; la intención socioeconómica de las élites en organizar una sociedad de clases aletargadas y conformistas quedaba justificada tras unos motivos religiosos que operaban a escala popular y que, por tanto, gozaban de una enorme aceptación entre el pueblo llano: los rituales de purificación sintoístas y las prohibiciones budistas contra la matanza de seres vivos, así como la propia idea de “pecado” (Neary, 2003: 278), estaban fuertemente arraigadas en la tradición popular japonesa y, por consiguiente, podían ser una herramienta útil para diseminar un discurso que, subrepticamente, contribuyera a unos intereses ante todo socioeconómicos. De este modo, la implementación de la estructura *shinôkôshô* se ingenió, embelleció y distribuyó en una trayectoria descendente, desde las élites hasta todo el conjunto social.

Shintoism provided further discrimination insofar as it prohibited contact with the unclean, including the diseased, the dead and women during childbirth. Buddhism followed with prohibitions against the slaughtering and eating of animals (Gordon, 2017: 269).

Sin embargo, sería un error concluir que la organización social en un sistema de cuatro castas fue responsabilidad total del shogunato Tokugawa: los distintos textos empleados como fuente bibliográfica para este capítulo (Gordon, 2017; Neary, 2003; Ooms, 1996) coinciden en que esta jerarquía había existido desde hacía siglos. Lo que sí tuvo lugar a partir del inicio y durante el desarrollo del nuevo *bakufu* fueron, por un lado, la

codificación legal de estos esquemas y, por otro, la progresiva acentuación de las diferencias, tanto entre las élites y el campesinado como entre la sociedad mayoritaria y las minorías marginales.

Weiner (2009) y Gordon (2017) sostienen que, antes de la regulación legal de Tokugawa (entre el siglo VIII y el siglo XII), existía ya una distinción jerárquica confuciana entre *senmin* (賤民, “gente humilde” o “gente de bajo estatus”) y *ryômin* (良民, “buenos ciudadanos” o “ciudadanos dentro de la ley”) que, a pesar de ser informal, establecía serias restricciones sociales como la prohibición del matrimonio entre clases. No obstante, al no formar parte del corpus legal del Estado, la supervisión era más laxa y existía, por ejemplo, la posibilidad de ascender de categoría social. La diferencia con el *shinôkôshô* es que, durante estos primeros siglos, la división entre *senmin* y *ryômin* no era motivo de rechazo: por el contrario, se entendía que había parte de la población que debía encargarse de tareas “impuras” para que el conjunto social siguiera su curso natural sin detenerse. De hecho, dentro de la posición de inferioridad respecto del total, este heterogéneo conjunto mantenía cierta autonomía y reconocimiento por el sacrificio de su estatus; si bien era segregado en comunidades apartadas, física y conceptualmente, tanto las instituciones como la tradición popular aseguraban un respeto relativo en forma de consideración por sus labores. No fue hasta la codificación de la era Tokugawa que la discriminación y el rechazo violento fueron legitimados legalmente. El mayor ejemplo de esta violencia autorizada era el derecho de la clase guerrera a usar sus armas de filo con total impunidad contra esta parte de la población.

Burakumin had a degree of autonomy and protection as long as they accepted their outcaste status. They were not marginal in the sense of being dispensable; they were valued and necessary contributors to society, doing work that was essential for the functioning of Japan's villages and towns (Gordon, 2017: 268).

La tendencia creciente de la discriminación hacia las minorías tuvo lugar a partir del contexto de paz y estabilidad política que trajo Tokugawa, según la bibliografía, la causa principal de este cambio de paradigma: durante el *sakoku*, los cambios económicos y la conclusión de los principales enfrentamientos internos ofrecieron al nuevo *shogunato* un escenario para legitimar un conjunto de políticas sociales sin oposición alguna. En este contexto, es interesante reflexionar sobre la manera en que los precedentes de la discriminación contra los *burakumin*, ya en el Japón premoderno,

manaron encauzados hacia objetivos “prácticos” (sociales y económicos) más que rituales (tradicón y creencias): en contra de lo que pudiera aparentar a priori, el rechazo de *eta* y *hinin* era suscitado por el interés de las élites en articular un orden social reduccionista que situara, mediante un pretexto ritual extendido a escala popular, una minoría frágil como cabeza de turco para desviar la atención de las verdaderas injusticias sociales, como los altos impuestos, la paradójica debilitación de una clase guerrera cada vez más opulenta o el descontento de las clases populares, en crecimiento hasta la llegada de la Restauración Meiji. En este sentido, McCormack (2013: 1) sintetiza este análisis con el siguiente apunte:

The creators of this social order, in which all groups were subject to close and detailed bureaucratic regulations regarding production, consumption and social interaction, had aimed to create a stable and self-perpetuating system that would allow them, and their heirs, to remain in power.

1.2 Cambios estructurales a partir de la apertura de la Restauración Meiji: discordancia entre institución y tradición

Japón llegó, con el fin del shogunato Tokugawa, al que sin duda fue uno de los mayores puntos de inflexión de su historia: la era Meiji, inaugurada oficialmente por la Restauración Meiji en 1868. En este nuevo periodo, el país experimentaría una de las transformaciones más radicales y precipitadas de la historia de los Estados modernos; como no podía ser de otro modo, los cimientos de la identidad nacional y el significado del ciudadano japonés atravesaron una reescritura absoluta a partir de nuevas líneas de pensamiento, meticulosamente diseñadas y distribuidas, otra vez, en dirección descendente desde las élites. Antes de analizar qué posición ocuparon los *burakumin* dentro de este renovado paradigma, es necesario ponernos en contexto.

La caída del gobierno de los samuráis fue propiciada, en términos generales, por dos motivos principales: la crisis del sistema feudal y los problemas surgidos a partir de las amenazas exteriores. Durante la primera mitad del siglo XIX, se hizo patente la incompetencia de la clase guerrera Tokugawa y la disfuncionalidad de sus políticas: la pobreza en las zonas agrícolas por los altos impuestos coincidió con grandes hambrunas y desastres naturales (como el terremoto de 1835 en Sanriku, al noroeste de Honshu); el fracaso de las limitadas reformas del shogunato desató una ya creciente irritación entre la clase campesina que, junto a unos señores feudales cada vez más fuertes y autónomos, estalló en múltiples revueltas a lo largo del territorio japonés. Por otro lado, la presencia de amenazas exteriores se manifestaba desde finales del siglo XVIII; entre otras cosas, el avistamiento de los *kurofune* (黒船, barcos negros), heraldos simbólicos del crecimiento expansionista de las potencias occidentales, acabó por significar un mal presagio para el devenir de la autonomía asiática. La incertidumbre por las intimidantes visitas del Imperio Ruso y Gran Bretaña culminó con la llegada del Comodoro Matthew C. Perry a la cabeza de una delegación armada como representante del gobierno de los EE. UU, que colocaría una espada de Damocles sobre el régimen Tokugawa al forzar la apertura comercial y diplomática de Japón.

Con una jerarquía social desacompañada respecto a las transformaciones económicas (McCormack, 2013) y la imposibilidad de plantar cara a las imposiciones extranjeras, el gobierno de Tokugawa perdió toda legitimidad de mandato ante las nuevas tendencias políticas, que obtuvieron el poder mediante un enfrentamiento interno cerrado por la recuperación de la soberanía monárquica y la Guerra Boshin (1868-1869). El proceso de restitución de la hegemonía imperial y la centralización del poder tenían como objetivo último la consolidación de un Estado moderno a ojos de Europa y los EE. UU; de este modo, se pretendía asegurar un equilibrio de estatus para prevenir, o tal vez para paliar, un futuro anticipadamente conflictivo.

Para cumplir con esta misión, se abolió el sistema de pequeños dominios semi autónomos en el que había degenerado el régimen Tokugawa y se implementó una administración territorial centralizada mediante prefecturas, así como una estructura estatal de impuestos. Al eliminar el sistema de castas y dismantelar la amalgama en la que se había convertido la fuerza militar de Japón, fueron erigidos el ejército nacional y su respectivo reclutamiento mediante un servicio militar obligatorio.

La realidad sociopolítica comenzaba a verse sumergida en una complejísima dialéctica entre la incorporación del pensamiento Ilustrado racionalista, la reproducción del expansionismo imperialista europeo y la configuración de una simbología esencialmente japonesa. Así, en un breve lapso de apenas veinte años, se instauraron un modelo de monarquía parlamentaria, un sistema bipartidista (con un Partido Liberal y un Partido Progresista) y, por encima de todo, una Constitución a imagen y semejanza de las europeas. Este documento articuló, hasta 1945, el poder del ejército nacional y el sintoísmo como nueva religión de Estado alrededor del *Tennō* (天皇, Emperador de Japón), supuesta fuente de soberanía absoluta, un icono confeccionado, casi materialmente, para liderar el impulso de Japón como primer país moderno de Asia capaz de rivalizar con Occidente en el nuevo orden mundial.

Este titánico proyecto político arrastró, implícita y explícitamente, una transformación drástica del significado identitario japonés (Doak, 1997). Las reformas abarcaron desde la introducción de corrientes de pensamiento extranjeras como el darwinismo social para justificar las políticas expansionistas, el despertar de nuevas sociedades intelectuales (como la *Meiokusha*, 明六社) o el desarrollo de los medios de

comunicación (como los periódicos modernos), hasta la urbanización de tipo occidental y el inicio de la industrialización capitalista. Elementos como la adopción del calendario gregoriano, la obligación de cortarse el pelo, la incorporación de indumentaria europea o las modificaciones sobre la dieta tradicional con el consumo de nuevos alimentos (como la carne roja y los lácteos) transformaron radicalmente la cotidianeidad de la vida japonesa. Este remodelado estructural de la realidad fue ensamblado alrededor de los tres grandes ejes nacionales: la Constitución, la religión *shinto* y el Emperador: en primer lugar, la Constitución instituía la existencia de un ejército nacional cuyo poder pertenecía al Emperador, establecía los derechos y deberes del ciudadano y, en definitiva, representaba oficialmente la modernización social, política y económica del país. En segundo lugar, la política religiosa conocida como *shinbutsu bunri* (神仏分離) marcó el inicio del sintoísmo como religión de Estado al vetar legalmente la fusión con el budismo, poniendo punto final a una larguísima tradición espiritual sincrética y dando paso a una transformación absoluta del *shinto*, que sustituiría su naturaleza de prácticas y creencias locales por un corpus homologado nacionalmente; por último, tanto Constitución como sintoísmo quedaron subordinados a la imagen del Emperador, el “padre sagrado e inviolable” del Estado, un icono construido a partir de una rotunda propaganda y una campaña oficial de hasta casi un centenar de viajes internos por el territorio japonés. Sobre estos tres pilares se sustentó el andamiaje de la transformación social durante las primeras décadas de Meiji.

Sin embargo, las reformas en las prácticas rituales, las costumbres diarias, la producción económica o el imaginario artístico constituían únicamente la mitad del camino hacia la consolidación de una nueva identidad nacional; la parte restante del proceso fue cubierta por un plan institucional de codificación de la ciudadanía que, con el mismo objetivo de proyectar un estatus de “civilización moderna” a ojos de las potencias extranjeras, fue diseñado e impulsado desde las élites hacia las clases populares. Resulta interesante para los objetivos de este TFG cómo se tradujo este plan y qué significado adquirió la nueva ciudadanía japonesa para la construcción identitaria.

Ante todo, Japón no podía compaginar la formación de una nación moderna (entendiendo “moderna”, de ahora en adelante, en términos de la modernidad occidental impuesta por las potencias euro-atlánticas del siglo XIX) con una sociedad dividida en

castas. De este modo, el primer paso lógico fue sustituir legalmente, mediante un edicto de emancipación en 1871, el sistema *shinōkōshō* por una condición de ciudadanía estandarizada para toda la población plebeya, según Neary (2003: 270), para todas aquellas personas no pertenecientes a la nobleza de la corte imperial. Esta categoría social, integrada por la enorme mayoría del pueblo japonés, recibió el nombre de *heimin* (平民, “plebeyo”, “ciudadano común”).

A new peerage was created from court nobles and some former samurai, [...]. The rest of the mainstream population, including pariah groups, was lumped together as commoners (*heimin*).

Como indica la cita, también la población al margen de las cuatro castas, es decir, las minorías discriminadas de *eta* y *hinin*, fueron integradas legalmente dentro de esta posición. Sobre este mismo tema, resulta interesante sopesar los argumentos que Gordon (2017: 269) emplea para explicar esta decisión política:

The obvious embarrassment of a caste-like minority group within a modern nation, as well as the desire for the new government to eliminate any intermediate contenders for power, such as the elder chieftains, led to the official emancipation of the eta and hinin [...]

Primeramente, señala, como mencionábamos anteriormente, la incompatibilidad de perpetuar la discriminación legal de una minoría con el objetivo de equipararse políticamente a las potencias occidentales. Esto podría dar a entender la perspectiva distorsionada e idealizada que Japón tenía de los referentes modernizadores de Europa, como Gran Bretaña o el Imperio Austrohúngaro. Por otro lado, Gordon destaca la ferviente intención política de centralizar el poder esgrimida por el Gobierno de Meiji: las comunidades *eta* y *hinin* estaban fuertemente vinculadas a un territorio físico (aunque de esto hablaremos con mayor detalle más adelante), y los textos de la bibliografía comentan, aunque no de forma demasiado concreta que, como otras comunidades marginales de otras sociedades, solían tener un miembro dignatario que actuaba como líder y representante del grupo. Por tanto, dismantelar el sistema de castas no solo implicaba eliminar legalmente la existencia de una minoría social, sino también desactivar la autoridad de estos miembros dirigentes al no tener, de facto, una comunidad a la que representar.

No obstante, lejos de beneficiar la integración de *eta* y *hinin* en el total de la sociedad, la política de equiparación ciudadana de Meiji supuso el siguiente paso hacia la

discriminación para estos colectivos marginales, cuyos miembros comenzaron a ser designados, irónicamente, como *shinheimin* (新平民)⁴, un término que indicaba el bajo estatus social a pesar de la equiparación de estatus. Detengámonos en cómo tuvo lugar esta disrupción identitaria durante un contexto en el que se fomentaba la unión nacional.

En primer lugar, y rescatando el territorio de residencia como motivo de la discriminación, debemos volver a situarnos en Tokugawa y pensar en la construcción conceptual de la otredad japonesa: con una clasificación de la población considerablemente arbitraria y unos motivos principalmente económicos, *eta* y *hinin* pasaron a ser, progresivamente, más identificables (y, por tanto, rechazados) por su zona de residencia que no por su “condición espiritual impura”; vivir en una aldea o barrio al margen de las zonas residenciales mayoritarias significaba pertenecer, automáticamente, a una comunidad de personas relacionada con la pobreza, la “suciedad”, el crimen, etc. Si bien la condición ciudadana de *eta* y *hinin* se igualó legalmente a la del resto de plebeyos a partir del periodo Meiji, el estatus no oficial de esta parte de la población y sus zonas de residencia se mantuvo constante en la tradición local y la vida diaria del total de la sociedad. Por este motivo, las comunidades *eta* y *hinin*, cuyos miembros eran designados extraoficialmente como *shinheimin*, pasaron a ser señaladas con el término “burakumin” (部落民, lit. “habitante/ciudadano de una villa”) como eufemismo para evitar una clasificación social legalmente abolida. A pesar de ya existir previamente, el nuevo uso de esta palabra adquirió a partir de entonces una connotación despectiva.

Place was a central element in the issue of Buraku discrimination in the modern era, as revealed in the fact that its targets were identified not on the basis of “objective” characteristics such as skin colour or sex, but by a combination of location and perceived descent. This situation derived in large part from the fact that hereditary status groups of Tokugawa Japan could be distinguished from each other, at least in principle, not only by their hairstyles, clothing, accessories and modes of interaction with others, but also their places of residence (McCormack, 2013: 111).

De igual manera, Gordon refuerza esta idea sosteniendo que la segregación espacial en zonas suburbanas dio lugar a unas particularidades culturales desarrolladas paralelamente a la consolidación de estas áreas, que habrían enfatizado la diferencia con

⁴ Según la lectura de los caracteres, “nuevos plebeyos”, para indicar que, a pesar de ser plebeyos, eran los “últimos en llegar”.

la población mayoritaria y, consecuentemente, habrían facilitado la construcción conceptual e identificación de los *burakumin*, ya después de la abolición legal de su condición de parias. La designación “burakumin” no solo implicaba la impureza espiritual, sino también todos los estigmas que acarrea el hecho de pertenecer a un *ghetto*.

Living in isolated communities, often along riverbanks or undesirable land, the Burakumin developed some degree of identifiable diets, manners, dialects and local loyalties different from their commoner neighbors who resented the emancipation of the Burakumin (Gordon, 2017: 269).

A partir de las reformas de la era Meiji, los *burakumin* ya no estaban legalmente obligados a vestirse de un modo concreto, restringir sus relaciones o actuar decorosamente, pero la descendencia y la zona de residencia como directrices del estatus social eran todavía recientes en la memoria colectiva del resto de la población, que enfrentó el decreto de emancipación de los *burakumin* con resentimiento y estupor, pues para la mayoría de los ciudadanos japoneses, tanto los *burakumin* como sus zonas suburbanas eran, por tradición popular, contaminantes y contaminadas. Este resentimiento, señala Gordon, llegó a materializarse eventualmente en ataques violentos contra los ciudadanos *burakumin*, alcanzando incluso, en determinadas ocasiones, la quema de sus aldeas. La reticencia de la sociedad Meiji a asimilar los *burakumin* como parte del conjunto se debía, principalmente, a la exasperación colectiva ante la idea de perder un estatus legal superior y naturalmente legítimo (Hah y Lapp, 1978).

Como consecuencia del edicto de emancipación, los *burakumin* quedaron expuestos, paradójicamente, no solo a los ataques organizados contra su integridad, sino también al desamparo legal y la violencia institucional: por un lado, al perder el reconocimiento oficial como minoría, que ostentaban durante Tokugawa, la población *burakumin* perdió cierto nivel de “protección oficial” ante agresiones como la quema de aldeas. Por otro lado, la liberalización del mercado inherente a la eliminación de las castas sociales, determinadas hereditariamente según la ocupación laboral, propició que los *burakumin* perdieran el monopolio de las actividades que habían desarrollado tradicionalmente; el rápido empobrecimiento que este fenómeno desencadenó se sumó a una redistribución de la tierra desfavorable que dejó a esta minoría sin ingresos y sin hogar, entre una sociedad hostil y acarreado un estigma que les imposibilitaría beneficiarse de los

progresos de la modernización (nuevos empleos, mejoras en la sanidad, la educación, el matrimonio entre antiguas clases, etc.).

En definitiva, la apertura y reforma de Japón, orientada hacia el inicio del libre mercado y el capitalismo, tenía como objetivo acondicionar la economía, sociedad y política del país para encajar dentro del nuevo orden internacional. Dentro de este transcurso tuvo lugar, ex profeso, un afianzamiento de la concepción unitaria nacional a través de la consolidación de lo que Benedict Anderson (1991: 6)⁵ denomina *imagined political communities*, aquellos conjuntos de personas que, mediante el proceso de compartir características como la lengua, la cultura, las costumbres, la historia, los derechos o el estatus acaban desarrollando un sentimiento de pertenencia a un grupo común, que de manera general constituyen la base de las naciones modernas. Sin embargo, en parte por la celeridad del proceso que, en menos de treinta años, sustituyó un sistema feudal basado en el cultivo de arroz por un imperio expansionista orientado hacia la industria y la militarización, y en parte por unas políticas negligentes que no tuvieron en cuenta el impacto social de las reformas, la modernización y apertura del país tuvo un efecto contrario sobre los colectivos minoritarios. En el caso de los *burakumin*, su rechazo fue acentuado y refinado a partir del nuevo escenario de Meiji: cada vez más, la minoría era empujada hacia al margen de una identidad nacional en proceso de solidificación. Sobre esta tesitura, fueron forzados a consolidarse como la otredad social del nuevo Japón, la “excepción que confirma la norma” en un contexto de unanimidad popular que propició la vulnerabilidad de la minoría tanto gubernamental como tradicionalmente.

⁵ En McCormack, Noah Y. (2013). *Japan's outcaste abolition: the struggle for national inclusion and the making of the modern state*. Abingdon: Routledge

1.3 Evolución del colectivo burakumin durante la industrialización capitalista y el absolutismo de la derecha: efímeras perspectivas de mejora

Los años que nos llevan hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, episodio histórico que, como analizaremos en el siguiente apartado del trabajo, representó un punto de inflexión para el sistema identitario japonés, apenas ofrecieron mejoras a la situación del colectivo, pues el desenfreno del proyecto militarista ofuscó la lucha de las minorías sociales en aras de evocar una representación sólida del conjunto nacional. Pero de momento, centrémonos en comentar qué sucedió hasta llegar a ese punto.

En primer lugar, se debe mencionar que, contra de todo pronóstico, el índice de población *burakumin* aumentó hacia principios del siglo XX. Este aumento nos lleva a preguntarnos cómo es posible que estas comunidades crecieran a pesar del empobrecimiento y la pérdida de tierras. La explicación remite nuevamente a la construcción conceptual vinculada al espacio, mencionada recientemente: ya en el periodo Tokugawa, pero sobre todo a partir de la era Meiji, se llegó a una coyuntura en que la población era adscrita o no a la minoría *burakumin* según su zona de residencia, y ya no, como había podido ser antaño, según su ocupación laboral o su ascendencia. De este modo, con el paso de los años, la tendencia fue que no solo los trabajadores del cuero o los matarifes fueran segregados, sino que todos los habitantes de las aldeas y barrios más desfavorecidos fueran identificados como parte de un colectivo infame (por eso, precisamente, el cambio de terminología). Así pues, esta inclinación explica de qué manera pudo aumentar la población *burakumin* a pesar del incremento de su pobreza y la pérdida de sus territorios: no fue un crecimiento poblacional (estrictamente), sino un cambio de parámetros conceptuales en el cómputo que llevó a registrar un número mayor de ciudadanos de esta categoría. En este sentido, Kobayakawa (2021) nos proporciona una reflexión precisa:

They have never been confined to certain occupations. Indeed, there is no occupation in which both Burakumin and non-Burakumin have not been engaged. Some Burakumin have worked in

less desirable activities like leather production or shoemaking, but these were always exceptions in the Buraku. Workers and managers in those same industries are more frequently non-Burakumin. What is true is this: whatever work they have done, Burakumin were the objects of discrimination. This, with resultant economic damage and educational underachievement, creates a downward spiral. There are wealthy, middle-class, and poor Burakumin, but the poverty rate is rather alarming.

Durante las primeras tres décadas del siglo XX, Japón enfrentaba fuertes contradicciones: a pesar de la industrialización, progresiva militarización, enfoque capitalista y entusiasmo nacional que el gobierno se esforzaba en promover, el país encaraba un grave empobrecimiento en las zonas rurales. Por otro lado, la frágil democracia y un sistema bipartidista disfuncional enmascaraban los intereses económicos de los oligarcas a cargo de los *zaibatsu* (財閥) que circundaban la casa imperial, una estructura de conglomerados financieros y grupos industriales con un poder de coerción prácticamente ilimitado que, tal vez, no configuraban un modelo de Estado ajustado a las promesas de los restauracionistas de la era Meiji.

Cabe enfatizar que, como describe Doak, antes de llegar a la Segunda Guerra Mundial la identidad japonesa estaba lejos de haberse consolidado óptimamente: por lo general, fue construida sobre argumentos populistas y un nacionalismo étnico precipitado por la desconexión entre el Estado y nación; el ideal de “sociedad civil”, propulsado por las élites burguesas de Meiji, no encajaba con la idea de una nación erigida de forma “natural” y emancipada del constructo político del Estado. Tanto en la década de 1920 como en la consecutiva, el desencanto popular respecto a la orientación capitalista del nuevo Estado, que no se correspondía con la voluntad real de la “identidad nacional”, se vio reforzado por una importante brecha de desarrollo entre el campo y la ciudad. Asimismo, intelectuales como Ôyama Ikuo articularon críticas al Estado-nación como producto de las guerras y las políticas expansionistas.

Fue sobre esta tesitura que corrientes como el marxismo y el social-comunismo florecieron en Japón para condenar la transición desde el feudalismo hasta el imperialismo y las limitaciones de la Restauración Meiji que, bajo la premisa de modernizar el país, había actuado como una herramienta para perpetuar un régimen absolutista a manos de la monarquía (Neary, 2003). A la llegada de estos movimientos, más a la izquierda del espectro político que el discurso canónico del contexto, se sumó

en 1922 la primera organización política *burakumin*, la *Suiheisha* (水平社), que sentó las bases del Movimiento de Liberación Burakumin (部落解放運動, *burakukaihōundō*) y consiguió, a lo largo de la década de 1920 y 1930, recibir disculpas públicas por las vejaciones y los discursos de odio (Gordon, 2017).

Sin embargo, los textos de la bibliografía concluyen que las ligeras mejoras y el aparente progreso no tardaron ser engullidas por el torbellino histórico del contexto: pronto, Japón se embarcaría en la militarización absolutista del país, la radicalización política y el auge del fascismo. Con el endurecimiento del régimen imperialista y la persecución de la disidencia ideológica, cualquier corriente disconforme con el discurso de unificación nacionalista al servicio del *Tennō*, como la *Suiheisha*, que suponía una amenaza para la armonía y la conciliación de la identidad japonesa, fue desmantelada en detrimento del proyecto imperial.

Capítulo II

2.1 Aproximación histórica al Japón de posguerra: movilización burakumin en un proyecto de redefinición identitaria orquestado desde el extranjero

Por la excepcional trascendencia de los eventos, este segundo capítulo no puede iniciar de otra forma que explicando el significado de la derrota japonesa en la Segunda Guerra Mundial. La brutal violencia y la ocupación estadounidense sobre Japón desempeñaron un rol de suma importancia para el inicio de un proceso de borrado y reescritura de la identidad nacional, esta vez impulsado y dirigido desde el exterior (tanto físico como cultural) del país. Sin embargo, no es mi intención detenerme excesivamente en explicar la dialéctica entre políticas norteamericanas y líneas de pensamiento japonesas, pues aunque interesante, este debate constituye un universo tan vasto como complejo. Por este motivo, los objetivos principales de esta primera parte del capítulo consisten en presentar las directrices generales del Japón de posguerra, entender un proceso de desarticulación y reconstrucción identitaria y analizar, llegado el momento, la situación del colectivo *burakumin* dentro del nuevo marco.

En aras de demostrar la hegemonía absoluta del poder bélico y declarar al mundo una posición dominante dentro del nuevo orden, los EE. UU ponían fin a la Segunda Guerra Mundial en agosto de 1945 con los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki, dos de los atentados contra la integridad civil más impactantes de la historia de la humanidad. La inaudita violencia de los eventos encerraba un mensaje implícito: las primeras potencias internacionales declaraban el fin de la era de los imperios expansionistas; tras beneficiarse de este modelo de Estado durante siglos, pasaban a desechar un sistema ahora considerado obsoleto, adscrito al viejo mundo para así, dar comienzo a un nuevo tipo de supremacía, encabezada por el capitalismo consumista. Para Japón, esta clausura del conflicto representó, más allá de los cientos de miles de víctimas y la devastación sin precedentes, un trauma nacional cuyas cicatrices materiales, pero sobre todo, psicológicas, siguen hoy sin haber sanado.

Como hemos visto anteriormente, Japón había enfrentado, desde la Restauración Meiji, serios problemas en la empresa de consolidar una identidad nacional⁶ uniforme. Tanto en el periodo de entreguerras como en los años precedentes a la Segunda Guerra Mundial (con el auge del fascismo), la cohesión entre las políticas del Estado y la identidad popular había tenido dificultades para cristalizar sólidamente. No obstante, si bien es cierto que Japón se encontraba en lo que Robert M. Spaulding (1972: 514) denomina “búsqueda de identidad cultural”, no debemos precipitarnos asumiendo que la identidad japonesa vagaba hacia la deriva: el país atravesaba unas décadas de reforma que, en parte, eran fruto de un contexto internacional sumamente convulso. Pero el intercambio entre la tradición y las transformaciones aperturistas conformaba un carácter nacional sincrético, a caballo entre lo que, en el transcurso histórico, se ha designado representacionalmente como “Oriente” y “Occidente”. El resultado era una intrincada amalgama cultural de fuerzas internas en acción recíproca, cuya sustancia se manifestaba tanto en la estructura social como en las directrices políticas.

Las propiedades más distintivas de la identidad japonesa de los años de preguerra consistían en una ferviente campaña de divinización de la figura del Emperador, la ideología oficial del *kazoku kokka* (家族国家, lit. “Estado-familia”) y su extensión al sistema *ie* (家, “hogar” o “familia” desde una perspectiva premoderna), que representaba la familia tradicional japonesa como unidad elemental del Estado. Por otro lado, ocurría una abrupta transformación de los ritos y prácticas espirituales y se consolidaba un influente ejército imperial como consecuencia de la rápida militarización; la oligarquía que orbitaba alrededor de la casa imperial ponía el poder el nacionalismo político al servicio de los grandes conglomerados empresariales, asociados a sectores militaristas de ultraderecha, y una acelerada industrialización capitalista ensanchaba la brecha entre las zonas rurales y las urbes. Aunque por encima de todo, debemos entender que todos estos elementos operaban dentro según el precedente del *datsu-a-ron* (脱亜論), un discurso propuesto por el intelectual Fukuzawa Yukichi en 1885 que determinaría indiscutiblemente el futuro del Japón moderno: en clave de ultimátum, apelaba a una salvación japonesa de la imaginada obsolescencia asiática, es decir, que buscaba convertir el país en un Estado moderno e industrializado mediante una perspectiva auto-orientalista que asumía la subordinación

⁶ Empleo el término “identidad nacional” a sabiendas de la complejidad que implica: definir una identidad nacional es una tarea infinitamente subjetiva, cuyos parámetros, métodos y teoría implican un estudio y reflexión prácticamente inacabables. En este trabajo, me permito la licencia de usar el término desde la perspectiva historiográfica, según la importancia de la bibliografía del trabajo.

inicial a Occidente. Así, Japón conseguiría establecerse como el motor de la región y liderar la competencia con las principales potencias occidentales en una romantizada narrativa de “reconquista” de Asia.

Es importante mencionar estas características para lograr hacernos una idea del paisaje ideológico nacional y entender, de este modo, hasta qué punto la derrota de Japón y la ocupación norteamericana marcaron una encrucijada en la trayectoria identitaria del país. Mi intención aquí es subrayar la intervención de los EE. UU como un proyecto cuyo deliberado diseño buscó, desde el ataque nuclear hasta el tutelaje posterior a la ocupación, la sustitución del corazón discursivo japonés, la política de preguerra del *kokutai* (国体, lit. “cuerpo del Estado”), que vinculaba la pureza étnica de la nación con la acción del Estado. Esta disfunción permitiría suspender, desarticular y reescribir íntegramente el sistema sociopolítico japonés en detrimento de una alianza estratégica con los EE. UU, que permitiría una democratización parasitaria con los Aliados como últimos beneficiarios del fin del imperialismo y la asfixia comunista. Doak (1997: 300) hace la siguiente reflexión sobre la trascendencia de la huella norteamericana:

The occupation is merely portrayed as attempts at democratizing Japan, uprooting feudalism, making Japan progressive, extending the franchise to women, returning labour to the political process, inoculating Japan against the fascism or militarism, or even as an exercise in converting Japanese into a postwar image of the normal American. In varying degrees, it was all of this thing. But throughout and beyond these specific reforms, the American occupation was an exercise in national redefinition: to be precise, it was an attempt on the part of the United States to redefine the Japanese nation away from ethnic and toward civic models.

Tras la victoria aliada, sentenciada por los ataques nucleares de Hiroshima y Nagasaki, los EE. UU asumieron el tutelaje de Japón mediante una maniobra de ocupación del territorio. El objetivo estadounidense consistía en moldear el país a su imagen y semejanza para transformarlo en un Estado democrático de economía liberal, un centro de mando en Asia Oriental que, llegado el momento, pudiera emplearse como brazo fuerte contra las potenciales amenazas de la región. Para ello, el Gobierno de Truman instituyó la figura de un Comandante Supremo de las Fuerzas Aliadas (SCAP) como representante del control americano; el General Douglas MacArthur ocupó el puesto entre 1945 y 1951, año de finalización de la ocupación.

Desde el final del conflicto, EE. UU construyó, a través de políticas concretas y un deliberado imaginario social, un discurso paternalista y autoritario sobre Japón: mediante

una narrativa de doblegamiento, subordinación y humillación de los perdedores, las Fuerzas Aliadas y los EE. UU procuraron definir una relación ventajosa de docilidad y dependencia con distintas repercusiones socioeconómicas. La redacción de una nueva Constitución dirigida por los EE. UU en 1946 y la promulgación de su controvertido “Artículo IX”, aún hoy en vigor, esterilizaban para siempre la implicación bélica de Japón en cualquier conflicto futuro. Consecuentemente, tuvieron lugar la disolución de los conglomerados empresariales *zaibatsu*, la amputación terminante del ejército nacional y el desmantelamiento de todo el entramado militar (extremadamente drástica teniendo en cuenta que el país venía de un modelo militarista).

Sin embargo, la demolición estructural no fue absoluta; a diferencia del Estado Alemán, desmantelado en su totalidad, a Japón le fue permitido preservar una parte importante de su sistema político: aunque invalidada y relegada a funciones meramente simbólicas, la figura del Emperador fue conservada por decisión de los Aliados; a pesar de reformar las principales instituciones políticas, la mayor parte de la clase administrativa fue consolidada por actores operativos ya en los años de preguerra y, aunque bajo la estricta supervisión norteamericana, también el gobierno fue elegido democráticamente. Detrás del mantenimiento de esta cara pública del Estado se hallaba la intención de favorecer una transición aparentemente soberana, voluntaria y no impuesta desde el exterior. Además, el uso de los medios y la cultura (con la democratización social del cine, la televisión, la música, los deportes, etc.) sirvió para catalizar una reforma ideológica de corte occidental que contribuyó a suavizar dicha transición.

La liberalización socioeconómica y la occidentalización de la cultura, que pronto condujeron a Japón hacia un capitalismo frenético y una sociedad de consumo paradigmática, no contribuyeron, sin embargo, al cambio de posición de la sociedad japonesa respecto la problemática *burakumin*. En un contexto de nueva industrialización y urbanización, las comunidades *buraku* (recordemos que no solo los descendientes directos de *eta* y *hinin* eran clasificados como *burakumin*, sino también las personas adscritas a estas áreas marginales) enfrentaron los años de discriminación y rechazo más arduos del siglo XX; fuentes primarias como el texto de Smythe y Yoshimasa, del 1953, describen un contexto de adversidades y hostilidad contra el colectivo, una realidad regida por la pobreza, la desigualdad de oportunidades y la limitación espacial y social.

The Eta find it difficult to move out of these neighborhoods since property owners and landlords are loath to sell or rent to them, [...] Eta still find it difficult to branch out into other avenues of employment. [...] the vast majority of them are employed as common day laborers. They are the standby workers in most of the dirtiest and hardest jobs while very few have been able to enter white collar occupations as clerks, teachers, and public officials. The slogan characterizing the Negro in the American labor market “last hired, first fired” is equally aplicable to the Japanese Eta (Smythe; Yoshimasa, 1953: 157).

Tanto en las grandes ciudades como en las zonas rurales, los *burakumin* ocupaban el sector más pobre de la población, y su encasillamiento en un estatus social bajo suponía una pesada lacra para cualquier perspectiva de mejora. De igual modo, el acceso a la educación les era obstaculizado mediante la inadmisión, la segregación en clases apartadas o el descorazonamiento, de manera que muchos de los miembros de comunidades *buraku* llegaban a la adultez con una preparación muy escasa y forzados a entrar en un mercado laboral en posiciones subalternas y marginales. A su vez, las restricciones educativas propiciaban una significativa deficiencia de la integración *burakumin* en el total japonés al no poder estrechar relaciones o compartir espacios durante el periodo escolar.

[...] they suffer from being stereotyped as “vulgar”, “dirty”, “disgusting”, and “quarrelsome” people. They are refused jobs because of caste connections. Avoided as friends in schools, they are sometimes made the object of slanderous remarks, and even segregated in separate classes (Smythe; Yoshimasa, 1953: 160).

En el matrimonio, la situación era muy similar a la del empleo: las prácticas discriminatorias, el prejuicio y la intervención familiar según la tradición hacían de las parejas mixtas casos excepcionales.

Hay numerosos ejemplos de padres o parientes no *buraku* que se oponen al matrimonio de familiares con *burakumin*, negándose a asistir a la boda o mantener vínculos después del enlace. Las prácticas discriminatorias en lo que respecta al matrimonio incluyen ocasionalmente a agencias de detectives privados, llamadas *koshinjô*. Los padres más conservadores encargan a estas agencias que investiguen los orígenes familiares, las amistades, la ideología política y otros detalles privados y personales del posible cónyuge (Sugimoto, 2016: 236).

No obstante, no todas las circunstancias de posguerra fueron adversas: a pesar de la monitorización estadounidense, la transformación del espacio político a partir de la ocupación propició, ciertamente, un escenario menos rígido que dio cabida a la recuperación de movimientos sociales minoritarios contra la opresión de un Estado totalitario. Muy pronto, el colectivo *burakumin* supo aprovechar este nuevo paradigma

para la organización y movilización. Matsumoto Jiichiro (1887-1966), así como otros antiguos líderes de la *Suiheisha*, activos durante las décadas de preguerra, hallaron en este nuevo marco histórico la oportunidad de retomar su lucha y, en 1946, se reunieron en Kioto para establecer el Comité Nacional para la Liberación Buraku, con Matsumoto como presidente.

As people began to respond to the phenomenal changes pressed upon them in postwar chaos combined with international movements around the world, basic philosophical differences began to emerge regarding how to reengage and reconceptualize “the movement” (Gordon, 2017: 270).

Matsumoto, figura ya importante para el colectivo durante las décadas anteriores, fue también elegido como vicepresidente de la Cámara de los Consejeros (la Cámara alta dentro de la Dieta de Japón) en 1947. Ostentando este cargo, logró establecerse, por un lado, como el más significativo impulsor del Movimiento de Liberación Burakumin y, por el otro, como un personaje clave dentro de la oposición durante la década de 1950, a menudo infravalorada y simplificada por el discurso canónico del conservadurismo liberal japonés. Descendiente de una humilde familia *burakumin*, Matsumoto se implicó activamente en las primeras campañas de protesta contra la discriminación del colectivo desde la década de 1920. Gracias al dinero acumulado por sus éxitos en el sector de la construcción, logró financiar su propia carrera política, siempre asociada con la izquierda más radical del espectro político. Fundó, junto a otros miembros, el Partido Socialista Japonés en 1945, desde donde respaldó el fin de la discriminación contra el colectivo y el soporte del Estado hacia las comunidades *buraku* más desfavorecidas. En 1955, el Comité Nacional para la Liberación Buraku pasó a llamarse *burakukaihōdōmei* (部落解放同盟, lit. “Liga de Liberación Buraku”), más conocida por sus siglas en inglés BLL⁷, la organización para los derechos *burakumin* más significativa y duradera hasta la fecha.

Con la reorganización del espacio político, los valores de la sociedad democrática y los derechos humanos en auge, la BLL buscó respaldo en una oposición formada por los socialistas y los comunistas, y apeló a los fundamentos igualitarios de la Nueva Constitución para articular un discurso de denuncia y presión contra el Gobierno que exigía una revisión de las condiciones desfavorables a escala nacional: se reclamaban inversiones en la infraestructura de las diferentes zonas *burakumin* del país, mejoras de las oportunidades educativas y laborales para las familias de esas zonas, subvenciones para la vivienda y una educación enfocada a debilitar la discriminación.

⁷ A partir de este momento, me referiré a esta formación política con sus siglas en inglés.

In the 1960s, following rapid economic growth, the state was persuaded to fund improvements to streets, schools, clinics and housing in burakumin communities and to provide rent subsidies and other assistance to families in those communities (Neary, 20003: 271).

En 1965, la movilización política del colectivo dio sus resultados con la presentación de un plan gubernamental conocido en inglés como “Fundamental Measures for the Solution of Social and Economic Problems of Buraku Areas”, un hito histórico para la dialéctica entre el Estado y la actividad *buraku* que, además de las anteriores peticiones, procuró apoyar a los jóvenes del colectivo. A largo plazo, la oferta de mejores oportunidades educativas, programas concretos de integración social (un movimiento educativo conocido como *dōwa kyōiku* (同和教育, o “educación hacia la integración social”) y empleos mejor remunerados aportarían estabilidad a las nuevas generaciones minorizadas. Las juventudes *burakumin* del contexto encontrarían la posibilidad de independizarse, establecerse en zonas de mayor aceptación e incluso contraer matrimonio fuera del colectivo, superando así el estigma tradicional. Sin embargo, este tipo de progreso también daría pie, de forma colateral, a ciertas muestras de estancamiento reivindicativo en la lucha contra la discriminación entre las nuevas generaciones que, disfrutando de oportunidades más justas, aprovecharon para alejarse rápidamente de una realidad conflictiva.

Por otro lado, igual de importantes fueron estas medidas por su significado de reconocimiento y perdón público: sintetizando las bases ideológicas de la BLL, el Estado manifestaba, por primera vez, las condiciones desfavorables del colectivo como consecuencia de la discriminación social y no de una esencia inherentemente inferior, admitiendo así la ineficacia de todo esfuerzo gubernamental anterior.

The causes of the condition of *burakumin* were attributed to “social and economic discrimination denying *burakumin* freedom of occupational choice, equal education opportunities, freedom of movement and freedom of marriage and social intercourse” rather than intrinsic inferiority. It also described the Emancipation Edict as “purely formalistic” and ineffective, and expressed disapproval of government’s efforts towards remedying the *buraku* discrimination as “incomplete, paternalistic, and limited to improvements in the physical environment” (Samel, 2010: 790).

La implementación de estas mejoras y el “perdón público” llegaron poco antes de la muerte de Matsumoto, convirtiendo su figura en la de un mártir con el apodo del “Padre de la Liberación”. Considerado, ya en vida, un héroe dentro del colectivo, demostró siempre una actitud combativa e inconformista, ambiciosa y perseverante que le valió para superar las limitaciones del estigma y pasar a la historia como la personificación del movimiento.

Su imagen ocupa, incluso décadas después de su muerte, un lugar especial dentro del imaginario *buraku* hasta el punto de ser motivo de culto y veneración (Neary, 2009), y su legado persistió en la memoria del colectivo como una fuente alentadora de la posterior lucha. No obstante, y teniendo en cuenta la trascendencia de su persona para el movimiento, es esencial sopesar la crítica que el PCJ dedicó tanto a Matsumoto como a los principales dirigentes de la BLL a raíz de presuntas conductas corruptas. La puesta en funcionamiento de las “Fundamental Measures for the Solution of Social and Economic Problems of Buraku Areas” en 1965 se vio envuelta en acusaciones cruzadas sobre mala repartición, beneficios a particulares y opacidad. Las subvenciones gubernamentales para el desarrollo de las zonas *buraku* y sus comunidades fueron administradas desde la propia Liga y, según informaban desde sectores cercanos a la ideología comunista, aquellas familias no afiliadas directamente a la BLL fueron excluidas del acceso a los subsidios, de tal manera que Matsumoto y sus allegados podrían haber estado persiguiendo el provecho económico individual mediante el control de la movilización política.

Las consideraciones sobre estos acontecimientos son dispares; en su momento, propiciaron una ya vaticinada ruptura entre la Liga y el PCJ. Así y todo, esto no significa que debamos restar importancia a la lucha de Matsumoto, que durante toda su vida dedicó su esfuerzo político a reivindicar los derechos de su comunidad, pero sí debe servirnos para poner en perspectiva sus motivaciones y advertir el peligro de la veneración sin criterio.

Por último, es necesario mencionar el poder divulgativo de estas primeras movilizaciones de posguerra, pues fue a partir de la organización y la acción política que la cuestión *burakumin* comenzó a ser objeto de interés académico. Las reivindicaciones de Matsumoto y la BLL atrajeron la atención de sociólogos y antropólogos, que llevaron a cabo primeras aproximaciones motivadas por el reconocimiento estatal de una actitud negligente e ignorante hacia un conflicto social grave. Aun así, cabe mencionar que la investigación y la difusión sobre el asunto estaban todavía en una etapa embrionaria, sobre todo porque Japón atravesaba unos años de denso debate sobre la narrativa historiográfica motivado por la confrontación de explicar el periodo de preguerra. Comenzaban a emplearse, asimismo, nuevos paradigmas y teorías sobre la hegemonía y la metodología analítica (Gramsci, Foucault, etc.). Del mismo modo, el movimiento de las comunidades *buraku*, ya extendido a escala nacional, entró en el radar de otras luchas identitarias alrededor del mundo, algunas tan significativas internacionalmente como la afroamericana en los EE. UU.

No obstante, la propuesta de estas disculpas y el impulso de este plan de subsidios no pusieron fin, como veremos, a la problemática *buraku*; más acertado sería pensar en este hito como en un respiro momentáneo para el colectivo; el alivio moral por el reconocimiento del Estado y las ayudas económicas aplacaron la demanda política retomada a partir de la posguerra, pero el conflicto social, el estigma y la discriminación desde la sociedad japonesa mayoritaria estaban lejos de desaparecer. Esto significa que, tanto en el mercado laboral como en el matrimonio, así como en cualquier otro tipo de relación interpersonal o espacio social fuera de la comunidad, las prácticas de rechazo, segregación y violencia contra la identidad *burakumin* permanecieron arraigadas inconscientemente en la tradición y perduraron en el tiempo, indiferentes a la aceptación del Estado y las medidas políticas.

2.2 Imaginario de la identidad durante el milagro económico japonés: dialéctica entre buraku y nihonjinron en el auge del capitalismo consumista

Con una aproximación mayormente historiográfica al Japón de posguerra y al nuevo escenario político *burakumin*, considero terminada la tarea de exponer las líneas generales de aquel nuevo marco social, que deberemos emplear, de ahora en adelante, a modo de compás para triangular la posición de la minoría en el complejísimo contexto del milagro económico, casi tres décadas de expansión económica, entusiasmo eufórico y una humanidad redefinida en los parámetros de “progreso y armonía” (Guarné, 2017: 20). Pero también de disociación histórica, tensiones sociales subrepticias y un estupor patológico por la nostalgia de un pasado inexistente.

Así pues, mi intención para el segundo apartado del capítulo consiste en abandonar parcialmente la exégesis historiográfica, tratando así de adoptar una óptica más cercana a la sociología y los estudios antropológicos. De este modo, pretendo analizar la construcción identitaria del Japón capitalista mediante la contraposición con la minoría *burakumin*, dilucidar cuál fue el rol de un colectivo oprimido en un contexto de fortalecimiento nacional y abordar la cuestión fundamental del debate: ¿cómo se explica la reproducción de una estructura feudal discriminatoria al estallido del capitalismo consumista de un mundo en globalización?

Si la década de los cincuenta representó, para Japón, una fase de recuperación social, industrialización y urbanización, los sesenta y setenta significaron un rítmico *crescendo* del desarrollo económico, la innovación y, sobre todo, la internacionalización. A partir de una relación directamente proporcional entre el progreso (mejor productividad, mayor exportación, más enriquecimiento, etc.) y la vitalidad nacional, la narrativa sobre la identidad japonesa evolucionó, de manera matemática, hacia una validación colectiva y un empoderamiento orgulloso. Como un sueño febril, empezaban a desvanecerse la autocrítica hacia el pasado imperialista, el arrepentimiento por la escalada militarista y el imaginario de la inferioridad por la derrota. Porque, al fin y al cabo, tras más de una década de humillación y convalecencia ideológica, la identidad japonesa experimentaba la

avidez de reconocimiento y autosatisfacción que nace del choque entre el trauma histórico y el resarcimiento nacional en un condensado periodo de tiempo.

Con el aumento de la prosperidad, una reflexión identitaria de características elogiosas fue sustituyendo el tono autocrítico que se había impuesto desde el final de la guerra, cuando se intentaban buscar las causas culturales que explicaran por qué la sociedad se había precipitado en el abismo del “oscuro valle” (*kurai tanima*) del totalitarismo fascista [...] La introspección crítica del “narcisismo autoflagelante” del *nihonjinron* de la inmediata posguerra cedía así el testigo a otros trabajos que retrataban de un modo más positivo la identidad japonesa, y la expresión del sentimiento de inferioridad respecto a Occidente que se había apoderado de la sociedad tras la derrota dejaba paso al restablecimiento del orgullo nacional y la autoestima colectiva (Guarné, 2017: 17).

Sin embargo, la empresa nacional en esta nueva tendencia de pensamiento lejos estaba de la inocencia histórica y el optimismo apolítico. Partiendo de las aportaciones de Guarné podemos inferir, mediante el texto de Sugimoto, (2016: 227, 228) que los indicadores del crecimiento económico fueron puestos al servicio del discurso nacional en una justificación del éxito mediante la uniformidad étnica del país, una estrategia a todas luces politizada para reanimar el orgullo y autoestima de Japón.

En los años del rápido crecimiento, desde la década de 1960, numerosos observadores atribuyen el éxito económico y la estabilidad política del país a su homogeneidad racial y étnica. La élite gobernante, consciente del apoyo generalizado a este tipo de ideología racista, recurrió con frecuencia al argumento de que en la monoétnica sociedad japonesa la tradición de aceptar a los forasteros era algo extraño.

En un terreno sociopolítico allanado por la huella estadounidense, el desarrollo del consumo de masas y el feroz capitalismo neoliberal, la dialéctica entre el complejo de inferioridad respecto a Occidente y la concepción ventajosa respecto al resto de Asia adquiriría nuevas texturas, que otorgaban a Japón una esencia propia, renovada e independiente del tutelaje exterior. En este reequilibrio conceptual, el rol de la pureza étnica, la “dramatización esencial de la identidad” (Guarné, 2017: 12) y la evaluación históricamente replanteada del *wakonyōsai* (和魂洋才, “conocimiento occidental, pero sin contaminar el espíritu japonés”), insistentemente asociados a la prosperidad productiva y el éxito económico, adquirieron una importancia capital en la progresiva construcción del nuevo discurso nacional. A lo largo de los sesenta y setenta, la narrativa japonesa transmutó desde el negativismo de la debacle nacional y la búsqueda de particularismos

aciagos, hasta la reivindicación de la etnicidad monolítica y el carácter homogéneo de la sociedad como las piedras angulares del triunfo nacional.

Dentro de la narrativa nipona, la edificación de esta ideología sobre la identidad cultural del Japón moderno constituye, en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, el despertar del *nihonjiron* (日本人論, lit. “discurso de los japoneses”). Parafraseando a Guarné (2017), florece como una teoría, más incluso, como una fe espiritual esgrimida para explicar, de forma intransigentemente devota, la esencia última de “lo japonés”, una hagiografía sobre la identidad cultural cuyos versículos, concebidos por y para la sociedad japonesa mayoritaria, persiguen una reinención adaptativa y continua de todo aquello considerado patrimonial en una ficción autoerotizada.

En su práctica representacional, la homogeneidad cultural, la excepcionalidad lingüística y la orientación grupista de una sociedad orgánicamente integrada que hace de la armonía y la observación jerárquica sus valores más pregonos [...] A través de su narrativa, los fenómenos sociales, económicos y políticos resultan interpretados como síntomas de una realidad cultural inefable, enigmática y trascendente, que corrobora a cada paso la singularidad del *ethos* japonés (Guarné, 2017: 11).

A caballo entre el retrato y el relato, esta narración identitaria describe la naturaleza del núcleo japonés mediante una postura que es, a la vez, reproductora y subversiva de los valores orientalistas occidentales en una suerte de descripción “autoexotizante”; en esta explicación de la estructura cultural, Japón enfrenta un choque entre cambio y constancia a partir de una tesis en la que el Occidente Euroatlántico se establece, simultáneamente, como referente y como adversario.

El *nihonjinron* arraigó exitosamente en el imaginario japonés porque operaba dentro de una sociedad eminentemente fértil, en crecimiento y expansión, encarrilada hacia el éxito del consumo de masas y el capitalismo más salvaje. De este modo, a lo largo de los sesenta y los setenta, la jerarquía vertical se anteponía consagradamente a la solidaridad de clase, en un triunfo romántico de “los valores tradicionales de la obediencia, el sacrificio y el esfuerzo” (Guarné, 2017: 22). Esta sociedad era la *kigyô shakai* (企業社会, sociedad empresarial), sustentada, en gran medida, gracias a la capacidad retroalimentadora del binomio “trabajo-familia”: en primer lugar, la orientación hacia el grupo caracterizaba la anatomía empresarial de la compañía media en un funcionamiento conocido como *nihonteki keiei* (日本の経営, “estilo japonés de gestión empresarial”), una estructura que aseguraba, mediante las virtudes mencionadas, un contrato de por vida, ascensos basados

en la permanencia e incentivos salariales para el trabajador de la empresa. Por otro lado, la urbanización espacial y la occidentalización de la cultura habían hecho de la unidad familiar algo mucho más cercano al modelo norteamericano. El matrimonio concertado entre familias dejaba paso a la unión libre entre el hombre y la mujer, y el ideal de un techo multigeneracional se sustituía por un hogar nuclear en la ciudad. Bajo una proyección profesional profundamente moldeada por un capitalismo heteropatriarcal, nacía el modelo del *sararîman* (サラリーマン, *salaryman*, traducido como “oficinista”), el “trabajador de cuello blanco” altamente entregado a la productividad de la empresa, que a cambio de compromiso y esfuerzo, ofrecería amparo y estabilidad al empleado en una relación vertical de interdependencia, reproducida hasta la obsesión a escala nacional. En este intercambio de devoción y protección se manifestaba la noción social de *amae* (甘え, con el carácter de “dulce” para expresar un “amor dependiente”, una relación paterno filial entre el grupo y el individuo), que el psicoanalista Doi Takeo consideraría determinante para el análisis de la conducta social japonesa que desarrollaría en *The anatomy of dependence: The key analysis of the Japanese behavior* (1973). Por su parte, la mujer respaldaba la eficiencia laboral del marido mediante el cuidado de los niños y el trabajo del hogar, dispuesta a renunciar a su carrera y caer en la invisibilización de la extendida economía sumergida. De este modo, se llegó a la fastuosidad de los ochenta, un escenario de inversión desenfrenada en infraestructura, cosmopolitas junglas de cemento y globalización mercantil, donde un hiperconsumismo cada vez más individualista mantenía a flote una economía doméstica que ponía la tecnología punta al servicio del sector terciario. Sobre esta tesitura se consolidó, además del ya canónico mito de la homogeneidad, el imaginario de una clase media absoluta, que avalaba exitosamente la premisa de una horizontalidad nacional evidenciada por unos gustos materiales compartidos y objetivos subordinados al consumo de masas. Nakane Chie, antropóloga social y autora clave para entender la sociedad japonesa de la segunda mitad del siglo XX, captaría la imagen de este modelo social en *Japanese Society* (1970), donde definió unas relaciones interpersonales subordinadas a una jerarquía vertical que, sin embargo, conformaban un paisaje nacional horizontal en tanto que eran reproducidas de forma análoga en todas las instituciones del país.

Con la productividad como vector principal para medir el valor de la sociedad japonesa, la sujeción del individuo al grupo obligaba al primero a construir su identidad para cumplir con la obligación social de la que requería el segundo, que a su vez daría sentido a la

existencia del primero, situándolo en una estructura localmente vertical, pero conjuntamente apaisada, un sistema esencial que no solo satisfacía el desasosiego identitario, sino que subvertía este malestar para transformarlo en el orgullo de la nación (Sugimoto, 2016: tabla 7.1). De este modo, podemos entender de qué manera el *nihonjinron* impregnó, durante el esplendor económico de las décadas de 1960, 1970 y 1980, todos los espacios de todos los estratos sociales, desde la producción académica hasta el debate político, la elaboración cultural o la óptica mediática. (tabla 7.1, Sugimoto, 2016).

Sin embargo, como en la amplia mayoría de las teorías unificadoras de cada Estado-nación, la superioridad étnica como estimulante cultural y argumento homogeneizador supuso más una construcción social que una realidad empírica: del mismo modo que con cualquier otra identidad, establecer unos parámetros irrefutables para determinar qué es la japonesidad y quiénes son los japoneses consistía en una tarea infinitamente subjetiva, de variables interdependientes e inconmensurables interpretaciones. Más allá de los grupos *buraku* o las comunidades *ainu*, solo hace falta tener en cuenta, como apunta Sugimoto (2016: 227), la plasticidad ideológica ante la adopción o el rechazo de la monoetnicidad según la conveniencia del contexto.

Durante los años setenta y ochenta, el Gobierno aprovechó este argumento para admitir solo a una pequeña parte de los refugiados procedentes de Vietnam y otras zonas de Indochina, a pesar de que el Estado japonés había trasladado al archipiélago a millones de coreanos y chinos para emplearlos como mano de obra barata antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

Así pues, debemos preguntarnos dónde quedaban los *burakumin* en el relato identitario del milagro económico. Porque recordemos que, tras la implementación de las ayudas gubernamentales en 1969, la condición de las infraestructuras y las oportunidades educativas de los jóvenes en la comunidad mejoraron considerablemente, pero no las prácticas discriminatorias y el estigma social, que persistieron como parte de la tradición. A diferencia de otras minorías como los *ainu*, víctimas de un proyecto asimilador que, a lo largo del siglo XX, persiguió la absorción de su lengua y la erradicación de su cultura, los *burakumin* siempre fueron preservados en la diferencia, como si de algún modo, la mayoría social necesitara mantener, bajo el silencio del tabú, un espacio antitético, básicamente imaginado, al que contraponerse para reafirmar el vigor y la superioridad del cánón. En este sentido, gana fuerza la idea de las comunidades *buraku* construidas por y para la sociedad mayoritaria en lo que supone, de este modo, un ejemplo paradigmático de

la creación de un grupo minorizado, es decir, confeccionado y designado como minoría desde el imaginario de una no menos inventada mayoría social.

Tanto es así que, durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta la narrativa sociohistórica de esta ideología, con una sólida base heteropatriarcal, no trazó sino un discurso que estrechaba la soga para las comunidades minoritarias del Japón moderno. La fuerza del *nihonjinron* procedía de una esencialización cerrada, inexpugnable y única de quiénes eran los japoneses; su funcionamiento era efectivo gracias a la fe ciega en un misticismo particularista que cobraba sentido solo al saberse exclusivo, reservado únicamente a la pureza cultural y étnica del *nihonjin* (日本人, persona japonesa) auténtico. Sin embargo, inherente a la proyección de esta luminosa imagen se vislumbraba, en los contornos del relato, una oscura representación igual de poderosa sobre quiénes no eran los japoneses. De este modo, la minoría *buraku* no representaba solamente una alteridad de la identidad japonesa, sino un elemento de contraste, un contrapunto al que poder señalar colectivamente como el “fracaso minoritario” en un contexto de éxito general. Recordemos [“vulgar”, “dirty”, “disgusting”, and “quarrelsome” people.] (Smythe; Yoshimasa, 1953: 160).

Allí donde el *nihonjin* hallaba una modernidad próspera para definir, mediante las “3 k” del consumo (*kuruma*, 車; coche; *kûrâ*, クーラー: aire acondicionado; *karâterebi*, カラーテレビ: televisión en color), un prestigioso estatus social, el *burakumin* era ubicado en los “empleos 3 k”, trabajos *kitanai* (汚い, “sucios”), *kiken* (危険, “peligrosos”) y *kitsui* (きつい, “arduos”), rehusados por una ficticia clase media que, imaginándose homogéneamente acomodada, declinaba la idea de cualquier ocupación más allá del modelo de oficina. Allí donde el *nihonjinron* evocaba un *uchi* nacional (内, espacio interior que encierra el círculo social) de horizontalidad exclusiva, las comunidades *buraku* eran segregadas en el espacio conceptual del *soto* (外, exterior del círculo social), en la otredad de la diferencia. Allí donde Japón celebraba, bajo el lema de “progreso y armonía para la humanidad”, la vibrante Exposición Internacional de Osaka en 1970, la misma ciudad había albergado, tradicionalmente, algunos de las zonas suburbanas más importantes del país: “In a 1897 account of Osaka slum dwellers, for example, the area is described as otherworldly, inhabited by countless deaf, crippled, limbless, and pygmies, all wrapped up in worse rags, wriggling like worms with griefs filling the air” (Weiner, 2009: 9).

La discriminación de las comunidades *buraku* operó, durante el milagro económico Japonés, en términos de una dialéctica entre los mecanismos de refuerzo socioeconómicos del capitalismo moderno y el sentimiento de nostalgia hacia un romántico pasado inexistente. En cuanto al primer monomio, se hace patente la exclusión de la minoría como método de preservación de privilegios: dentro del marco de la *kigyō shakai*, abanderado por el arquetipo del *sararīman*, los *burakumin* (aunque también los *ainu*, *zainichi* o, años más tarde, los *nikkei*) se veían forzados a ocupar puestos de trabajo con peor reputación y salarios más bajos, a menudo relacionados con el sector de la construcción. El imaginario de una clase media nacionalmente homogeneizada bajo unos estándares hiperconsumistas y una vida laboral “de cuello blanco” solo era posible, *de facto*, gracias a la segregación de colectivos minoritarios como mano de obra barata en espacios de menor estatus. Así, la mayoría japonesa podía permitirse evitar empleos más duros y peor remunerados durante lo que, irónicamente, fue un contexto de vertiginoso desarrollo infraestructural. Por otro lado, también sería interesante sopesar la ideología del *mai hōmu shugi* (マイホーム主義, traducida como “family first”), un modelo de vida preocupado por la opulencia familiar dentro de los parámetros consumistas que, partiendo de la orientación grupista de la sociedad, podría adquirir una lectura nacionalista o chovinista en tanto que la narrativa social japonesa fue caracterizada, durante la mayor parte del siglo XX, por insistir fervientemente en la maquetación del Estado a escala doméstica y la representación de la nación en cada individuo. Lejos del despotismo personal, este discurso buscaba crear una reproducción del hogar japonés nacionalmente homogénea. Así, el “family-first way of life” podría extrapolarse fácilmente a una suerte de “japanese-first way of life” que, de nuevo, proclamaba la imposición de lo mayoritario sobre la diferencia.

Sin embargo, es importante no olvidar la otra mitad de la ecuación, la mirada romántica hacia un pasado imaginario como refuerzo de la estratificación social. Pese a la rutilante apariencia de la fachada social japonesa, la senda que el país había recorrido hasta convertirse en la segunda potencia mundial durante el milagro económico encubría un grave desasosiego identitario, que acabaría manifestándose en la desestabilización social de los noventa. Por un lado, la orientación militarista y la radicalización de las décadas imperiales, culminadas por la violenta escalada de la Segunda Guerra Mundial, habían conducido la nación al automortificante plañido de la posguerra inmediata. No obstante, la perspectiva autocrítica no tardó en disiparse ante una bocanada de prosperidad económica definida por la abrupta apertura internacional. Este último fenómeno arrastró

transformaciones culturales de inflexión que, a la larga, acabarían significando un profundo vacío para la esencia japonesa. Así, el delirio de la guerra y la alienante experiencia de la internacionalización erosionaron la identidad histórica de una sociedad que, en clave reaccionaria, construyó alrededor de la nostalgia un imaginario idealizado del Japón pasado. Este romántico *ubi sunt* remitía a una realidad bucólica que evocaba, mediante representaciones utópicas, la armonía de la esencia japonesa en lo que Kawabata describió en 1968 como *utsukushii nihon no watashi* (美しい日本の私, “mi bello Japón”). Bajo el nombre de *furusato* (故郷, “pueblo donde se ha nacido”), este discurso proyectaba, como apunta Guarné (2017: 25), más el desplazamiento identitario de la sociedad moderna internacionalizada que no una apelación de regreso al pasado. Además, desde mi punto de vista, también operaba como mecanismo para soslayar un pasado traumático y recuperar directamente los valores “puros” premodernos. En este sentido, es evidente la correspondencia con conceptos como *sakoku* o la jerarquía social, en total contraposición con lo internacional y la sociedad democrática. Así pues, también es importante considerar la importancia de la herencia histórica a la hora de considerar el rechazo hacia las comunidades *buraku*. Dentro de una tendencia de revitalización del pasado, cabe considerar el resurgir de la organización confuciana en una pirámide social de castas, tan sustancial en el revalorizado periodo anterior al inicio del proyecto modernizador. Este argumento gana fuerza si consideramos el contexto de crítica contra la *bosei shakai* (母性社会, “sociedad maternal”), acusada desde las posturas más conservadoras (y especialmente heteropatriarcales) de inculcar una excesiva sensibilidad, vulnerabilidad y banalidad a las generaciones de posguerra. Así y todo, más adelante ofreceré un ejemplo ilustrativo del rol del *furusato* en la discriminación *buraku*.

De este modo, podríamos concluir que las prácticas discriminatorias forman parte de una tradición adaptativa a través del tiempo. Su origen lo hallamos en los mecanismos de segregación hereditaria del feudalismo, que mediante la construcción de comunidades minoritarias lograba perpetuar la condición laboral del individuo, sustentar una estructura social jerarquizada y beneficiar así a las élites dirigentes. Sin embargo, la sociedad japonesa trasladó, mediante la memoria de la tradición, la contraposición con estas comunidades a su narrativa histórica, logrando de este modo incorporar al capitalismo tardío las ventajas económicas de la mano de obra barata, el bajo nivel de alfabetización y la predisposición a emplearse en labores “no especializadas” de una minoría desfavorecida que, además, servía para apuntalar un discurso de superioridad identitaria de la mayoría.

De cualquier modo, los movimientos por los derechos *buraku* siempre se han situado a la izquierda del espectro político, codeándose tanto con las líneas socialistas como con las comunistas, a priori, ambas a favor de una sociedad equitativa y con igualdad de oportunidades.

Entre los setenta y los ochenta, la vehiculación más grave de estas prácticas discriminatorias tendría lugar a través de la compilación, publicación y venta de una suerte de “listas negras”. Estos documentos ofrecían información concreta sobre las localizaciones de las áreas *buraku* de todo el país, así como de los nombres de las familias que en ellas habitaban. De este modo, la identificación de esta población se convertía en una tarea muy accesible, ya fuera para las compañías que no quisieran contratar a trabajadores de la minoría o bien para las familias que quisieran evitar un cónyuge *burakumin*.

La discriminación contra los *burakumin* se ha mantenido de forma encubierta. En el pasado se reveló (sobre todo a principios de los años setenta) que algunas empresas compraban en secreto copias de documentos publicados clandestinamente que contenían listas con la localización y otros datos de las comunidades *buraku*. Las empresas perseguían identificar a los solicitantes de empleo que tuvieran orígenes *buraku* para descartarlos durante el proceso de selección. [...] En los años setenta y ochenta se descubrieron al menos diez listas negras de comunidades *buraku* (Sugimoto, 2016: 237).

Como he indicado en este mismo texto, uno de los ejes centrales en la construcción de la imagen *buraku* fue, desde el inicio de Meiji, aquel que vinculaba la población de la comunidad a sus áreas de residencia. Esto significa que, el simple hecho de habitar una zona tradicionalmente considerada *buraku* era un precepto esencial para la adscripción identitaria al colectivo, una correlación de apariencia ciertamente débil que, sin embargo, propició la compra de estas listas tanto por parte de empresas como de particulares. La compilación de datos tan específicos pudo darse gracias al *koseki* (戸籍, “registro familiar”), un sistema de documentación censal que vinculaba el registro familiar al templo local de cada zona.

Es curioso reflexionar sobre el concepto de *furusato* y la nostalgia casi obsesiva hacia el lugar de nacimiento como detonantes de esta práctica discriminatoria: como mencionaba, el sentimiento melancólico por un pasado imaginado colectivamente puso en boga, durante la prosperidad consumista, una revalorización del origen familiar del ciudadano japonés. Tal vez este interés en las raíces de cada uno como elemento introductorio en el contacto

interpersonal y la vida diaria propiciara, de forma más o menos directa, una revisión más estricta de los orígenes familiares en el mercado laboral.

En cualquier caso, lo que está claro es que, durante el milagro económico Japonés, la identidad *buraku* se resintió ante la constricción del discurso identitario canónico, pues al endurecer este último la orgullosa reivindicación de su potestad, acentuó la contraposición con un conjunto minorizado a merced de una tradición adversa. Entendiéndose victoriosa por un contexto de bonanza, la mayoría japonesa aprovecharía su mito identitario para crear un ciclo autosostenible que, perpetuando la inferioridad de los *burakumin*, les asignara las labores menos acreditadas y peor pagadas para mantener así su bajo estatus, que futuramente contribuiría a peores oportunidades educativas, peores trabajos, menor integración y más pobreza.

2.3 Recesión económica japonesa ante un mundo globalizado: burakumin en la “sociedad multicultural” y la “sociedad de la diferencia”

Japón entraba en la década de los noventa impulsado por una euforia económica que vaticinaba la prolongación del crecimiento. Asimismo, el mito de la homogeneidad y la confianza en una clase media absoluta habían sido totalmente incorporadas en las directrices políticas. Se dejaba atrás el periodo de la posguerra con el descanso de quien termina un trabajo bien hecho: al fin y al cabo, el país había logrado revertir la destrucción y la miseria hasta llegar a la cúspide de las potencias internacionales. Pese a las distintas amenazas que ponían en jaque la continuidad de la abundancia, la cómoda realidad del día a día perpetuaba un espíritu optimista y alentador que ofrecía seguridad suficiente para enfrentar con ánimos el nuevo decenio.

Aunque la concentración de la población en áreas urbanas, los largos desplazamientos diarios en trenes abarrotados para ir a trabajar y el coste de la vivienda comprometían en muchos casos la calidad de vida, situándola comparativamente por debajo de otras sociedades industrializadas, los altos salarios, el casi nulo desempleo y los elevados niveles de consumo permitían aventurar que el crecimiento continuaría hasta convertir a Japón en la primera economía del mundo (Guarné, 2017: 28)

Pero los vientos de bonanza no tardarían en girarse contra el destino de una nación globalizada a contratiempo. El estallido de la *baburu keiki* (バブル景気, burbuja económica), en inflación desde 1986, desató en 1991 un desplome de los bienes inmuebles y demás activos que, para finales de la década, hundiría varios de los principales bancos y empresas de servicios de inversión del país. Así, la economía japonesa enfrentaría un crítico desfallecimiento y una grave recesión que se extendería hasta la década de 2010, y cuyas consecuencias siguen incidiendo en el escenario contemporáneo. La magnitud que alcanzó la crisis le valió el nombre de *ushiwareta nijūnen* (失われた20年, “Las Dos Décadas Perdidas”).

Under the postwar regime of the “enterprise society” and the Fordist capitalism, people were effectively ensconced in a very particular orientation to life grounded in the triple institutions of home/work/school and the desires/disciplines of work hard, (re)producing home, and consuming brand name goods. What constituted belonging and well-being at the peak of Japan’s bubble economy is being ever more remote for more and more Japanese today. [...] And yet—as a feeling, a

mindset, an excitement turned to anxiety—this orientation towards a life not quite reachable for too many lingers (Allison, 2012: 350).

De igual modo, la participación japonesa del contexto internacional había alcanzado una marcha irremediable. La exportación empresarial al extranjero, el acceso al contacto internacional mediante las tecnologías de la comunicación y el aumento del turismo convertían a Japón en un potencial enclave intercultural del mundo globalizado. Por otro lado, la caída demográfica y el envejecimiento de la población pedían a gritos una renovación de la mano de obra nacional: “[...] la necesidad de aumentar la fuerza de trabajo nacional en una sociedad en decrecimiento por la caída de la natalidad, con la población más envejecida del planeta [...]” (Guarné, 2017: 29). Estos dos factores evidenciaban, progresivamente, la inexorable inauguración de un periodo de integración multicultural que sacudiría los fundamentos del Japón homogéneo.

La mayoría de la población japonesa está experimentando un proceso de globalización irreversible y esto ha hecho que algunos sectores tomen conciencia de la posibilidad real de construir una sociedad más tolerante y libre de prejuicios. De este modo, la sociedad japonesa actual está atrapada en las fuerzas contradictorias de un etnocentrismo estrecho y una internacionalización aperturista (Sugimoto, 2016: 228).

Adicionalmente, a mediados de la década de los noventa, dos incidentes acabarían de resquebrajar la imaginada cohesión nacional, un mazazo que demostraba hasta qué punto podía haberse vuelto disfuncional una sociedad que soslayaba sistemáticamente las desigualdades entre estratos. En enero de 1995, el Gran Terremoto de Hanshin-Awaji devastó, con una magnitud de 6,9 en la escala sismológica, tanto la ciudad de Kôbe como todo el sur de la prefectura, una zona pronunciadamente industrial cuya población era conformada, en gran parte, por inmigrantes *nikkei* (日系, “de descendencia japonesa”) provenientes sobre todo de Brasil. La ingente multitud de voluntarios, procedentes de todas partes de Japón, se dio de bruces con el reto de gestionar la comunicación entre distintas comunidades culturales para efectuar eficazmente las tareas de socorro. Tan solo dos meses después, el centro de Tokio conocería el terror de los atentados con gas sarín: la secta esotérica Aum Shinrikyô liberó la toxina en el metro de la ciudad, cobrándose catorce víctimas mortales y perpetrando el que sería recordado como el más estremecedor de los atentados de la historia de Japón. El episodio puso en evidencia la fragmentación de la sociedad e hizo patente la existencia de amenazas internas.

Si el segundo arruinó la idea de la “cohesión y armonía” de una sociedad que imaginaba que el enemigo solo podía venir del exterior, repitiéndose machaconamente que era homogénea, sin conflictos ni diferencias, el primero evidenció cómo esa falsa homogeneidad se asentaba sobre la ignorancia de una diversidad étnica convertida en desigualdad social (Guarné, 2017: 28).

Se cernía sobre la sociedad japonesa una imperativa necesidad de replantear su configuración. Adaptarse a una intempestiva globalización y restaurar el imaginario de la cohesión nacional pasaba por replantear una identidad que, durante tres décadas, había significado tanto el motor de la prosperidad económica como la ideología empoderante para un país falto de validación colectiva. Si al inicio del apartado anterior mencionaba la disociación histórica, las tensiones sociales subrepticias y un estupor social hacia la nostalgia de un pasado inexistente es porque, llegado el extenuante ajetreo y la inherente desilusión de todos los eventos mencionados, Japón debería hacer frente, durante los noventa, a la delicada tarea de deconstruir el culto social de la homogeneidad, volver la mirada hacia adentro para desmontar el más arraigado de sus mitos y así, frenar una inercia cuesta abajo en el salvaje mundo globalizado.

Era hora, pues, de someter el *nihonjinron* a una revisión crítica, capaz de repensar la uniformidad social. Articular nuevos discursos ya era un desafío significativo en un contexto de aceleración internacional, pero el verdadero obstáculo radicaba en desenraizar el *nihonjinron* del *habitus* japonés sin frustrar absolutamente el fervor que suscitaba el sentimiento de pertenencia. En este aspecto, el *nihonjinron* había acabado haciendo mella sobre una cultura constantemente desplazada por la alienación: la sociedad japonesa había establecido una relación de dependencia con un discurso que ahora se revelaba equívoco, inefectivo ante una realidad desigual y cosmopolita. En cierto sentido, el relato del Japón monolítico había significado únicamente una solución temporal, un placer a corto plazo que, si bien había funcionado para remachar el débil espíritu social de la posguerra, debía reinventarse en un nuevo contexto. No obstante, su centralidad en la vida japonesa estaba lejos de debilitarse, y fuertes raíces lo mantenían con vida en la realidad social de una nación que, confiando en el aislamiento territorial para mantener la pureza identitaria, se veía desbordada ante una globalización a toda máquina. Asimismo, el ideal de una clase media absoluta, las pautas de hiperconsumo individualizado, el arquetipo social del *sarariman* y la orientación productiva del ritmo de vida habían calado profundamente, dando forma a los cánones modernos de una sociedad cuyo imaginario se manifestaba ahora imposible de mantener.

El ideal social del *sararîman* y la familia de clase media característicos de la sociedad de posguerra se convirtieron para la mayoría en materialmente irrealizables, aunque las expectativas de alcanzarlos no desaparecieron ni se superaron. Más aún, continuaron ejerciendo una poderosa influencia en la definición de los estilos de vida normativos, desde la educación y la obtención de un empleo estable, hasta la edad apropiada para contraer matrimonio y tener hijos (Guarné, 2017: 29).

Como respuesta a las demandas del nuevo contexto, dos discursos identitarios se alzaron en aras de reconsiderar la exclusividad de la esencia cultural japonesa; estas perspectivas redefinían la realidad social en los siguientes términos: *tabunka kyôsei shakai* (多文化共生社会, sociedad de convivencia multicultural) y *kakusa shakai* (格差社会, “sociedad de la diferencia” o “sociedad dispar”). La primera surgió a raíz del Gran Terremoto de Hanshin-Awaji, alrededor de los centros de relación multicultural, primero en Kôbe y luego en el resto del archipiélago, y reivindicaba un Japón construido sobre la base de la diversidad cultural. Pero lejos de proponer un escenario para la revisión de la japonesidad, la autocrítica o el análisis de la identidad nacional como sugiere Sugimoto (2016: 229) en su apartado “La deconstrucción de los japoneses”, esta lectura social desembocó en el fomento de elementos superficiales y la esencialización de las alteridades internas. Lo que Guarné (2017: 28) designa como “multiculturalismo cosmético” no fue sino un estimulante para construir una imagen acotada de la diferencia, un mecanismo para escamotear la reposición, esta vez mediante el contraste con las minorías, de un discurso con el particularismo de “lo japonés” en lo más profundo de su núcleo. La vehiculación de esta ilusoria apertura a la incorporación de la diversidad ha tenido lugar, por ejemplo, en el afianzamiento de políticas anti inmigración o las malas condiciones laborales de los trabajadores de origen latinoamericano, filipino, chino o tailandés.

El origen nacional de los trabajadores extranjeros se corresponde con su categoría profesional. La mayoría de extranjeros, en gran parte latinoamericanos y asiáticos, trabaja en fábricas. Aproximadamente el 7 por ciento trabaja en puestos profesionales y técnicos, y muchos de ellos son norteamericanos y británicos. [...] En estas circunstancias [*falta de mano de obra para trabajos físicamente exigentes*], numerosos empresarios japoneses encontraron un remedio a la escasez de mano de obra en los inmigrantes ilegales, sobre todo los procedentes de Asia (Sugimoto, 2016: 249).

En el caso de la *kakusa shakai*, fue ganando terreno a la idealización de los modelos laborales del milagro económico y al imaginario de la clase media nacional: a pesar de no abandonar estos estereotipos, la desilusión comenzó a apoderarse de buena parte de la sociedad japonesa que, desengañada, ya no alcanzaba los estándares de consumo

construidos durante las décadas anteriores. Con estas representaciones de la normatividad en el subconsciente colectivo, cada vez era más frecuente pensar la realidad social como una “competición” por el estatus, donde cada individuo adquiriría una posición según el éxito de su carrera vital (familia, estudios, trabajo, matrimonio, hijos, etc.). Así, se llegó a una sociedad revelada como desigual, con estratos y diferencias, donde la alienación, el aislamiento y la falta de seguridad, tanto social como material, monopolizarían la vida de cada vez más ciudadanos japoneses.

How social precarity registers in disarticulations between the ordinary and social—the sensing of (dis)affiliation, (non)belonging, de-sociality in what I call a post-Fordist affect of ordinary refugeeism (Allison, 2012: 351).

Ambos discursos de apertura social fueron estériles en la práctica al no conseguir incorporar en la narrativa social una diversidad mayor a la esencialización del *nihonjinron*. De hecho, se podría considerar que tanto la “sociedad multicultural” como la “sociedad de la diferencia” acabaron operando en clave reaccionaria para regresar al insistente particularismo cultural tras mostrarse ineficaces.

Tanto los discursos de la *tabunka kyōsei shakai* como los de la *kakusa shakai* han acabado coadyuvando la ideología del *nihonjinron* [...] En el caso de la *kakusa shakai*, esto ha sucedido al instalarse en la sociedad el sentimiento de frustración y la ansiedad derivadas de la dificultad de lograr un ideal socioeconómico que resulta inalcanzable [...] En el caso de la *tabunka kyōsei shakai*, el reduccionismo de su modelo cultural ha servido para reforzar la definición blindada de la identidad japonesa como una realidad cultural perfectamente delimitable frente a las “diferencias” (Guarné, 2017: 30).

No obstante, según Sugimoto (2016) también merece la pena rescatar la creciente tendencia, en boga sobre todo entre las generaciones jóvenes contemporáneas, a adoptar una “identidad global” que, de entrada, deja de lado la “competencia” étnica. Presumiblemente, la digitalización global, la universalización de las redes sociales y el *soft power* que Japón ejerce sobre el resto del mundo mediante sus industrias culturales han contribuido, durante los últimos veinte años, a un intercambio creciente entre Japón y las sociedades extranjeras. Aun así, la coexistencia de esta inclinación con problemas como la precariedad de los trabajadores latinoamericanos o del Sudeste Asiático, la galapaguización de la sociedad o la integración de los *nikkei* pone en tela de juicio las esperanzas que podamos confiar a las nuevas generaciones.

Como mencionaba en la introducción de este trabajo, los *burakumin* no muestran ni diferencias fenotípicas ni culturales con la mayoría social japonesa, principalmente porque no conforman un colectivo homogéneo ni definido según unos parámetros estrictos. Por el contrario, la minoría *buraku* está compuesta por comunidades vinculadas a un territorio, una genealogía o un espacio laboral determinados (en el siguiente capítulo revisaremos más detenidamente la realidad identitaria *burakumin*). Su característica común más destacable, de hecho, es la segregación y la discriminación históricas que han sufrido a lo largo de los siglos. Por otro lado, además, el Movimiento de Liberación Buraku experimentó, a partir de la problemática vinculada a la administración de las subvenciones implementadas desde 1969, una fragmentación que atomizó su representación política, monopolizada hasta entonces por la BLL. Así, la reivindicación de las comunidades *buraku* se polarizó, a lo largo de los setenta, entre los allegados a la BLL y el conjunto de tendencias que orbitaban alrededor del PCJ. Lejos de colaborar, la Liga y los comunistas fueron ensanchando sus diferencias hasta la llegada del nuevo milenio.

La inauguración de una sociedad reivindicada como “multicultural” resultaba irónica para un colectivo que, históricamente, se había visto acosado por los estándares japoneses. Aunque a fin de cuentas el objetivo fuera reforzar el blindaje del esencialismo *nihonjin*, grupos como los *ainu* pudieron aprovechar la perspectiva del contexto multicultural para reclamar la legitimidad de su pueblo y fomentar lo poco que había quedado de su lengua y cultura tras las políticas de asimilación. En el caso de las comunidades *buraku*, sin embargo, el mayor rasgo común radicaba en una historia de segregación y discriminación según el interés económico e identitario de la mayoría. En este aspecto, ni la *tabunka kyôsei shakai* ni la *kakusa shakai* ofrecieron cambios significativos.

La transformación más importante de las últimas décadas, así como el dilema que más me concierne comentar, tuvo lugar en 2002, cuando el gobierno decidió poner fin al plan de medidas iniciado en 1969. Más allá del cese de subvenciones y apoyo económico para mejorar la infraestructura de las comunidades, la conclusión de este programa significaba la enmienda del *buraku mondai* (部落問題, “problema *buraku*”) a juicio del Estado, que consideraba innecesaria la prolongación de estas políticas porque el conflicto social había terminado.

Este acontecimiento contribuyó a la tendencia disuasoria que el movimiento *buraku* llevaba tiempo siguiendo, fruto de la diversificación laboral y la progresiva integración de algunos miembros en la sociedad en su conjunto.

[...] the 35-year course of special measures gave rise to a hierarchical differentiation among those *Burakumin* who took advantage of the measures and those who did not. In the neoliberal economic environment, the *Burakumin* occupations were diversified, *Buraku* communities were transformed. As a result, *Burakumin* identity was diffused. Those conditions have become a major obstacle to *Burakumin* unification (Aoki, 2018).

Bajo estas circunstancias, la Liga decidió suscribir la postura del gobierno en 2002, una decisión que no tuvo aceptación absoluta y que acabaría por fraccionar aún más la organización: quienes respaldaban el cese de los subsidios articularon un discurso a favor de nuevas iniciativas adaptadas a un contexto de mayor igualdad, transformado por las décadas de progreso. La divulgación de la identidad *buraku* y la educación de la sociedad mayoritaria para acabar con el estigma eran sus objetivos principales. Consideraron que la extensión de unas medidas especiales significaba, de algún modo, perpetuar una marca distintiva para los miembros de la comunidad. Sin embargo, otros grupos dentro de la propia BLL no suscribieron la decisión del Estado alegando que, dado que la discriminación *burakumin* tenía unos orígenes muy particulares en comparación a otras minorías, la comunidad debía seguir recibiendo una ayuda distintiva. Estos grupos, más alineados con la trayectoria que la Liga recorrió tras la guerra, siguieron focalizando su atención en la intervención del gobierno, presionando para obtener una intervención institucionalizada en la problemática de segregación.

Fuera de la separación ideológica, este debate proyecta como trasfondo un dilema de suma importancia para esta problemática social: la disyuntiva *burakumin* entre ser aceptados e integrados como parte del total japonés o acabar con la discriminación y la segregación desde la diferencia, autorreconociéndose como un colectivo aparte. Este dilema se complica especialmente dado que la construcción de la identidad *buraku* se sustenta no sobre características correspondientes a particularidades culturales, sino a rasgos de un imaginario colectivo creados mediante el rechazo, la discriminación y los discursos de odio y, por tanto, su minorización como grupo. Intentando mantener la máxima objetividad posible, ambas opiniones son igualmente comprensibles: la incorporación de las comunidades *buraku* a la sociedad japonesa conjunta supondría el fin de la invisibilización, la obtención de una igualdad de oportunidades verdadera y la mejora del

nivel de vida de todos los miembros; no obstante, también significaría soslayar una opresión centenaria, olvidar la historia de incontables generaciones marginadas y experimentar una asimilación por parte de una sociedad tradicionalmente adversa. Por otro lado, acabar con la discriminación desde la diferencia implicaría mantener un carácter reivindicativo, conservar la memoria del rechazo y reivindicar una identidad colectiva aislada; pero también destacaría la apelación a una singularidad erigida sobre prácticas discriminatorias y no sobre elementos culturales *per se*.

En cualquier caso, resulta evidente la conexión entre el inicio de estos debates internos, la diversificación de las demandas *buraku* y la exposición de la sociedad japonesa a la posibilidad de entenderse plural. Irónicamente, los discursos que sin éxito llamaban al eclecticismo social del Japón moderno terminaron sacando a la luz, una heterogeneización interna de los movimientos minoritarios, y no de la sociedad nipona.

Finalmente, en cuanto a la lucha *buraku*, hay que destacar el cambio en sus técnicas de actuación, considerablemente paralelo a la progresiva debilitación del movimiento. En los años ochenta, la Liga intervenía mediante la denuncia pública, llegando a emplear incluso la fuerza física para sus campañas antidiscriminatorias contra figuras mediáticas.

Kaihō Dōmei ha empleado la estrategia de denunciar y públicamente a personas y grupos que promueven la discriminación abierta o encubiertamente. Este método, conocido como *kyūdan* (acusación, censura), a menudo ha ido acompañado de la táctica de encerrar al acusado en una habitación hasta que exprese una autocrítica satisfactoria (Sugimoto, 2016: 239).

Sin embargo, sus actuaciones recientes son mucho más indirectas, casi siempre mediante la diplomacia, la denuncia judicial, la cooperación con el gobierno, la concienciación social y la coalición con otras organizaciones contra el rechazo minoritario, tanto japonesas como internacionales.

Los activistas han presionado denodadamente para excluir palabras y frases tendenciosas de los medios de comunicación impresos y digitales [...] la Liga ha dirigido sus críticas a periódicos, revistas, cadenas de televisión y radio, escritores y periodistas que habían empleado expresiones que consideraba ofensivas. Debido a la presión de las acusaciones públicas, muchos se han visto obligados a hacer un ejercicio de autocrítica y disculparse públicamente. [...] En los años noventa, los activistas dejaron de fijarse en los aspectos materiales de la liberación *buraku* y se centraron más en los aspectos ideológicos, comenzando a revisar las tácticas acusatorias que asustaban a algunos sectores mayoritarios japoneses. Ahora hacen hincapié en las soluciones institucionales, y han

organizado campañas en pro de la aprobación de una ley para la erradicación nacional de la discriminación y los prejuicios contra este colectivo (Sugimoto, 2016: 239).

Así, doy por cerrado el segundo capítulo del trabajo. Revisando la autorrepresentación identitaria articulada por la sociedad japonesa, he logrado comprobar el intrínseco proceso de minorización de los *burakumin*. Las herramientas y concepciones sujetas al contexto del auge y declive del hiperconsumismo japonés no solo referenciaron la naturaleza de una nación nipona cambiante, sino que, de forma prácticamente inconsciente, normalizaron y perpetuaron una serie de prácticas y discursos que estrecharon el círculo sobre los colectivos discriminados del interior del país. De este modo, la narrativa histórica que describía a Japón como homogéneo supuso, paradójicamente, un proceso de acentuación de la diferencia entre la imaginada mayoría y aquellas comunidades históricamente marginadas. Aunque presumiblemente esta tendencia no fue deliberada, la prolongación de conductas segregativas inherentes en la tradición consolidó en la modernidad globalizada un imaginario muy perjudicial para grupos sociales como las personas *buraku*.

Capítulo III

3.1 Deconstrucción del estereotipo social buraku: más allá de la herencia de la casta

Para concluir este proyecto de forma adecuada, considero imprescindible examinar debidamente la realidad de la identidad *buraku*. Según la correlación con la materia, a lo largo de esta investigación para el presente TFG he presentado una imagen de estas comunidades ajustada a la representación creada por el imaginario de la mayoría, pues mi objetivo ha consistido siempre en analizar la construcción de la identidad nacional a partir de su contraposición con la minoría *buraku*. Sin embargo, el resultado quedaría incompleto y sería, hasta cierto punto, desatinado, si no me detuviera, finalmente, en la tarea de derribar esta descripción arbitraria y estigmatizada: tan importante es desmontar el mito de la homogeneidad *nihonjin* como deconstruir la imagen ficticia que el canon social otorga al *burakumin*.

Así pues, este último capítulo está dedicado a la labor de sustituir la representación japonesa de las comunidades *buraku* por una aproximación menos politizada. Asimismo, también reservo un espacio para la revisión de la situación actual de las comunidades *buraku*, aún hoy afectadas por una tradición discriminatoria.

En la propia introducción del trabajo presentaba, de la misma manera que inauguran todos los textos de la bibliografía especializados en este asunto (Neary, Gordon, Sugimoto, etc.), el colectivo *buraku* como una minoría compuesta por aquellos descendientes de las castas marginales del periodo Tokugawa. Si bien esta afirmación pudo haber sido cierta en algún momento de la historia (justo después de la Restauración Meiji, básicamente), ni las comunidades del siglo XX ni mucho menos los *burakumin* actuales se ajustan a estos parámetros.

Buraku and Burakumin are inventions of Japanese modernity, yet their definition in the extant literature (by Western and for many Japanese scholars) draws inaccurate conclusions or invites erroneous assertions as to their historical origins (Kobayakawa, 2021).

Un primer paso adecuado para repensar la imagen construida de los *burakumin* y, por tanto, para desmontar los argumentos discriminatorios, concierne al cambio de definición general que se hace sobre su comunidad: hace más de un siglo que aquellas personas clasificadas como *burakumin* dejaron de ser exclusivamente los descendientes de los parias del *shinôkôjô* (recordemos, el sistema de castas del periodo Tokugawa). La minoría *buraku*, integrada por un número de entre dos y tres millones de personas, está compuesta tanto por comunidades como por familias o individuos aislados; en la década de los noventa, ni siquiera la mitad de esta población era descendiente de *eta* o *hinin* del Japón premoderno.

Lineage explains little because it does not tell us how or why different societies treat these groups as outsiders. [...] in the early 1990s on average only 41.4 percent of those living in areas defined by the local government as *buraku* were linear descendants of prewar *burakumin* [...] Moreover, some suggest that if a *burakumin* is anyone who had one grandparent who was a *burakumin*, the population could be as high as 10 million (Hatanaka, citado en Neary, 2003).

Así pues, es responsabilidad tanto de los medios de comunicación como del estudio académico contribuir a una educación que deje de lado esta falsa concepción. La minoría *buraku* es, ante todo, heterogénea. Sintetizar su identidad mediante la premisa reduccionista del linaje significa perpetuar un argumento vinculado a la discriminación que, además, es falaz.

El paso lógico, entonces, corresponde a pensar en quién son realmente los *burakumin*. Dejando de lado la impetuosa necesidad social de definir y clasificar, el conjunto *buraku*, eminentemente ecléctico, representa la minoría marginal más numerosa de la sociedad japonesa actual (Sugimoto, 2016: 235). La mayor característica que comparten sus miembros es el hecho de ser, haber sido o tener algún familiar que es, o ha sido víctima de una tradición discriminatoria practicada por individuos no-*buraku*, que se diluyen en el conjunto de la sociedad mayoritaria japonesa.

A partir de aquí, podemos buscar particularidades que distingan al colectivo para intentar comprender la construcción de su diferencia. Para esta tarea, Sugimoto (2017) elabora una clasificación muy ilustrativa de la identidad *buraku*. Articulada alrededor de tres grandes criterios, distingue 5 tipos de identidad según las variables surgidas de la adscripción o no adscripción a los distintos campos. Estos criterios son la ocupación laboral, la zona de residencia y el linaje hereditario: 1) la ocupación laboral hace referencia a aquellos empleos que, tradicionalmente, eran desempeñados por individuos al margen del sistema de castas; 2)

el lugar de residencia remite al vínculo establecido, a lo largo de los siglos, entre la población marginal y determinadas aldeas, villorrios, barrios y áreas suburbanas; 3) el linaje indica una ascendencia ya adscrita al colectivo *buraku*. En la misma línea, Neary (2003) corrobora los parámetros empleados por Sugimoto: “How does Hatanaka explain *burakumin*? Following Inoue Kiyoshi, he suggests that occupation, place of residence and lineage were the defining features of *kawata*⁸ (1950: 6).” (Neary, 2003:284). En el imaginario social, todo individuo con al menos una conexión a alguno de los tres criterios es considerado *burakumin*. De este modo, uno puede pertenecer a la comunidad *buraku* por adscripción exclusivamente profesional, residencial o familiar, por la combinación de dos principios o por la adscripción a todas las características que, de algún modo, correspondería a la definición “tradicional” de la identidad *buraku*, aquella ajustada al modelo ostracista del Japón feudal de Tokugawa.

Así pues, podemos inferir con bastante seguridad que el imaginario social establece sus premisas básicas para la construcción de “lo *buraku*” alrededor de tres instituciones bien claras. Según la representación politizada de los *burakumin*, los espacios donde resulta más fácil distinguir sus “particularidades” son el trabajo, la zona del domicilio y la genealogía. Sin embargo, es imprescindible señalar que, teniendo en cuenta los ámbitos en los que más se acentúan las prácticas discriminatorias, estos particularismos artificiales, realmente inexistentes, son producto de la segregación laboral, económica y social y que, por tanto, reafirman la idea de una identidad fruto de una construcción enteramente externa a partir de prejuicios y estigmas. El problema parece agravarse si pensamos que, dentro del marco de la modernización de estilo occidental, esta construcción de la identidad *buraku* encaja dentro de un discurso cuyo objetivo consiste en satisfacer las necesidades políticas de la mayoría.

Por otro lado, es necesario subrayar el secretismo, el tabú y el extremo pudor que envuelven esta problemática de discriminación social. Más importante que pertenecer o no a la comunidad *buraku* es la información que pueda circular entre el entorno social y la actitud con la que el individuo responda a esa información: uno puede ser *burakumin* y pasar absolutamente desapercibido en la mayoría japonesa si consigue ocultar su nexo con la comunidad; de igual manera, la simple sospecha o acusación por parte de alguien del entorno compromete delicadamente tanto la posición social del individuo como la de sus seres más cercanos.

⁸ *kawata* (皮田, “lowly people”, otra manera de designar a la población *eta* y *hinin*)

Perhaps simple awareness of *buraku* identity is sufficient: I am *burakumin* if others and I think I am. This affects my perception of myself and my social relations because there are obstacles to my activities that are outside my control and prevent me exercising free choice in the job and marriage markets (Neary, 2003: 285).

Lo que Neary afirma en la cita anterior pone en tela de juicio los criterios que Sugimoto emplea y, en el fondo, cualquier criterio que jamás pueda establecerse para pensar la identidad *buraku*: todo apunta a que, ser *burakumin* forma parte de la actitud deliberada del entorno de un individuo. Más allá de los principios que tradicionalmente pudieran argüirse para identificar la minoría, más allá incluso de las instituciones sociales donde las prácticas discriminatorias se acentúan y crean un denominador común para la comunidad, el *burakumin* será *burakumin* si su entorno social se convence de ello.

En cuanto a otros elementos culturales que puedan distinguir a las comunidades *buraku* de la mayoría japonesa, la bibliografía evidencia la inexistencia de rasgos específicos, más allá de ligeras variaciones en el diálogo oral y cotidiano. Sin embargo, estas pequeñas diferencias también se dan entre las diferentes regiones del territorio japonés, de modo que no resulta posible determinar hasta qué punto serían reconocibles las particularidades lingüísticas.

Como hemos visto, tampoco el posicionamiento político de la minoría manifiesta una intención uniforme. A lo largo de las décadas, las opiniones del colectivo han discurrido entre la reivindicación, la integración y la lucha antidiscriminatoria, pero también entre la discreción, el deseo de inadvertencia y la desavenencia con cualquier forma de organización. Así se probó durante la discordia generada durante la implementación de las medidas especiales de 1969, cuando resultó que la mayor parte de la población *burakumin* rehuía la implicación directa con la BLL. Teniendo en cuenta las dificultades sociales y económicas que la exposición pública del vínculo con la minoría puede conllevar, la decisión de permanecer al margen del movimiento político se presenta tan legítima como cualquier otra.

De hecho, desde el inicio del Japón moderno, casos concretos como la construcción y ampliación de los asentamientos *buraku* alrededor de la estación naval de Maizuru (Kobayakawa, 2021), así como la brecha generacional ocasionada a raíz de las medidas especiales de 1969 constatan diferencias económicas, jerárquicas e identitarias dentro del propio colectivo. Con la polarización política a partir del surgimiento de la BLL, suficientes indicios nos permiten afirmar que, desde el mismo momento de su definición durante el proceso de modernización de Meiji, las comunidades *buraku* han manifestado amplias

desigualdades y disidencias internas, creciendo como distintas amalgamas culturales e identitarias unificadas solamente por el estigma de un imaginario nacional que se reproduce a través de la tradición.

Residents in the older, established Buraku also discriminated against the new arrivals. The old Buraku were better situated on hills, from which they looked down, literally, on the “Buraku” developing beside the human-waste dump. Old and new Burakumin were always quarreling, even to the point of physical violence. Children fought, too. The communities never intermarried. [...] Gaps, however, appeared in Buraku communities, as this successful capitalist model produced counter conditions. [...] There are wealthy, middle-class, and poor Burakumin, but the poverty rate is rather alarming (Kobayakawa, 2021).

[...] the 35-year course of special measures gave rise to a hierarchical differentiation among those *Burakumin* who took advantage of the measures and those who did not. In the neoliberal economic environment, the *Burakumin* occupations were diversified, *Buraku* communities were transformed. As a result, *Burakumin* identity was diffused (Aoki, 2018).

El caso de la representación de la identidad *buraku* supone, en definitiva, un ejemplo paradigmático del fenómeno de la “profecía autocumplida”. El término, acuñado por el sociólogo Robert K. Merton en *Teoría y Estructura Sociales* (1949), describe las situaciones en que imágenes inicialmente ilusorias despiertan, en la conducta del individuo, las reacciones necesarias para devenir, finalmente, verdaderas y legítimas. Es decir, que la falsa concepción de una cosa se posiciona a la vez como causa y como consecuencia de la misma. En el caso de la identidad *buraku*, pues, la imaginada limitación sectores laborales concretos es producto de una discriminación en el mercado del trabajo, la aglutinación de sus viviendas en barrios o villas apartadas es el resultado de una segregación física y una economía desfavorable, y la falsa idea de monogamia es fruto de la segregación social, el estigma y los obstáculos de las relaciones interpersonales.

La identidad *buraku* es, en conclusión, especialmente heterogénea, variada y cambiante. El movimiento político unificado no tuvo lugar hasta después de la Segunda Guerra Mundial, y es crucial recordar que la minoría está compuesta por un numeroso conjunto de comunidades e individuos a lo largo del archipiélago, que no comparten ni unas tradiciones ni una lengua diferenciadas de la del resto de la sociedad japonesa. Aunque existen tendencias alrededor de ciertos sectores laborales y ciertas zonas de residencia, la población *burakumin* también se mueve en la totalidad del mercado profesional y habita espacios mayoritariamente no-*buraku*. De hecho, es bastante seguro pensar que existe población de la mayoría japonesa con

familiares o antepasados *burakumin* que desconocen su vínculo con la minoría. Así pues, la amplísima diversidad del colectivo es exclusivamente unificada bajo una construcción imaginada que se ha caracterizado, a lo largo de la historia, por la orientación discriminatoria y segregacionista.

3.2 Burakumin en la actualidad: la situación contemporánea del colectivo

A pesar del cese de los subsidios especiales en 2002, acompañado de una declaración oficial del fin de la problemática *buraku* desde el Estado, la prosecución del rechazo tras la implementación de las medidas de 1969 corrobora el profundo arraigo de las prácticas discriminatorias en la tradición de la sociedad japonesa. Así pues, no hay motivos para pensar que las medidas del gobierno impliquen una conclusión real del conflicto. De hecho, es difícil imaginar, como en cualquier cuestión de discriminación minoritaria, un escenario próximo en el que los *burakumin* sean aceptados en perfecta armonía dentro del total.

Lo cierto es que, en el momento de redacción de este trabajo o, lo que es lo mismo, veinte años más tarde, la vida de los ciudadanos *burakumin* sigue viéndose comprometida por los problemas que implica el rechazo social. En este apartado, mi intención consiste en repasar el estado actual del colectivo para hacer balance y poner en perspectiva el aparente progreso anunciado por el gobierno. ¿Cuál es la verdadera situación contemporánea? Para dicha tarea, el artículo académico de Kobayakawa Akira (2021), especialista en la investigación del *buraku mondai* en la modernidad, ofrece datos muy recientes sobre la posición del colectivo, tanto en distintas instituciones sociales como en las relaciones interpersonales. Siguiendo su texto, mi objetivo consiste en examinar con mayor detalle el presente estado de la discriminación matrimonial y laboral, la discriminación en la cotidianeidad y los grupos discriminatorios, así como el impacto de estas prácticas en la vida de los *burakumin* de hoy.

Comenzando por el matrimonio, es importante mencionar en primer lugar que supone un problemático denominador común en la vida de los miembros de la minoría. Las expectativas de establecer una unión matrimonial y poder formar una familia se ven distorsionadas desde una edad temprana: la práctica matrimonial sitúa a las personas *buraku* en una crítica encrucijada entre casarse endogámicamente para evitar revelar su condición social, renunciando así a la oportunidad de abandonar la comunidad y ascender en estatus, o casarse fuera del colectivo y exponerse al riesgo de ser rechazadas. Según Kobayakawa, las prácticas discriminatorias en este ámbito son aún muy frecuentes a pesar de una presunta tendencia hacia la apertura. Los matrimonios entre *burakumin* y no-*burakumin* suelen implicar una desvinculación con la familia de uno o de ambos cónyuges; tampoco es extraño, entre las familias no-*buraku*, la práctica de contratar agencias de detectives privados para investigar la

ascendencia y el entorno de cada pretendiente. Kobayakawa (2021) provee los siguientes ejemplos:

Mr. R, a textile factory worker from Fukuyama, visited his fiancée's hometown in Kagoshima to ask for her hand in marriage. He was told no. His background had already been investigated. To prevent any possibility of elopement, the girl was put into an uncle's custody and confined. BLHRRI research has many similar stories. [...] In 2015, a divorced middle-aged man was considering proposing to a coworker. He first revealed his Buraku background, as he had experienced marriage discrimination before. The woman was not, herself, deterred from accepting the man. She decided to mention him, little by little, to her mother—omitting his intentions, and of course his Buraku origin. The mother, a shrewd woman, immediately took the man's name to a detective agency. The budding romance was nipped in the bud.

El estudio sobre discriminación matrimonial realizado en 2017 por Saitô Naoko revelaba que el 23,6 % de la muestra de población no-*buraku* todavía rechazaría un yerno o una nuera *burakumin*. Asimismo, una investigación a cargo del Instituto de Investigación de la Liberación Buraku y los Derechos Humanos (BLHRRI, en inglés) manifestaba que, en la Osaka de 2001, prácticamente la mitad (45,3 %) de las rupturas entre *burakumin* y no-*burakumin* había ocurrido con motivo de la condición social de la parte *buraku* de la pareja.

Veinte años después, el cese de las subvenciones de 2002 parece un paso en falso precipitado por errores de cálculo. Esta decisión propició una tendencia a la baja de la edad de matrimonio y primer embarazo: el empobrecimiento de las familias *buraku* obliga a las generaciones más jóvenes a abandonar antes su educación para comenzar a trabajar y contribuir a los ingresos del hogar; esta temprana carga de responsabilidad y la rápida entrada a la vida adulta les acaba conduciendo a un matrimonio muy por debajo de la edad promedia.

When the average age of marriage for young women in Japan was about twenty-six or older, some were getting pregnant and/or married as young as sixteen. Burakumin seem to be overrepresented in these outliers. They also tend to take on adult responsibilities earlier, in part because they are not staying in school. This situation was exacerbated by the crises of the 1990s as well as the elimination of financial support to the Burakumin in 2002 (Gordon, 2017: 280).

El caso del matrimonio es, probablemente, el que evoca de manera más elocuente el arraigo de la discriminación en las prácticas tradicionales. Aquí, la intervención del Estado se limitaría a ilegalizar las conductas descritas por Kobayakawa, una decisión que otros gobiernos ya han rechazado a lo largo de las décadas; el problema real radica en la construcción histórica de un estigma hacia el colectivo *buraku* que se ha perpetuado mediante la educación en el discurso del esencialismo japonés. Imaginar un horizonte en el que estos incidentes hayan desaparecido completamente es aún precipitado y, en cualquier caso, la

solución pasaría por la predisposición de la sociedad mayoritaria, el recambio generacional y el desarrollo de los espacios sociales hacia modelos más diversos, plurales y abiertos.

Hasta que no se alcancen circunstancias similares, es presumible que este tipo de prácticas discriminatorias pervivan en la tradición, ocultas bajo el extremo pudor social, el secretismo y las costumbres populares no institucionalizadas.

Almost no one in Japan likes to discuss the issue of *buraku mondai*. It is a topic that people are either wary to discuss or find offensive or otherwise inappropriate. Almost as a way of casting off the seriousness of *buraku mondai* and distancing themselves, many of the majority Japanese insist that they have never come into contact with a *burakumin*. One explanation of this might be the lack of education about *buraku mondai*, or rather, a reliance on outdated information. Another may be the belief in the philosophy articulated as “*Neta ko wa sono mama*,” which means “Don’t wake a sleeping baby” (Samel, 2009: 791).

El amparo legal de las agencias privadas de investigación denota una demanda regular de estos servicios, además de unos hábitos familiares que, paradójicamente, parecen revertir la inclinación hacia el matrimonio no concertado que había adoptado la sociedad individualista del milagro económico.

El otro campo donde la comunidad *buraku* se ve más afectada por las prácticas discriminatorias es el mundo del empleo. Como se vio en las décadas de la *kigyō shakai*, las “listas negras” representaban la herramienta más escandalosamente poderosa para blindar el mercado laboral ante las intenciones de ingreso de los ciudadanos *burakumin*. Se insinúa, aunque de manera no demasiado específica, que estos documentos siguen circulando de forma encubierta a pesar de su prohibición, y que la digitalización de los noventa facilitó una vía para conservar, consumir y difundir esta información desde el anonimato.

Las protestas hicieron que se instaurara un nuevo procedimiento que exigía a los candidatos escribir que escribieran en el formulario de solicitud de empleo únicamente la prefectura en la que tuviesen su dirección permanente, por lo que los empresarios ahora desconocen este dato. No obstante, algunas personas aprovechan el anonimato del ciberespacio para divulgar en internet el emplazamiento de las comunidades *buraku*, y difunden imágenes insultantes y un lenguaje discriminatorio contra ellos (Sugimoto, 2016: 237).

Sin embargo, este método de segregación no es el único obstáculo en la vida de los *burakumin* para conseguir un empleo con buenas condiciones. La investigación de 1998 por el BLHRRRI informaba que, aproximadamente el 41,7 % de la muestra poblacional *buraku* habría sufrido víctima de discriminación laboral, teniendo en cuenta que el porcentaje de ciudadanos dispuestos a testificar contra estas conductas era solo del 33,3 %, por lo que la proporción real podría ser mucho más elevada. No obstante, a diferencia del matrimonio, el

mercado laboral queda más expuesto al espacio público, de tal forma que las prácticas discriminatorias pudieran ocurrir de manera más enmascarada que, por ejemplo, en el entorno familiar. Así pues, sucede que rara vez los *burakumin* víctimas de esta situación puedan llegar a estar seguros de su condición social como motivo de la discriminación, un fenómeno que presumiblemente repercute a modo de inseguridad y frustración en la vida de estas personas.

Por su parte, el artículo de Neary (2003: 288) pone de manifiesto la poca representación del colectivo en las grandes empresas que, por lo general, ofrecen mejores sueldos, mayor estabilidad y condiciones laborales más favorables.

While the national average for those working in enterprises with over 300 workers (where workers are likely to receive higher pay and enjoy better working conditions and greater job security) was 23.3 percent, the overall average for *burakumin* was only 10.6 percent (although it was higher for workers in their 20s, suggesting perhaps a decline in discrimination (Sômuchô, citado en Neary, 2003).

Aunque Kobayakawa resalta que la presencia de ciudadanos *buraku* se extiende por todos los oficios de todos los sectores, es importante rescatar la contribución de Sugimoto con relación a la acentuación del colectivo en los empleos relativos a la construcción o su poca presencia en empleos de cara al público.

Un elevado porcentaje trabaja en el sector de la construcción, y continúa siendo relativamente bajo el número de empleados en la venta al por mayor y al por menor, los restaurantes y el sector de los servicios. [...] suelen trabajar en empresas pequeñas o muy pequeñas cobrando salarios bajos (Sugimoto, 2016: 237).

Asimismo, los ejemplos sobre el desarrollo de asentamientos *buraku* en zonas industriales, provistos por Kobayakawa, parten de la necesidad de cubrir puestos de trabajo que requieren de fuerza física en un fenómeno que remite a la noción foucaultiana de “biopoder”.

Al mismo tiempo, el empleo constituye, como institución social, un espacio de conversión en el que individuos no-*buraku* pueden pasar a ser percibidos como *buraku* por el hecho de compartir oficio con miembros de la comunidad. El ejemplo del pueblo de Maizuru, presentado por Kobayakawa, refleja cómo la especulación y los rumores de la población no-*buraku* terminaron por señalar con el mismo estigma a los trabajadores empleados como mano de obra barata.

Non-Burakumin in Maizuru also assigned the newcomers as occupying a lower status than their regular and established Burakumin. As a result, administrators and the organization of the reconciliation movement designated them Burakumin, recorded them as such in their archives, and treated them

accordingly. Soon, the new “Burakumin” came to believe and accept the label and status assigned to them. As all were rootless outsiders, they came to accept the manufactured history of eta-hinin community origins (Kobayakawa, 2021).

La precariedad de los trabajadores extranjeros en Japón conforma una alarmante problemática social. Los predecesores de los que actualmente son conocidos como *trainees* comenzaron a llegar desde países vecinos como China, Vietnam, Filipinas, Indonesia y Tailandia durante la década de los sesenta. Con la formalización del *Technical Intern Training System* en los noventa, un programa que, tras la premisa del intercambio profesional con el extranjero, pretendía conseguir mano de obra barata para desempeñar las tareas más duras del mercado laboral, se diversificó el abanico de trabajadores inmigrantes y Japón comenzó a recibir importantes influjos humanos desde distintos países de Latinoamérica, mayormente representados por ciudadanos *nikkei* (日系, descendientes de japoneses o de la diáspora japonesa). Estas personas fueron destinadas a puestos relacionados con la agricultura, la construcción y la industria. Sufrían sistemáticamente graves abusos laborales, desde la explotación, la contratación en negro o los salarios bajos, hasta el maltrato físico y verbal, los accidentes laborales o las bajas no indemnizadas. La situación de los *trainees* se ha perpetuado y, con el paso de las décadas, se ha normalizado como parte del mercado de trabajo japonés. De hecho, la primera ley para la protección de estos trabajadores no fue promulgada hasta 2017. Antes de este decreto, los *trainees* se veían absolutamente desamparados ante el abuso y las vejaciones.

Según los criterios empleados por Sugimoto, la identidad *buraku* también es construida a partir de la adscripción a trabajos concretos. Teniendo en cuenta la condición de los *trainees* y su negativa acogida en la sociedad japonesa, resulta muy probable que muchas de estas personas fueran adscritas dentro del colectivo *buraku* al establecerse en Japón.

De cualquier modo, Kobayakawa destaca, en cuanto a las razones principales que podrían motivar el rechazo, el concepto de *shafû* (社風, “espíritu/clima de la compañía”), un sentimiento fraternal ligado a la orientación grupista dentro del entorno corporativo que, a fin de cuentas, reproduce a pequeña escala el ímpetu homogeneizador del discurso esencialista nacional bajo una máscara de “familiarismo” de empresa. Así pues, cabe señalar este concepto no como un motivo para blindar la diversidad interna de las empresas, sino como un grave argumento discriminatorio para perpetuar una segregación sistemática.

Shafū means a company's atmosphere, a corporate culture, a company style, or ethics. If a company is under private management, frequently, *shafū* expresses *kafū*, that rooted tradition of his *Ie*, and he rejects applicants from minorities such as Burakumin and Koreans, former convicts, disabilities, and so on. On top of the shame of associating with Burakumin, there is the common wisdom that Burakumin are less productive than non-Burakumin. Little wonder, therefore, that Burakumin are the class of person "most to be avoided" (Kobayakawa, 2021).

De la cita anterior cabe destacar, además, la etiqueta del *burakumin* como individuo "poco productivo", un estigma muy perjudicial teniendo en cuenta que, durante la segunda mitad del siglo XX, la construcción identitaria se vio articulada alrededor de la proliferación económica de la sociedad consumista. Una sociedad regida por la ideología del "*ganbarismo*" (del verbo *ganbaru*, 頑張る: esforzarse, perseverar), es decir, que hace de la determinación y la tenacidad unas exigencias normativas, se muestra radicalmente intolerante ante el arquetipo de ciudadano que no hace del propio esfuerzo una herramienta para el bien común. En este sentido, el imaginario del *buraku* como minoría infructuosa representa un ejemplo paradigmático del refuerzo de la virtud nacional a partir de la contraposición identitaria. El *nihonjin* es imaginado doblemente perseverante porque el *buraku* no lo es; la mayoría es más fuerte porque la minoría es débil.

En otro orden de cosas, las comunidades *buraku* siguen enfrentando incidentes discriminatorios en la vida cotidiana. Aunque, gracias a los movimientos de reivindicación, las ofensas públicas han seguido una tendencia hacia la moderación, los estereotipos estigmatizados y los discursos de odio siguen filtrándose por las grietas de un escenario aparentemente más templado. Asimismo, los espacios digitales proporcionan, gracias al anonimato de la identidad y un acceso extremadamente sencillo, las herramientas necesarias para articular y difundir opiniones incendiarias sobre las minorías.

These days, the mass media does not publish intentionally discriminatory articles. Newspapers, acting from a position of neutrality, address the hardness of Burakumin life a few times a year. But sometimes discrimination creeps in. A few times, some television programs show abysmal discrimination. On the other hand, online media are flooded with discrimination against minorities, including Burakumin (Kobayakawa, 2021).

Kobayakawa presenta en su texto el caso de una figura pública que, durante su campaña electoral de 2019, difundió mediante YouTube un vídeo que arremetía contra el colectivo *buraku*. Empleando términos como "infrahumanos", señalaba a los *burakumin* como descendientes de criminales profesionales y personas anormalmente promiscuas. Además,

conscientemente o por ignorancia, empleaba datos históricos falaces sobre la estructura social del período Tokugawa, que Kobayakawa desmonta eficazmente en su texto.

Mi intención al rescatar este incidente pero, consiste menos en analizar el contenido del vídeo que en señalar los nuevos canales de discriminación contra el colectivo *buraku*. En un contexto de constante exposición a la información, la hegemonía de los grandes medios tradicionales se ha visto diluida por el poder de las redes sociales y los ciberespacios. El anonimato, las fuentes poco rigurosas, la construcción colectiva y la laxa legislación de Internet se ajustan muy adecuadamente a la circulación y propagación de un estigma social manipulado generalmente desde el pudor y el recato. La predisposición de la sociedad japonesa a rechazar el colectivo *buraku* encuentra en los soportes de comunicación contemporáneos un canal idóneo para perpetuar una tradición difamatoria, la elaboración de ideas equívocas y la legitimación de un discurso de odio que, al ser esgrimido por la mayoría, cobra sentido.

Además de la discriminación a través de los medios digitales, Kobayakawa también señala la reproducción de ataques más directos. Asimismo, siguen existiendo los casos de agresiones directas, tanto físicas como verbales. No obstante, por encima de los atentados contra objetivos individuales predomina la tendencia del ataque hacia la imagen del colectivo: contribuir a la construcción y perpetuación de un imaginario dañino sirve para perpetuar una tradición discriminatoria en ámbitos como el matrimonio o el empleo.

Cowardly and anonymous discriminatory attacks using flyers, postcards, and online media is the standard approach used. As a result, identifying perpetrators is difficult and rarely done. Graffiti, too, is common around Buraku areas and in train stations. In such cases, the usual target is the exclusion of Burakumin from school or work (Kobayakawa, 2021).

No obstante, estas conductas no siempre se ven encubiertas por el tabú social y la consiguiente invisibilización de la discriminación. Grupos organizados como el *Zaitokukai* (在特会, designados en el texto de Kobayakawa como “The Citizens Group That Will Not Forgive Special Privileges for Koreans in Japan”) han protagonizado, desde el 2006, varios incidentes de vejaciones contra las comunidades *buraku*. Esta asociación racista se caracteriza por divulgar, de forma violenta, discursos de odio contra todas las minorías de Japón.

La acumulación de episodios discriminatorios y experiencias traumáticas ha tenido delicadas repercusiones sobre las personas *buraku*. Las más graves y desafortunadas consecuencias han

conducido, en algunos episodios, al suicidio de jóvenes *burakumin*. En estos casos, las dificultades para progresar hacia la aceptación entre el entorno, las complicadas perspectivas de futuro y el desarraigo social, así como la presión de los compañeros y el desamparo ante el profesorado, condujeron a situaciones límite. En su artículo, Kobayakawa informa de 12 casos de suicidio de jóvenes *burakumin* entre las décadas de 1960 y 1990.

In 1990, a 33-year-old teacher convinced a 17-year-old girl that he wanted to marry her. He had no such intention. She was Burakumin. After the affair came out, the man's parents told the girl to go away. She continued loyal to her lover, loyal to death. The man gave her a bottle of depressants. "To relax her," he stated in court. The girl, perhaps, misunderstood. She emptied the bottle and died. Her Romeo, however, did not follow her in death. Instead, he used his father's influence to have his workplace changed. The sordid case should have been treated as a manslaughter, or wrongful death, or even third-degree murder. The police treated it as a simple suicide (Kobayakawa, 2021).

De este modo, doy por finalizado el tercer capítulo del trabajo, que ha servido para contrastar la representación politizada de las comunidades *buraku* durante la segunda mitad del siglo XX con una aproximación menos permeada por el contexto social del capitalismo consumista japonés.

Como conclusión más importante de este capítulo, cabe resaltar la amplísima heterogeneidad del grupo social *buraku*, que más que un colectivo definido por unos límites conceptuales estrictos, se ha configurado, a lo largo de las décadas, como una identidad imaginada en clave de profecía autorrealizada. La inexistencia de particularismos culturales que distingan "lo *buraku*" de "lo japonés" remite a una representación politizada según la perspectiva de un contexto concreto. Los parámetros más extendidos para llevar a cabo una clasificación del *burakumin* (ocupación laboral, lugar de residencia y linaje) no constituyen características propias de su identidad, sino que nacen como producto de aquellos ámbitos en los que históricamente la discriminación social ha sido más pronunciada.

Por otro lado, el rechazo en instituciones como el trabajo o el matrimonio sigue existiendo: la poca representación *buraku* en grandes empresas o en sectores de cara al público, así como los episodios de investigación genealógica por parte de la familia de una pareja sentimental, aún forman parte de las personas consideradas *burakumin*. Sin embargo, también es importante resaltar una tendencia a la baja durante los últimos años.

Conclusiones

Para cerrar este proyecto, repasaré y sintetizaré en este apartado las conclusiones principales del trabajo.

Los *burakumin* son aquellas personas que conforman, según el texto de Sugimoto (2016), la minoría más numerosa del Japón actual, con una cifra imprecisa que oscila entre los dos y los tres millones. Este conjunto social no se distingue ni cultural ni fenotípicamente de la *main society*; el único elemento que aúna este heterogéneo grupo social es, de hecho, el estigma que históricamente arrastran los ciudadanos adscritos a esta identidad. De este modo, el colectivo *buraku* es el resultado de un proceso de minorización a lo largo de la historia dentro de las fronteras de Japón. Su segregación y rechazo son a la vez causa y consecuencia de su situación en lo que podemos identificar como una profecía autocumplida.

La discriminación contra estas comunidades ha perdurado en el tiempo por el fuerte arraigo de las nociones y conductas de odio en una tradición social adaptativa. El rechazo de los *burakumin* en distintos entornos perduró en la memoria de la sociedad hasta ser una costumbre inconscientemente normalizada e invisibilizada.

La construcción imaginaria de las comunidades *buraku* y sus individuos tuvo su comienzo institucional durante el periodo Tokugawa, cuando la invención de un grupo considerado impuro respondía a intereses políticos muy claros. Samel (2010: 786) resume este proceso de la siguiente forma:

The origin of this discrimination has been traced to a combination of: (i) government efforts to control the masses (divide-and-rule); (ii) the demand for a constant supply of certain types of occupational labour; and (iii) the Shinto and Buddhist concepts of filth and the killing of animals that placed a stigma on many occupations previously or subsequently performed by the Buraku people. [...] (iii) none of the historical explanation of why the status of this “outcaste” existed in the past justifies the continuance of this status in Japan today.

Ya en el Japón occidentalmente modernizado, pero sobre todo, después de la Segunda Guerra Mundial, la narrativa de la identidad japonesa cristalizó en un relato estrictamente delimitado sobre la homogeneidad nacional. Este proceso, tan ficticio como la construcción imaginaria de las comunidades *buraku*, comprometió aún más la situación de aquellos grupos situados en

la diferencia, que intrínsecamente devinieron un contrapunto para ensalzar la virtud de “lo japonés”. Incluso cuando Japón sufrió la recesión económica de los años noventa y se vio obligado a enfrentar un proceso de apertura y globalización, los intentos de diversificación de la sociedad remitieron a una mayor estratificación y diferenciación.

A lo largo de los distintos procesos de construcción identitaria, podemos identificar la producción material, el valor laboral y el éxito económico como *leitmotifs* fundamentales para determinar la validación y el orgullo del conjunto nacional, ya sea a escala individual o a escala colectiva, en una necesidad casi patológica de definirse mediante la comparación con “el otro” (tal vez porque, desde el inicio del proyecto moderno, Japón cargó con una responsabilidad relativamente autoimpuesta de reflejar los patrones de una civilización exterior que era, a la vez, la referencia para el progreso y la amenaza contra la esencia).

En cuanto a los espacios sociales donde se evidencian más prominentemente las prácticas discriminatorias, Sugimoto (2016) y Neary (2003) reconocen tres ámbitos principales: el mercado laboral, la institución matrimonial y las áreas de residencia. Como consecuencia, la población *buraku* ha sido víctima, a lo largo de la historia, de situaciones económicas desfavorables, empleos mal remunerados, menos oportunidades educativas, una monogamia forzada y una segregación espacial en barrios, aldeas o villas concretas. Una vez más, estas repercusiones eran a menudo el combustible para mantener en movimiento las prácticas discriminatorias, volviendo así a la imagen de la profecía autocumplida.

No obstante, también he tenido la oportunidad de deconstruir, finalmente, la representación politizada de la identidad *buraku* y realizar una aproximación menos influenciada por el contexto social. Así, he logrado comprobar la ya anticipada heterogeneidad del conjunto *buraku*: al no ser un grupo social con particularismos distintivos, las disparidades entre *burakumin* pueden ser tan abundantes como las que encontraríamos entre ciudadanos no-*buraku*.

Como propuesta final, sería muy interesante llevar a cabo un futuro proyecto en el que analizar detalladamente la adscripción de trabajadores extranjeros a la comunidad *buraku* a partir de su situación en el mercado laboral japonés y, así, analizar de forma práctica cómo la narrativa del imaginario colectivo transforma radicalmente la realidad identitaria de individuos previamente situados en los márgenes de la historia y la sociedad japonesas.

Bibliografía

Allison, Anne (2012). «Ordinary Refugees: Social Precarity and Soul in 21st Century Japan». *Anthropological Quarterly*, 85.2: 345–370.

Amos, Timothy (2005). «Outcaste or internal exile? Ambiguous bodies in the making of modern Japan». *Portal: Journal of Multidisciplinary International Studies*, 2.1: 1–30.

Aoki, Hideo (2021). «Fictionalized “Violence and Criminality” Theory: The Truth of Buraku Measures Program “Subsidies”». En: *Association for Critical Sociology*.
<http://criticalsociology.org/fictionalized-violence-and-criminality-theory-the-truth-of-buraku-measures-program-subsidies/>

Aoki, Hideo (2018). «Lessons from the Buraku Liberation Movement». En: *Association for Critical Sociology*.
<http://criticalsociology.org/lessons-from-the-buraku-liberation-movement/>

Cheng, Anne (2002). *Historia del pensamiento chino*. Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Chong-do, Hah; Lapp, Christopher C. (1978). «Japanese Politics of Equality in Transition: The Case of the Burakumin». *Asian Survey*, 18.5: 487–504.

Doak, Kevin M. (1997). «What Is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan». *The American Historical Review*, 102.2: 283–309.

Gordon, June A. (2017). «CASTE IN JAPAN: THE BURAKUMIN». *Biography*, 40. 1: 265–287.

Guarné, Blai (2017) «Introducción: una aproximación antropológica al esencialismo cultural japonés». En Blai Guarné (ed.) *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación*. Barcelona: Bellaterra.

Kobayakawa, Akira (2021). «Japan’s Modernization and Discrimination: What are Buraku and Burakumin?». *Critical Sociology*, 47.1: 111–132.

Madrid, Dani; Junqueras, Oriol; Martínez, Guillermo; Pitarch, Pau (2012). *Historia de Japón: economía, política y sociedad*. Barcelona: Editorial UOC.

McCormack, Noah Y. (2013). *Japan's outcaste abolition: the struggle for national inclusion and the making of the modern state*. Abingdon: Routledge.

Neary, Ian (2009). *The Buraku issue and modern Japan: the career of Matsumoto Jiichiro*. Londres: Routledge.

Neary, Ian (2003). «“Burakumin” at the End of History». *Social Research*, 70. 1: 269–294.

Nitobe, Inazô (2005). *Bushido: El Código del Samurái*. México D.F: Editorial Lectorum.

Nosco, Peter (2007). «Intellectual Change in Tokugawa Japan». En: William M. Tsutsui (ed.) *A companion to Japanese history*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.

Ooms, Herman (1996). *Tokugawa village practice: class, status, power, law*. Berkley: University of California Press.

Samel, Swapna (2009). «BURAKUMIN — A JAPANESE MARGINAL GROUP: JAPAN'S HIDDEN PEOPLE FIGHT TO GAIN EQUALITY». *Proceedings of the Indian History Congress*, 70: 785–794.

Smythe, Hugh H.; Yoshimasa, Naitô (1953) «The Eta Caste in Japan: Part II Present Status». *Phylon*, 14.2: 157–162.

Spaulding, Robert M. (1972). «Japan's Search for Cultural Identity». *Comparative Studies in Society and History*, 14.4: 514–520.

Sugimoto, Yoshio (2016) *Una introducción a la sociedad japonesa*. Barcelona: CERAO-UAB.

Wakita, Osamu (1982). «The Emergence of the State in Sixteenth-Century Japan: From Oda to Tokugawa». *Journal of Japanese Studies* 8.2: 343–367.

Weiner, Michael (2009). «“Self” and “other” in imperial Japan». En Michael Weiner (ed.) *Japan's minorities: the illusion of homogeneity*. Abingdon: Routledge.