



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**LA PARADOJA DE LA HOMOGENEIDAD
JAPONESA: ANÁLISIS DEL DISCURSO DEL
NIHONJINRON Y LA COMUNIDAD *ZAINICHI***

Autor: María José Lozano Fernández

5º E5

Tutor: Ana Trujillo Dennis

Área de conocimiento: Cultura, arte y relaciones internacionales

Madrid

Mayo, 2025

ÍNDICE

1.	FINALIDAD Y MOTIVOS	5
2.	ESTADO DE LA CUESTIÓN	6
3.	MARCO TEÓRICO	9
3.1.	El concepto de identidad	9
3.1.1.	Definición general de identidad.....	9
3.1.2.	Identidad individual y colectiva.....	9
3.1.3.	La identidad como fenómeno relacional y dinámico.....	10
3.2.	Identidad cultural y etnicidad	11
3.2.1.	Cultura e identidad cultural.....	11
3.2.2.	Etnicidad: enfoques teóricos.....	12
3.3.	Identidad nacional	13
3.3.1.	Origen moderno y función política de la identidad nacional.....	13
3.3.2.	Crisis del Estado-nación y nuevas formas identitarias	13
3.4.	El discurso del Nihonjinron	14
3.4.1.	Definición y origen del nihonjinron.....	14
3.4.2.	Características y fundamentos ideológicos.....	16
3.4.3.	El nihonjinron como respuesta al desasosiego identitario	20
4.	OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	22
5.	METODOLOGÍA DEL TRABAJO	23
6.	ANÁLISIS Y DISCUSIÓN	25
6.1.	Introducción	25
6.2.	Japón como sociedad homogénea	25
6.2.1.	El mito de la homogeneidad	25
6.2.2.	La construcción histórica de la nación japonesa.....	26
6.3.	Minorías en Japón: el caso de la comunidad zainichi	28
6.3.1.	Introducción	28
6.3.2.	Origen y evolución histórica.....	29
i.	Situación tras la Segunda Guerra Mundial.....	29
ii.	Reformas legales, repatriación, nacionalidad y apatridia.....	30
6.3.3.	Uso del término zainichi y su carga simbólica	34
6.3.4.	Situación social de los zainichi en Japón.....	35
6.3.5.	El “problema zainichi” como construcción social.....	37
i.	Políticas de asimilación, marginación y repatriación.....	38
a)	Políticas de repatriación.....	38
b)	La tendencia asimilacionista.....	44
c)	Nacionalismo reactivo y exclusión estructural	46
6.3.6.	Aproximación a la identidad zainichi	47
6.3.7.	La construcción de la identidad zainichi.....	50
i.	La tercera vía.....	50
ii.	La cuarta elección.....	53
7.	CONCLUSIONES Y PROPUESTAS	58
8.	BIBLIOGRAFÍA	61

Resumen

Este trabajo analiza el discurso del *nihonjinron*, una narrativa sobre la supuesta homogeneidad cultural y étnica de Japón, y cómo ha influido en la exclusión simbólica, legal y social de la comunidad *zainichi*, coreanos residentes en Japón. A través de un enfoque teórico e histórico, se examina cómo se construye la identidad nacional japonesa en contraposición a “lo otro”, y cómo esta construcción ha negado el reconocimiento pleno de minorías como los *zainichi*, pese a compartir lengua, cultura y vida cotidiana con la mayoría. El estudio combina revisión bibliográfica con análisis discursivo para explorar las tensiones entre ciudadanía legal y pertenencia simbólica, proponiendo una reflexión crítica sobre las narrativas identitarias modernas en contextos de diversidad.

Palabras clave: *nihonjinron*, *zainichi*, homogeneidad, minorías étnicas, discurso identitario

Abstract

This thesis explores the *nihonjinron* discourse, a narrative about Japan's alleged cultural and ethnic homogeneity, and its role in the symbolic, legal, and social exclusion of the *zainichi* community, ethnic Koreans residing in Japan. Drawing on theoretical and historical frameworks, it examines how Japanese national identity is constructed in contrast to the “other,” and how this construction has denied full recognition to minorities like the *zainichi*, despite their linguistic, cultural, and social integration. Through literature review and discourse analysis, the study investigates the tensions between legal citizenship and symbolic belonging, offering a critical reflection on modern identity narratives in diverse societies.

Key words: *nihonjinron*, *zainichi*, homogeneity, ethnic minorities, identity discourse

Abreviaturas

CICR Comité Internacional de la Cruz Roja

CRJ Asuntos Exteriores de la Cruz Roja Japonesa

TPSF Tratado de Paz de San Francisco

1. FINALIDAD Y MOTIVOS

El presente Trabajo de Fin de Grado surge de una inquietud personal e intelectual por comprender los mecanismos mediante los cuales se construyen las identidades y los discursos de pertenencia respecto de una nación determinada, especialmente en contextos donde se ha promovido una imagen de homogeneidad étnica y cultural. En el caso japonés, esta inquietud se concretó a partir del estudio del *nihonjinron*, un discurso que ha tenido una profunda influencia en la configuración de la identidad nacional japonesa, presentando a Japón como una sociedad esencialmente homogénea, culturalmente singular y racialmente unificada.

El interés por el *nihonjinron* no es meramente teórico, sino que adquiere plena relevancia al observar cómo este tipo de relatos han contribuido a la exclusión simbólica y práctica de minorías étnicas que habitan el país. Entre ellas, la comunidad *zainichi*, residentes coreanos en Japón, muchos de ellos nacidos y criados allí, representa un caso paradigmático. A pesar de compartir lengua, cultura e incluso vínculos familiares con la población mayoritaria, su condición de “otros internos” pone de manifiesto las limitaciones del modelo japonés de identidad nacional. Esta contradicción fue el punto de partida para centrar el objeto de estudio del análisis en la relación entre *nihonjinron* e identidad *zainichi*.

La elección de este tema se justifica por varias razones. En primer lugar, permite analizar críticamente cómo los discursos nacionales influyen en la percepción de la alteridad y en la política de reconocimiento de las minorías. En segundo lugar, contribuye a cuestionar la idea, ampliamente aceptada, de que Japón constituye un ejemplo de sociedad étnicamente uniforme. Finalmente, en el caso de los *zainichi* permite abordar el fenómeno de la exclusión desde una perspectiva que combina la historia colonial, la identidad cultural y la construcción del Estado-nación moderno.

Este Trabajo de Fin de Grado se propone, por tanto, indagar en las tensiones entre discurso e identidad, entre homogeneidad e invisibilidad y entre ciudadanía legal y pertenencia simbólica. La finalidad última es aportar una mirada crítica sobre el modo en el que se construye y se negocia la identidad japonesa, y cómo estas construcciones

afectan a quienes, como los *zainichi*, desafían las narrativas oficiales desde su propia existencia.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Este trabajo se fundamenta en una revisión previa de la literatura existente sobre dos grandes núcleos temáticos, el *nihonjinron* como discurso sobre la identidad nacional japonesa, y la situación social, legal y simbólica de la comunidad *zainichi* en Japón. Esta doble vía de análisis ha permitido identificar los principales debates académicos en torno a la construcción discursiva de la identidad japonesa y sus implicaciones en la exclusión de minorías étnicas, así como delimitar el objeto de estudio del presente trabajo.

En primer lugar, el *nihonjinron* ha sido ampliamente estudiado como un género discursivo que, desde mediados del siglo XX, ha promovido una imagen esencialista de la cultura japonesa. El análisis realizado ha partido, fundamentalmente, de la lectura del libro *Antropología de Japón. Identidad, Discurso y Representación* editado por Blai Guarné (2017), una obra que ofrece una aproximación crítica y accesible a los fundamentos de este discurso, así como a sus efectos en la autopercepción nacional. Esta obra ha sido especialmente relevante por su estructura en capítulos, donde diferentes autores analizan el *nihonjinron* desde perspectivas complementarias. En particular, destacan las contribuciones de Harumi Befu, quien examina el *nihonjinron* como un sistema ideológico de construcción de la identidad japonesa, y de Takeo Funabiki, quien aborda el fenómeno del desasosiego identitario en Japón en relación con el desarrollo de este discurso. La diversidad de enfoques recogidos en el volumen, histórica, sociológica y antropológica, ha permitido una visión compleja y matizada del fenómeno.

Asimismo, ha sido de gran importancia la lectura de *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, de Ruth Benedict (1946), obra fundacional en la mirada occidental sobre Japón. A pesar de su contexto histórico, realizada durante la Segunda Guerra Mundial como encargo para comprender la mentalidad japonesa, su impacto en la consolidación de una imagen homogénea y culturalmente coherente de Japón ha sido profundamente discutido y constituye un punto de partida clave para comprender la genealogía del *nihonjinron*.

Otros autores como los ya mencionados Harumi Befu y Takeo Funabiki, a los que se suma Chie Nakane¹, han profundizado en cómo este tipo de discursos refuerzan la percepción de Japón como una sociedad homogénea, cohesiva y singular, en contraposición a un “Occidente” presentado como su contraparte. Esta literatura ha evidenciado que el *nihonjinron* no solo describe, sino que también prescribe lo que significa ser japonés, convirtiéndose en una herramienta de normativización cultural e identitaria. A su vez, se ha señalado que este tipo de relatos tienden a intensificarse en contextos de crisis o incertidumbre, funcionando como mecanismos de reafirmación simbólica.

En segundo lugar, la investigación sobre los *zainichi*, descendientes de migrantes coreanos que llegaron a Japón durante el periodo colonial, ha puesto en evidencia las contradicciones del modelo japonés de identidad. El trabajo ha recurrido principalmente a los estudios de Sonia Ryang, John Lie y, de manera muy especial, Tessa Morris-Suzuki. La obra de Morris-Suzuki ha sido fundamental para este análisis, dado que ofrece un estudio riguroso y accesible sobre las políticas de exclusión y los procesos históricos que han afectado a la comunidad *zainichi*. Debido a la escasez de investigaciones en castellano sobre este tema, y a la dificultad de acceso a fuentes especializadas, los textos de Morris-Suzuki han constituido el principal referente bibliográfico para abordar esta cuestión.

Estos autores han documentado cómo la comunidad *zainichi* ha sido históricamente excluida del imaginario nacional japonés, a pesar de haber desarrollado una vida plena en el país, compartiendo lengua, cultura y formas de socialización con la mayoría japonesa. Esta exclusión se ha manifestado tanto en el plano legal, a través de legislaciones restrictivas en materia de nacionalidad e inmigración, como el plano simbólico donde los *zainichi* son percibidos como “otros internos” que no encajan en la imagen homogénea promovida por el *nihonjinron*.

¹ Nakane, C. (1967). *Tate shakai no ningen kankei – tan'itsu riron* (Relaciones humanas en una sociedad vertical: teoría de una sociedad homogénea). Kodansha. No ha podido ser consultada directamente debido a la imposibilidad de acceder a una traducción al español. Su contenido ha sido conocido a través de referencias secundarias en estudios sobre el *nihonjinron*.

Además de la revisión bibliográfica basada en fuentes secundarias, como estudios académicos, ensayos críticos y análisis interpretativos sobre el *nihonjinron* y la comunidad *zainichi*, se ha realizado una aproximación exploratoria a fuentes primarias. Entre estas últimas se incluyen textos legales sobre inmigración y nacionalidad y documentos históricos relacionados con las políticas de ciudadanía y repatriación. Esta indagación ha permitido contextualizar empíricamente las tensiones que afectan a la comunidad *zainichi* y profundizar en las dinámicas de asimilación, resistencia y ambivalencia que caracterizan su experiencia identitaria.

De forma complementaria, el trabajo ha considerado los principales enfoques teóricos sobre la identidad, aspecto fundamental para comprender tanto el discurso del *nihonjinron* como la situación de la comunidad *zainichi*. Autores como Edgar Morin y Cardoso de Oliveira han destacado el carácter relacional de la identidad, construida en el reconocimiento y diferenciación respecto a los otros. Desde esta aproximación, se reconoce que toda identidad implica simultáneamente procesos de inclusión y exclusión, estableciendo fronteras simbólicas que delimitan quién pertenece y quién queda fuera. Esto ha resultado esencial para analizar cómo el *nihonjinron* articula una imagen de homogeneidad nacional y cómo esta construcción impacta en la posición simbólica de las minorías étnicas, particularmente la comunidad *zainichi*.

No obstante, es importante señalar que el desarrollo de esta revisión ha estado condicionado tanto por la barrera idiomática, dado que muchas fuentes relevantes se encuentran exclusivamente en japonés, como por las dificultades de acceso a determinados materiales, debido a su disponibilidad restringida o su carácter de pago. Estas limitaciones han hecho necesario recurrir principalmente a traducciones accesibles y a bibliografía secundaria en lengua española e inglesa, seleccionada por su calidad académica y su adecuación al objeto de estudio.

En conjunto, este estado de la cuestión ha servido como base para la elaboración del marco teórico del trabajo, orientando la formulación de los objetivos y preguntas de investigación, así como definiendo el enfoque crítico-discursivo desde el que se desarrollará el análisis.

3. MARCO TEÓRICO

3.1. El concepto de identidad

3.1.1. Definición general de identidad

Anthony Smith, en su obra *La identidad nacional*, menciona la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles y, sobre los eventos narrados, señala que,

La historia de Edipo subraya claramente el problema de la identidad, ya que desvela cómo el yo está constituido por múltiples identidades y roles: familiares, territoriales, de clase, religiosos, étnicos y sexuales. También pone de manifiesto cómo estas identidades se basan en clasificaciones sociales que pueden ser modificadas o incluso abolidas. (Smith, 1997, p. 3)

Esta cita resulta significativa y esclarecedora, ya que el concepto de identidad es complejo, abarcando múltiples dimensiones que van más allá de la simple dicotomía entre lo individual y lo colectivo. El término se expande para incluir aspectos como identidad de género, edad, política, etnicidad o clase social. La incorporación del concepto de identidad a las ciencias sociales es relativamente reciente, impulsada por la influencia del psicoanálisis, especialmente a partir de la década de los sesenta.

3.1.2. Identidad individual y colectiva

Todos los sujetos poseen identidad, pues se distinguen de otros; y esta noción implica un proceso dual de inclusión y exclusión. La identidad permite definir un “yo” frente a otros, pero esta definición solo es posible al diferenciarse, “yo soy, el mismo que mis congéneres y progenitores, siendo al mismo tiempo otro que ellos, porque tengo mi originalidad particular y soy irremplazablemente yo mismo” (Morin, 1980, p. 271).

Aunque el análisis de la identidad se enfoque en individuos concretos, no es viable concebir una identidad individual sin una dimensión social. Ya sea de tipo étnico, de clase, nacional, de género o cualquier otra, los individuos forman parte de un entramado social preexistente. Por ello, lo individual y lo social son elementos inseparables y

complementarios de una misma realidad situada “en diferentes niveles de realización: el nivel individual en el cual la identidad personal es objeto de investigación de los psicólogos, y el nivel colectivo, plano en el que la identidad social se identifica y realiza” (Cardoso de Oliveira, 1992, p. 21 – 22). La identidad se forma a partir del contacto con los demás, ya que su esencia radica en la diferenciación respecto a otros. Por lo tanto, se puede afirmar que la identidad solo existe y se confirma mediante la interacción. “Es el ámbito relacional, en el inter-reconocimiento, donde las distintas identidades personales que vienen delineadas por una determinada estructura social se ‘consensuan’” (Piqueras, 1997, p. 271).

En términos generales, la identidad colectiva puede definirse como un estado de conciencia, un sentimiento, más o menos explícito, de pertenencia a un grupo, categoría o comunidad. Este sentido de pertenencia surge de una unidad compartida de intereses o condiciones y se refuerza a través de un movimiento reflexivo que contrapone un “nosotros” frente a un “ellos”. La identidad, por tanto, es un fenómeno dinámico y en constante evolución, cuyas formas y contenidos culturales cambian con el tiempo y son intercambiables.

3.1.3. La identidad como fenómeno relacional y dinámico

El estudio de la identidad ha abordado perspectivas tanto objetivas, como la enumeración de características que distinguen a un grupo, como el idioma o la religión, como subjetivas, centradas en el sentimiento de pertenencia que une y diferencia a un grupo de otros. Sin embargo, al adoptar un enfoque relacional, se busca superar esta dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo. La identidad no se limita a características concretas, sino que implica una selección y combinación particular de elementos que los integrantes de un grupo consideran fundamentales, junto con las identidades que les asignan otros grupos sociales (Cerutti y González, 2008, p. 80).

Otro aspecto crucial al analizar la identidad desde una perspectiva relacional es la permanencia o variabilidad de los rasgos identitarios. Para que un grupo sea reconocido como tal, tanto por sus propios integrantes como por otros, ciertos elementos deben mantenerse constantes. Sin embargo, las identidades se encuentran en un proceso continuo de recreación, donde, según el contexto histórico, algunos aspectos adquieren

mayor relevancia mientras que otros, anteriormente ignorados, pueden emerger como fundamentales para definir esa identidad. Todo grupo social que aspira a ser reconocido tiende a reivindicar la antigüedad y estabilidad de sus rasgos identitarios. No obstante, esto no excluye la posibilidad de jugar con las identidades, lo que refleja un cierto grado de flexibilidad. Este fenómeno se evidencia, por ejemplo, en el rechazo de una identidad específica para evitar prejuicios o discriminación, cuando expresa una demanda social o cuando sus miembros buscan integrarse en una sociedad mayoritaria. De manera similar, cuando un grupo busca expresar una demanda específica en el ámbito global, puede adaptar ciertos elementos de su identidad para alinearse con otros grupos (Cerutti y González, 2008, p. 80).

3.2. Identidad cultural y etnicidad

3.2.1. Cultura e identidad cultural

El término cultura, en su dimensión etnográfica, puede entenderse como un conjunto amplio y diverso de saberes, creencias, expresiones artísticas, normas morales, sistemas jurídicos, prácticas sociales y demás habilidades y comportamientos que los individuos adquieren como parte de su proceso de socialización dentro de una comunidad (Barrera Luna, 2013, p. 3). Se plantea así un concepto de cultura que se asocia a los conocimientos, tradiciones, costumbres y hábitos inherentes al individuo como miembro de una sociedad.

Wan y Vanderwerf (2009, p. 2) plantean la etnicidad como “un proceso social y psicológico mediante el cual los individuos se identifican y se afilian con un grupo, así como con ciertos aspectos de su cultura”². Según esta perspectiva, la etnicidad no se limita a características fijas, sino que surge cuando un individuo, al identificarse con su grupo, puede completar la frase: “Soy ___ porque comparto ___ con mi grupo” (Wan y Vanderwerf, 2009, p. 2). Esto implica un proceso dinámico de identificación, mediante el cual el individuo desarrolla un sentimiento de pertenencia y solidaridad hacia su colectivo.

² Todas las traducciones de textos originalmente redactados en inglés han sido realizadas por la autora de este trabajo, procurando mantener la mayor fidelidad posible al sentido y estilo de los textos originales.

3.2.2. Etnicidad: enfoques teóricos

Respecto a las teorías sobre la etnicidad, destacan dos enfoques principales, el primordialismo y el instrumentalismo, tal y como expone Josep Ramon Llobera en su estudio *Antropología social y cultural* (2009).

Por un lado, el primordialismo sostiene que la identidad étnica es inherente a la condición humana y se recibe al nacer, permaneciendo fijo a lo largo de su vida. Esta perspectiva subraya el fuerte vínculo entre la identidad étnica y la experiencia histórica, considerándola prácticamente inmutable. Harold Isaacs, figura clave de esta corriente, introduce la idea de “una identidad grupal básica” que está directamente asociada al nacimiento de un grupo en un contexto histórico específico (Llobera, 2009, p. 32). Elementos como el idioma, el nombre, la religión o la nacionalidad son, según esta teoría, componentes fundamentales en la construcción de la identidad individual dentro del grupo.

Por otro lado, el instrumentalismo concibe la etnicidad como el resultado de procesos económicos, sociales y políticos, y la interpreta como una herramienta flexible y adaptable (Llobera, 2009, p. 33). Este enfoque rechaza el esencialismo primordialista y ofrece una visión más dinámica de la identidad étnica, permitiendo que los individuos puedan pertenecer simultáneamente a varios grupos étnicos. Fredrik Barth es el principal exponente de esta corriente y, según Llobera (2009, p. 34), su interpretación de la etnicidad se basa en los siguientes conceptos. Primero, la etnicidad como forma de organización social. Segundo, el énfasis en las fronteras que delimitan un grupo, en lugar de centrarse exclusivamente en sus características culturales. Tercero, el mantenimiento de estas fronteras como resultado de factores económicos, históricos o políticos. Cuarto, la relevancia de los líderes étnicos en la movilización y cohesión del grupo.

Dentro del instrumentalismo, el construccionismo destaca al entender la etnicidad no como una propiedad inherente, sino como una construcción social e histórica, desarrollada por grupos para satisfacer sus intereses colectivos (González Lario, 2011, p. 43).

Por último, Jordi Pascual, en su estudio *Diferències humanes i diversitat* (2009) aporta una perspectiva crítica al debatir la errónea clasificación de Clifford Geertz como primordialista. Geertz, antropólogo cultural estadounidense asociado al primordialismo, no argumenta que los vínculos étnicos sean rasgos inmutables, sino que se fundamentan en atributos que las personas y los grupos reciben como “naturales” o “dados” (Pascual, 2009, p. 16). Esta matización es importante, ya que Geertz entiende las identidades primordiales como construcciones culturales profundamente internalizadas, no como realidades biológicas fijas. En contraste, Fredrik Barth, antropólogo noruego, propone un enfoque constructivista de la etnicidad, enfatizando que las fronteras étnicas son producto de procesos de interacción social más que de atributos esenciales. Esta distinción es clave para comprender la oposición entre las ideas de Geertz y Barth, y puede explicarse, como señala Banks, a través de la diferenciación entre “eticidad del corazón” y “eticidad de la cabeza” (González Lario, 2011, p. 43).

3.3. Identidad nacional

3.3.1. Origen moderno y función política de la identidad nacional

La identidad nacional es una construcción moderna, asociada al surgimiento de los Estados-nación en el siglo XIX. Su consolidación respondió a la necesidad de generar cohesión interna dentro de límites territoriales definidos, en un momento en el que el capitalismo requería estructuras sociales estables y mercados unificados. En este marco, el Estado asumió el rol de gestor de identidades, promoviendo una narrativa común de pertenencia, a menudo basada en una etnia o cultura dominante, que permitiera consolidar la cultura nacional (Cerutti y González, 2008, p. 89).

Autores como Benedict Anderson (1983, p. 23) han definido la nación como una “comunidad imaginada”, en la que los miembros comparten una imagen mental de pertenencia, a pesar de no conocerse entre sí. Esta identidad colectiva sustituyó a los antiguos relatos religiosos y monárquicos, construyéndose a partir de lenguas estandarizadas, mitos fundacionales, símbolos patrios y sistemas educativos nacionales.

3.3.2. Crisis del Estado-nación y nuevas formas identitarias

No obstante, en el contexto contemporáneo, esta identidad ligada exclusivamente al Estado comienza a desdibujarse. La globalización, la individualización y la creciente pérdida de soberanía del Estado-nación, frente a organismos supranacionales o al debilitamiento del Estado del bienestar, han provocado una crisis de legitimidad y de sentido de pertenencia (Moreno Ramos y Vicente Canela, 2009, p. 24). A ello se suma el surgimiento de identidades transnacionales y desterritorializadas, articuladas no en torno al poder estatal, sino a redes de afinidad cultural, valores compartidos o trayectorias migratorias.

En este escenario, emergen nuevas formas de nacionalismo, a menudo reactivas, que buscan reafirmar lo identitario frente a una globalización percibida como homogeneizadora. Estas nuevas comunidades no se definen únicamente por la pertenencia jurídica a un Estado, sino por la reivindicación de una comunidad cultural diferenciada (Moreno Ramos y Vicente Canela, 2009, p. 24).

Comprender esta tensión entre las formas tradicionales de identidad nacional y los procesos actuales de fragmentación y reformulación identitaria es esencial para analizar casos como el de Japón, donde discursos como el *nihonjinron* han buscado reforzar una identidad homogénea, precisamente en un contexto de diversidad y transformación.

3.4. El discurso del *Nihonjinron*

3.4.1. Definición y origen del nihonjinron

El *nihonjinron* es una narrativa que aborda la identidad cultural japonesa, desarrollada desde los inicios de la modernidad y que adquirió gran difusión durante la segunda mitad del siglo XX. Su propósito es analizar los principios fundamentales de lo que se entiende como “japonesidad”. Este relato se construye a partir de la oposición esencial entre las naciones de “Occidente” y “Japón”, ofreciendo una definición exhaustiva y unívoca de la cultura e identidad japonesas. Su alcance abarca desde los orígenes raciales y étnicos hasta las experiencias psicológicas y sociales de los japoneses (*nihonjin*). En su representación, se replica de manera sistemática una serie de imágenes estereotípicas que destacan la singularidad lingüística, una orientación social basada en el colectivismo y la homogeneidad cultural. Se incidirá sobre esta última a lo largo del

análisis. Estos elementos configuran una sociedad integrada, donde la armonía y la jerarquía se presentan como valores fundamentales. Vinculadas a las fronteras modernas del Estado-nación japonés, estas imágenes históricas enmascaran la constante invención de tradiciones, construyendo lo que Zizek en su obra *El sublime objeto de la ideología* (1992) denomina una “fantasía ideológica”. En esta visión, lo real se vuelve secundario y la comunidad japonesa se imagina, siguiendo una lógica similar a la propuesta por Benedict Anderson (1983), mediante los mitos nacionales de la “japonesidad”.

Este discurso ha dejado una huella duradera en el debate social, la política y las industrias culturales de Japón. En este proceso, el pensamiento del *nihonjinron* actúa como un sistema discursivo que no solo describe, sino que también prescribe lo que se considera la cultura e identidad japonesas, diluyendo las fronteras entre ambas dimensiones. A través de su narrativa, los fenómenos sociales, económicos y políticos son interpretados como manifestaciones de una realidad cultural única, misteriosa y trascendente, reafirmando constantemente la singularidad del *ethos* japonés. En este sentido, el *nihonjinron* se convierte en ideología, o incluso en un mito, que representa a Japón como un caso particular y excepcional. Dicha singularidad confirma implícitamente lo que se considera universal, la norma representada por Occidente.

La oposición a Occidente define, en esencia, el marco discursivo desde el cual se formula la “japonesidad”, configurándose como un diálogo implícito entre tensiones y complicidades. Este proceso, evocando la reflexión de James Clifford (1988, p. 272) sobre el Orientalismo, pone de manifiesto la compleja dinámica mediante la cual una cultura moderna se estructura a partir de las construcciones ideológicas que produce en torno a lo exótico. Existe una conexión profunda entre las discursividades del Orientalismo y el *nihonjinron*, donde la identidad cultural japonesa simultáneamente reproduce y desafía la hegemonía occidental y su proyecto de “dominar, reestructurar y ejercer autoridad sobre Oriente” (Said, 2002, p. 21). En este sentido, el pensamiento del *nihonjinron* aborda la posición subordinada de Japón en el orden geopolítico moderno, un marco donde Occidente orientalizó a Japón, no solo describiéndolo como “oriental”, siguiendo los estereotipos europeos del siglo XIX, sino también configurándolo como tal (Said, 2002, p. 25). Sin embargo, a diferencia del Orientalismo, el *nihonjinron* no busca exotizar al “otro”, sino construir una alteridad hacia sí mismo. Mediante un juego de proyecciones e idealizaciones, este discurso refuerza una imagen esencializada de la

cultura y la identidad japonesas, generando un relato autorreferencial y reiterativo, cuyo fundamento de existencia radica, paradójicamente, en la noción de Occidente.

Este discurso, tal y como lo conocemos hoy, es un producto de la modernidad capitalista occidental y de su proyecto de homogenización global. Como recuerda Harumi Befu (2017, p. 50), no es una representación objetiva de lo que son los japoneses, sino un relato sobre cómo Japón se diferencia de Occidente. Aunque Japón no fue colonizado formalmente, su proceso de construcción como Estado moderno surgió bajo la amenaza del colonialismo occidental tras su forzada inserción en el esquema geopolítico de “Occidente y el resto” (Hall, 1992, p. 276) a mediados del siglo XIX. Después de más de dos siglos de aislamiento, Japón se enfrentó de manera abrupta a las demandas de las potencias euroatlánticas, lo que evidenció la necesidad de construir un Estado-nación fuerte, capaz de responder a estas amenazas. Este proceso se desarrolló bajo la contradicción de adoptar las instituciones y prácticas de la modernidad occidental mientras se intentaba preservar la tradición cultural japonesa, marcando el desafío de articular una identidad que fuera simultáneamente “moderna y japonesa” (Pyle, 1989, p. 692). Desde entonces, Occidente sustituyó a China como el “otro dialógico” en la construcción de la identidad nacional nipona, y lo que Takeo Funabiki (2017, p. 53) denomina el “desosiego identitario” se arraigó en el relato de la modernidad japonesa.

3.4.2. Características y fundamentos ideológicos

Los defensores del pensamiento *nihonjinron* han elaborado múltiples argumentos que atribuyen ciertas características de la sociedad japonesa a factores supuestamente “naturales”. Sin embargo, no se trata de elementos naturales en un sentido objetivo y científico, sino de construcciones culturales que encuentran su fundamento en una interpretación de la naturaleza. Por ejemplo, dice Befu (2017, p. 39 – 40) que en la obra *Fūdo*³ (*El clima*) (1935), Tetsurō Watsuji, filósofo e historiador japonés, planteó que el clima monzónico del este de Asia influye profundamente en la cultura y la personalidad japonesa. Según esta visión, el diseño abierto de la vivienda tradicional nipona responde a las condiciones de humedad y calor propias del clima monzónico, lo que también habría

³ Watsuji, T. (1935). *Fūdo* (El clima). Iwanami Shoten. No ha podido ser consultada directamente debido a las barreras idiomáticas, ya que no se dispone de una traducción accesible en lengua española o inglesa. La referencia a esta obra se ha realizado a partir de estudios secundarios que la analizan y comentan.

fomentado una menor intimidación social. Watsuji incluso relaciona los cambios de estado de ánimo de los japoneses con la interacción entre los tifones tropicales y las duras nevadas invernales, una “doble naturaleza” que marcaría el carácter del país.

Por otro lado, intelectuales como Tadanobu Tsunoda (Befu, 2017, p. 40), desde un enfoque más científico, han propuesto teorías basadas en la fisiología del cerebro. Según sus investigaciones, los hablantes nativos de lenguas europeas procesan las vocales del hemisferio derecho del cerebro, junto con sus emociones y sonidos no lingüísticos, mientras que los japoneses lo harían desde el hemisferio izquierdo, que se encarga de funciones lógicas y matemáticas. Este fenómeno, según Tsunoda, integraría en los japoneses *logos* y *pathos*, a diferencia de la separación entre razón y emoción que él observa en los hablantes europeos.

Si bien esta interpretación enfatiza factores neurológicos, otros enfoques han buscado en la ecología y la organización social las raíces de la identidad cultural japonesa. Watsuji (Befu, 2017, p. 40) y otros autores destacan la agricultura de subsistencia basada en el cultivo de arroz como un factor central de la estructura social tradicional. Al depender de sistemas de irrigación y una cooperación estrecha entre agricultores, esta forma de producción habría fomentado una organización social altamente cohesionada, con fuertes lazos familiares y comunitarios.

Algunos estudiosos argumentan que esta estructura comunitaria también se refleja en las empresas y ciudades modernas de Japón. En este contexto, los intelectuales del *nihonjinron* destacan el fuerte carácter grupal de la sociedad japonesa. Aunque no existe consenso sobre qué se entiende exactamente por “grupo”, Befu (2017, p. 40 – 41) expone que algunos autores, como la antropóloga Chie Nakane, describen al grupo japonés como una unidad pequeña, organizada jerárquicamente, liderada por una figura central, y en la que las relaciones entre sus miembros están claramente definidas. Las ideas de Nakane se popularizaron a través de su libro “*Tate-Shakai no Ningen Kankei (Relaciones humanas en una sociedad vertical)*”, publicado en 1967. Este texto introdujo el concepto de la “sociedad vertical” como una característica distintiva de Japón, lo que generó un gran impacto en el campo de las ciencias sociales. Según esta perspectiva, los “tres pilares” del sistema corporativo japonés, empleo vitalicio, beneficios por antigüedad y sindicalismo de empresa, encuentran sus raíces en la organización comunitaria rural,

derivada del cultivo del arroz. Este tipo de agricultura, que requiere cooperación intensa, habría fomentado el sentido de colectividad que posteriormente se trasladó a las empresas japonesas.

El “grupismo” es quizás la característica social más destacada de las obras del *nihonjinron*, al punto de que muchos defensores de este enfoque lo aceptan sin cuestionamientos. Sin embargo, existen diferencias significativas en la forma en que investigadores japoneses y extranjeros abordan este concepto. Mientras que los estudiosos japoneses tienden a resaltar los aspectos positivos del “grupismo”, destacando el apoyo mutuo, la cooperación emocional y las relaciones armónicas dentro del grupo, los investigadores extranjeros suelen adoptar una perspectiva crítica. Estos últimos frecuentemente subrayan la supuesta subordinación de los individuos a los objetivos del grupo, contrastando el “grupismo japonés” con el “individualismo occidental”. Este enfoque crítico también ha llevado a debates sobre el concepto de *amae* (dependencia mutua), popularizado por el psicoanalista Takeo Doi. En su libro *Amae no Kozo*⁴ (1971), introdujo el concepto de *amae* como clave para entender la personalidad japonesa. Según Doi, el *amae*, entendido como una relación afectiva interpersonal basada en la dependencia emocional, es un elemento fundamental de las relaciones humanas en Japón y un reflejo de su estructura social.

Otra de las áreas donde esta supuesta singularidad se enfatiza con mayor fuerza es la lengua japonesa. El *nihonjinron* sostiene que la lengua japonesa es única y exclusivamente hablada por los japoneses, considerándola una expresión directa de su cultura. Esta afirmación ignora sistemáticamente la realidad de comunidades como los coreanos *zainichi*, quienes han nacido, crecido y hablado japonés como lengua nativa. La relación entre lengua y cultura ha sido un tema ampliamente discutido desde los trabajos de Edward Sapir (1949) y Benjamin Whorf (1956), quienes afirmaron que la lengua refleja la cosmovisión de sus hablantes. Desde entonces, lingüistas, antropólogos, psicólogos y sociólogos han adoptado esta idea, utilizándola para analizar la conexión entre idioma e identidad. En el marco del *nihonjinron*, esta idea es utilizada para argumentar que gran parte de lo que define la singularidad japonesa proviene de su

⁴ Takeo, D. (1971). *Amae no Kozo* (La estructura del *amae* [codependencia]). Kōbundō. Debido a la barrera idiomática y a la falta de una traducción accesible, la obra no ha podido ser consultada de forma directa. La información utilizada proviene de análisis y estudios secundarios que abordan su contenido.

lengua, consolidando así la percepción de Japón como una cultura excepcional y distintiva (Befu, 2017, p. 42 – 43). El *nihonjinron* sostiene así que el japonés es una lengua exclusivamente nativa de Japón y que todos los japoneses la hablan de manera homogénea, lo que establece un vínculo estrecho entre lengua y nación. Este argumento es aprovechado por sus defensores para reforzar la percepción de un Japón único, destacando cómo la lengua, al igual que Sapir y Whorf plantearon, refleja procesos mentales y culturales específicos. Por ejemplo, en el japonés, la estructura gramatical refleja con precisión el nivel de jerarquía entre quien habla y quien escucha, algo que se evidencia en la elección de términos para expresar el sujeto, el predicado y otras construcciones. Los términos de parentesco también muestran esta jerarquía, por ejemplo, una hermana menor utiliza palabras como *oneesan* u *oneesama* para dirigirse a su hermana mayor como señal de respeto, mientras que la hermana mayor se limita a usar el nombre de la menor, sin recurrir a términos equivalentes. Por otro lado, muchos autores del *nihonjinron* sostienen que el japonés es una lengua particularmente expresiva para transmitir emociones y sentimientos, aunque también lo consideran “ilógica” en comparación con la supuesta “lógica” de las lenguas europeas. Se describen como una lengua centrada en las emociones, en la que predomina la comunicación no verbal e incluso se atribuye a los japoneses una habilidad especial para una conexión casi “telepática” en la interacción.

El discurso identitario del *nihonjinron* también se extiende a otras áreas, como el conocimiento del pasado nacional (Befu, 2017, p. 43), reflejando un interés constante por los orígenes del pueblo japonés. Esta curiosidad inagotable del público nipón es aprovechada por los autores del *nihonjinron*, quienes alimentan esta demanda mediante la publicación constante de libros, artículos en revistas y periódicos, y programas de televisión, entre otros formatos. Entre estos temas, la arqueología destaca por despertar un gran interés, al parecer revelar de manera tangible los orígenes históricos de la población japonesa a través de los descubrimientos en excavaciones y yacimientos. Asimismo, disciplinas como la antropología biológica, la lingüística histórica y la etnohistoria cultural desempeñan un papel significativo al intentar responder preguntas relacionadas con los orígenes culturales y raciales del pueblo japonés.

En cuanto a los orígenes culturales de Japón, investigadores como Shunpei Ueyama, Sasaki Kome y Jakao Sasuke (Befu, 2017, p. 44) han planteado la hipótesis de

una influencia meridional basada en una región ecológica de bosques laurifolios que se extiende desde el sur de China hasta la región sur de Japón. Las similitudes culturales entre estas áreas sugieren que ciertos elementos culturales del sur de Japón podrían haber tenido su origen en el sur de China. Paralelamente, se ha propuesto una teoría alternativa de influencia septentrional, fundamentada en la existencia de un cinturón de bosques caducifolios en el norte de la isla de Honshu, que estaría conectado con la vegetación del norte de Asia. Según esta hipótesis, ciertos aspectos de la cultura japonesa podrían haber surgido a partir de interacciones con regiones del norte durante la prehistoria. Estas dos teorías, meridional y septentrional, reflejan el debate sobre las múltiples influencias que moldearon las prácticas culturales de Japón.

El interés por los orígenes raciales de los japoneses es tan amplio que las librerías y bibliotecas están repletas de publicaciones dedicadas a este tema, reflejando su enorme popularidad como objeto de investigación (Befu, 2017, p. 44). Este interés, que podría calificarse casi como una obsesión nacional, ha impulsado estudios comparativos sobre tipos sanguíneos, composición genética y características físicas en relación con otros grupos étnicos, como los ainus⁵, siberianos, mongoles, coreanos, chinos y los habitantes del sudeste asiático. Aunque muchas de las respuestas a estas cuestiones siguen siendo especulativas, los expertos no dudan en aceptar el desafío de abordar estas interrogantes, alimentando la constante curiosidad del público por descubrir más sobre sus raíces raciales.

3.4.3. *El nihonjinron como respuesta al desasosiego identitario*

El discurso del *nihonjinron*, con su intento de definir quienes son los japoneses, busca aliviar el desasosiego (*fuan*) identitario que ha acompañado a Japón en la era moderna (Funabiki, 2017, p. 53). Este sentimiento de inquietud tiene sus raíces en la particular posición histórica de Japón frente a la modernidad (*kindai*), una peculiaridad que se remonta a tiempos previos a la industrialización. En este periodo, aún no existía una historia mundial (*sekaishi*) como la concebimos hoy; los eventos de la narrativa histórica estaban fragmentados por territorios, y Japón permanecía al margen de la

⁵ Grupo indígena, de la isla de Hokkaido, presentes también en partes de las islas Kuriles y la isla de Sajalín, actualmente parte de Rusia. Históricamente, han tenido una cultura, lengua y religión distintas a las de la mayoría japonesa, quienes pertenecen al grupo étnico Yamato.

narrativa histórica centrada en el Occidente moderno, aunque ya constituía un continuo histórico (*rekishiteki renzokutai*).

Curiosamente, este sentimiento no es exclusivo de los periodos de crisis; también emerge en momentos de gran prosperidad nacional. De este modo, Funabiki (2017, p. 54) indica lo siguiente:

Frente a la dificultad de creer firmemente en el éxito alcanzado, emerge el desasosiego ya sea cuando el poder de Japón es ínfimo o cuando se encuentra en su máximo apogeo, escribiéndose en cada momento un *nihonjinron* relativo a estas cuestiones y la desazón que las acompaña.

En estos contextos, el *nihonjinron* encuentra terreno fértil, ofreciendo interpretaciones relacionadas con las inquietudes del momento y el malestar asociado a ellas. El desasosiego con respecto a la identidad japonesa es tan arraigado y difícil de eliminar que, cada vez que surge una nueva manifestación de esta inquietud, suele ir acompañada del éxito de editorial de obras de este tipo.

El desasosiego identitario japonés emerge principalmente en dos contextos, las crisis y con el extranjero (Funabiki, 2017, p. 56). Estas crisis pueden originarse tanto en situaciones de éxito como de fracaso. En momentos de aislamiento político, derrotas militares o problemas económicos, surgen dudas sobre la dirección tomada por Japón, acompañadas de cuestionamientos sobre su identidad. En el ámbito internacional, la interacción con otras naciones plantea interrogantes sobre si Japón es aceptado como igual por el mundo occidental, y aunque los éxitos deberían disipar estas inquietudes, las obras del *nihonjinron* continúan apareciendo incluso en periodos de prosperidad.

El concepto de extranjero juega un papel crucial en este fenómeno, al establecer un punto de comparación constante. Las crisis modernas, relacionadas con competencias económicas y militares, intensifican la percepción del extranjero y suelen coincidir con periodos de gran producción de obras del *nihonjinron*. Además, esta noción influye directamente en los autores, muchos de los cuales han escrito sus obras a partir de experiencias personales en el extranjero. Enfrentarse a barreras culturales o sociales fuera

de Japón lleva a estos intelectuales a reafirmar su identidad a través del *nihonjinron*, como una forma de comprender y expresar su pertenencia cultural (Funabiki, 2017, p. 57).

Muchos textos *nihonjinron* escritos por extranjeros provienen de occidentales que visitaron Japón al final de la época Edo (1830 – 1867) y durante la era Meiji (1868 – 1912). Estas obras conservan el carácter documental y científico, aunque se diferencian de las descripciones misioneras de la época *Sengoku* (1467-1573). Los textos posteriores, como *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa* (1946) de Ruth Benedict o *Japan as Number One* (1979) de Ezra F. Vogel, fueron motivados por un tipo de desasosiego diferente, una inquietud occidental hacia un Japón plenamente moderno. Este desasosiego reflejaba la duda sobre si la modernización japonesa, promovida por Occidente, podía considerarse un “hijo diabólico” (*onikko*) de sus propios impulsores. “Tanto en estas obras [...] como en otras muchas de autores japoneses reencontramos el desasosiego como la causa que motiva la reflexión *nihonjinron*” (Funabiki, 2017, p. 58).

En este sentido, conviene señalar que, aunque tanto autores extranjeros como japoneses han contribuido a la reflexión del *nihonjinron*, sus enfoques y motivaciones presentan diferencias significativas. Mientras que los primeros analizan la “japonesidad” desde una perspectiva externa, a menudo movidos por la fascinación o la preocupación ante la modernización de Japón, los autores japoneses elaboran discursos introspectivos orientados a reforzar una identidad nacional propia frente a la globalización y los cambios sociales. Así, los textos japoneses tienden a funcionar como mecanismos de reafirmación cultural, mientras que los occidentales interpretan la singularidad japonesa desde sus propios marcos teóricos y culturales.

4. OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Este trabajo tiene como propósito principal analizar cómo el discurso del *nihonjinron* ha contribuido a la construcción de una identidad nacional japonesa basada en la idea de homogeneidad cultural y étnica, y de qué manera esta narrativa ha influido en la exclusión simbólica, social y legal de minorías históricas como la comunidad *zainichi*. A partir de los conocimientos previos adquiridos, así como de la revisión crítica de la bibliografía especializada y los antecedentes históricos, se busca examinar el surgimiento y evolución del *nihonjinron* como discurso que no solo describe la

“japonesidad”, sino que también prescribe normas de pertenencia y define quién puede o no ser considerado parte legítima de la nación.

El análisis pretende comprender el impacto de este discurso en la construcción de un imaginario nacional que excluye a quienes no se ajustan a los criterios normativos de etnicidad, lengua, religión o cultura. Desde esta perspectiva, se explora también el modo en que dicho discurso afecta a la situación identitaria y social de los *zainichi*, una comunidad con una larga trayectoria en el país, pero cuya pertenencia sigue siendo ambigua y constantemente cuestionada. Se analiza, además, la relación entre el modelo de Estado-nación en Japón y las formas en que se gestionan las identidades minoritarias, poniendo en tensión los límites entre ciudadanía jurídica y pertenencia simbólica.

De este enfoque general se desprenden las principales preguntas que guían la investigación. ¿Qué elementos estructuran el discurso del *nihonjinron* y qué papel desempeña la configuración de la identidad nacional japonesa? ¿Cómo influye este discurso en la percepción y tratamiento de la comunidad *zainichi*? ¿Hasta qué punto el modelo japonés de Estado-nación permite o dificulta el reconocimiento de la diversidad interna? Y finalmente, ¿cómo se negocian, resisten o asimilan estas tensiones identitarias por parte de los sujetos situados en los márgenes del relato nacional?

5. METODOLOGÍA DEL TRABAJO

El presente trabajo se ha desarrollado a partir de un enfoque cualitativo, de carácter analítico y documental, basado en la revisión crítica de fuentes teóricas, históricas y ensayísticas. La estrategia metodológica adoptada ha consistido en el análisis de discursos e ideas vinculadas a la construcción de la identidad nacional japonesa, con especial atención al papel del *nihonjinron* como dispositivo ideológico de homogeneización cultural.

La investigación se ha sustentado principalmente en el estudio de bibliografía primaria y secundaria especializada, tanto de autores clásicos como contemporáneos, que han abordado la identidad, la nación, la etnicidad y la cuestión de las minorías en Japón. Entre las obras clave destacan las de Benedict Anderson, Anthony Smith, Harumi Befu, Blai Guarné, Sonia Ryang, Tessa Morris-Suzuki y Ruth Benedict, cuyas aportaciones han

sido fundamentales para el desarrollo del marco teórico y la orientación del análisis. Asimismo, se han consultado artículos académicos, capítulos de libros, informes y materiales complementarios que han permitido enriquecer la contextualización del fenómeno estudiado.

Dado que el trabajo aborda la dimensión simbólica de la identidad nacional y su relación con la exclusión de la comunidad *zainichi*, se ha optado por un análisis interpretativo del discurso, atendiendo a las representaciones, narrativas y construcciones culturales que han contribuido a definir los límites de la “japonesidad”. Esta aproximación ha permitido identificar cómo el *nihonjinron* opera no solo como discurso cultural, sino también como práctica social que delimita pertenencias y jerarquías identitarias.

El marco temporal del análisis se centra, principalmente, en el periodo comprendido entre la posguerra inmediata y la actualidad, haciendo especial hincapié en el auge del *nihonjinron* durante las décadas de 1960 y 1970, y su evolución hasta el presente. Este recorte temporal permite observar tanto la consolidación del discurso identitario japonés como las tensiones que genera frente a la persistente presencia de comunidades excluidas, como la *zainichi*.

No obstante, como ya ha sido comentado, el desarrollo de la investigación ha estado condicionado por ciertas limitaciones metodológicas. En primer lugar, las barreras idiomáticas han dificultado el acceso directo a fuentes primarias escritas en japonés, por lo que se ha trabajado mayoritariamente con literatura traducida o analizada por especialistas. En segundo lugar, el acceso a determinadas obras y materiales ha estado restringido por su disponibilidad en bases de datos de pago o por su limitada difusión en lengua española e inglesa. Estas limitaciones han sido afrontadas mediante una cuidadosa selección de fuentes accesibles y contrastadas, priorizando siempre la calidad académica y la relevancia para los objetivos del estudio.

En conjunto, esta metodología ha permitido desarrollar una aproximación rigurosa y reflexiva al fenómeno de estudio, facilitando la elaboración de preguntas relevantes y la construcción de una argumentación crítica sobre la relación entre identidad nacional, discurso y exclusión en contexto japonés contemporáneo.

6. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

6.1. Introducción

En este apartado se abordará el análisis del discurso del *nihonjinron* como mecanismo de construcción de una identidad nacional homogénea en Japón, así como su impacto en la exclusión simbólica y social de la comunidad *zainichi*. A partir del marco teórico previamente desarrollado, se examinará cómo este discurso ha contribuido a consolidar una imagen esencialista de la “japonesidad”, y cómo dicha representación ha delimitado los márgenes de la pertenencia nacional. Se prestará especial atención a las contradicciones internas del *nihonjinron*, así como las tensiones que genera frente a la presencia histórica y cultural de los *zainichi*, cuyas trayectorias identitarias desafían las nociones oficiales de unidad y homogeneidad. El análisis buscará, por tanto, poner en diálogo los elementos ideológicos del discurso nacional japonés con las realidades sociales de una de sus principales minorías.

6.2. Japón como sociedad homogénea

6.2.1. El mito de la homogeneidad

La percepción generalizada de Japón no es la de un Estado con diversidad étnica. Por el contrario, se sigue considerando una nación homogénea, con una identidad cultural, racial y étnica única, tanto a nivel interno como en la visión extranjera. Aunque numerosos antropólogos han resaltado la diversidad de sus orígenes, la idea de una continuidad histórica ininterrumpida entre la prehistoria y el Japón actual se ha consolidado. Además, la posibilidad de un vínculo ancestral con China o Corea no suele ser bien recibida.

A través del discurso del *nihonjinron* y sus diversas expresiones, los miembros de la sociedad japonesa refuerzan mutuamente la idea de que, en esencia, todos son iguales. “Una expresión muy escuchada en respuesta a la curiosidad comparativa es *wareware nihonjin* (‘nosotros los japoneses’)” (Tablero Vallas, 2013, p. 2), la cual enfatiza una identidad grupal percibida como ancestral y heredada. Con frecuencia, el término *nihonjin* (japonés) adquiere un tono solemne, donde se prefiere el etnónimo *nipponjin*,

reforzando una visión más biológica de la identidad nacional en detrimento de la ciudadanía legal. Llamar *nipponjin* a alguien con apellido o rasgos extranjeros, incluso si posee la nacionalidad japonesa, contradice la noción establecida de lo que significa ser japonés⁶. De manera similar, la palabra *hāfu* (derivada del inglés, *half*) se emplea para referirse a personas de ascendencia mixta con al menos un progenitor japonés, implicando una supuesta pérdida de autenticidad. También es habitual el uso de *wakaguni* (“nuestro país”) como sinónimo de “Japón”, reforzando la idea de una identidad colectiva homogénea. El uso cotidiano de este lenguaje refleja cómo la noción de “nacionalidad” en Japón se concibe en términos “raciales”. La ausencia de marcadores físicos que indiquen diferencias fenotípicas fortalece esta visión, negando la “japonesidad” a quienes no encajan en estos criterios establecidos (Tablero Vallas, 2013, p. 2).

Aunque esta ideología ha sido ampliamente cuestionada, la creencia de que en Japón no existen minorías étnicas, como una ilusión de homogeneidad, sigue siendo promovida como un paradigma y aceptada sin cuestionamientos por gran parte de la población japonesa.

6.2.2. La construcción histórica de la nación japonesa

Al igual que otras naciones, Japón nunca ha tenido fronteras geográficas fijas, en tanto que sus límites han cambiado constantemente a lo largo de la historia. El Estado surgido en el siglo VII d. C. abarcaba principalmente la región de Kinki, mientras que territorios como las islas Ryūkyū, Corea y Ezo, la actual Hokaido, desempeñaron un papel clave como zonas periféricas⁷. Sin embargo, aunque las raíces del mito de la homogeneidad pueden rastrearse hasta los inicios del estado Yamato (250 – 710 d. C.), la percepción popular de lo que significa ser “japonés” es un fenómeno relativamente reciente, estrechamente ligado a la ideología *kokutai* a mediados del siglo XVIII. A partir de este período, la construcción de una identidad nacional comenzó a desarrollarse de manera sistemática. En el modelo *kakozu-kokka*, o estado-familia, el monarca fue

⁶ La nacionalidad en Japón se basa en el principio de *kettō* (derecho de sangre), en lugar del territorio. Esto significa que los hijos de padres japoneses adquieren automáticamente la ciudadanía japonesa sin importar su lugar de nacimiento. En contraste, los niños nacidos en Japón de padres extranjeros no obtienen la nacionalidad japonesa de manera automática, independientemente de haber nacido en territorio japonés.

⁷ Estos grupos eran vistos como distintos, exóticos e inferiores, y se consideraba que debían rendir tributo al poder unificado de Japón, siguiendo la influencia del modelo centralista chino (Morris-Suzuki, 1998, p. 15).

presentado como el padre de todos sus súbditos, destacando su linaje como símbolo de continuidad histórica. Este modelo comenzó a consolidarse tras la Restauración Meiji en 1868, en el contexto de la modernización del Estado japonés. En este marco, la asimilación de poblaciones en Okinawa, Hokkaidō, Taiwán, Corea y Sajalín fue vista como una tarea fundamental, imponiendo a los habitantes coloniales el uso de apellidos japoneses y obligándolos a registrarse oficialmente bajo esta nueva identidad⁸.

Sin embargo, fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando la identidad japonesa se reformuló a un patriotismo más aceptable, conocido como “nacionalismo cultural”. Vinculado al orgullo por el crecimiento económico del país, emergió con fuerza el fenómeno del *nihonjinron*, un género literario centrado en la identidad japonesa que se convirtió en un éxito editorial. Además de ofrecer explicaciones sobre el “milagro económico”, esta corriente enfatizaba características supuestamente únicas de la sociedad japonesa, como la orientación grupal, la cooperación, el *amae* y la armonía, consideradas exclusivas de Japón y no compartidas por otras naciones. “Más que subrayar la ‘superioridad’ de un pasado asimilacionista imperial, se hacía énfasis en la ‘singularidad’ de un Japón aislado (*shimaguni*)” (Tablero Vallas, 2013, p. 3). En esta nueva concepción de la japonesidad, la ausencia de diversidad étnica pasó a ser vista como un pilar de su fortaleza cultural.

Estos supuestos sirvieron de base para que los medios de comunicación promovieran la idea de la singularidad japonesa en contraste con otros pueblos, llevando a que sus audiencias comenzaran a percibirse como únicas. La creencia en esta excepcionalidad derivó en un “racialismo” que atribuía a los japoneses diferencias biológicas, como el período de gestación, la temperatura corporal o la estructura cerebral. Aunque este enfoque perdió prestigio en el ámbito académico, el legado del *nihonjinron* siguió vigente en la prensa popular y en los círculos políticos conservadores⁹,

⁸ Esta Ordenanza, conocida en Corea como *sōshi kaimei* (Weiner y Chapman, 2009, p. 181), también afectó a los ainus y a los ryukyuaneses, quienes fueron sometidos a medidas de asimilación que incluían la prohibición de usar sus nombres e idiomas tradicionales.

⁹ En 1986, el Primer Ministro Yasuhiro Nakasone atribuyó la diferencia en el nivel de inteligencia de los japoneses a su supuesta pureza racial, en contraste con la diversidad étnica de la población estadounidense. Dos años después, en 1988, el entonces Ministro de Relaciones Exteriores, Michio Watanabe, declaró que, en comparación con los japoneses, las personas negras eran más laxas en cuestiones financieras (Murphy-Shigematsu, 1993, p. 77). En el año 2000, Shintaro Ishihara, Gobernador de Tokio, empleó el término *sangokujin*, una expresión despectiva utilizada para referirse a residentes coreanos, chinos y otros no japoneses, para acusarlos de estar involucrados en actividades delictivas (Sims, 2000).

contribuyendo a ocultar el pluralismo y la complejidad interna de la sociedad japonesa. La diversidad se redujo a una visión dicotómica basada en categorías opuestas, *nipponjin* (japoneses) frente a *gaikokujin* (extranjeros).

En las escuelas japonesas, gran parte de la educación orientada a la comprensión internacional se basa en la creación de contrastes (Tablero Vallas, 2013, p. 4). En lugar de resaltar las similitudes con otras naciones, se refuerzan estereotipos que enfatizan la distancia y la diferencia. La idea de “homogeneidad” y “uniformidad” se mantiene mediante la omisión deliberada de las minorías en los textos escolares, que controla el gobierno. En estos materiales, el término “minoría” se emplea exclusivamente para referirse a sociedades multiculturales como Estados Unidos o China, evitando su aplicación dentro del propio Japón. Bajo esta ideología, ser identificado con rasgos que sugieran una diferencia respecto a la mayoría no es motivo de reconocimiento ni de celebración. Como se verá más adelante, la “invisibilización” se ha convertido en una estrategia común para evitar ser señalado como distinto.

6.3. Minorías en Japón: el caso de la comunidad *zainichi*

6.3.1. Introducción

“Japón ha sido descrito con frecuencia como una sociedad singularmente homogénea tanto racial como étnicamente” (Sugimoto, 2009, p. 189). Sin embargo, el país cuenta con diversas minorías étnicas y cuasi-étnicas, que los defensores de la tesis del Japón homogéneo prefieren no abordar. Destaca Sugimoto (2009, p. 191) que el 5% de la población japonesa pertenece a grupos minoritarios. Entre ellos se encuentran ciudadanos japoneses como los *ainus*, los *burakumin* y los okinawenses, así como residentes de origen coreano y otros inmigrantes recientes. Durante el auge económico de las décadas 1980 y 1990, la llegada de trabajadores, estudiantes, empresarios y profesores de distintos países transformó la composición demográfica del país.

Estos grupos minoritarios ponen sobre la mesa la cuestión fundamental de quienes son realmente los japoneses (*nihonjin*). Se pueden considerar al menos siete aspectos de la “japonesidad”: nacionalidad, linaje étnico, competencia lingüística, lugar de nacimiento, residencia actual, identidad subjetiva y nivel de conocimiento de

alfabetización cultural. El principal objetivo del desglose de estos atributos es demostrar que puede haber varias medidas de “japonesidad” y múltiples tipos de japoneses. Al incluir o excluir una de estas características, se puede clasificar a los japoneses en numerosos tipos (Sugimoto, 2009, p. 192). En este contexto, el caso de los *zainichi*, residentes coreanos en Japón, resulta especialmente relevante, ya que encarnan estas tensiones identitarias de manera tangible. “La población de origen coreano constituye la minoría étnica con mayor población extranjera en Japón” (Tablero Vallas, 2013, p. 9). Lo único que los distingue formalmente de la población japonesa es la ciudadanía, pues muchos han nacido y crecido en Japón, dominan el idioma y participan activamente en la sociedad. Sin embargo, su estatus legal y las barreras sociales revelan las contradicciones entre la percepción de Japón como una nación homogénea y la realidad de su diversidad étnica.

A partir de esta problemática, se procede al análisis de la situación de los *zainichi* dentro del marco de la sociedad homogénea, un concepto profundamente arraigado en el discurso del *nihonjinron*. Esta noción ha servido históricamente para justificar la idea de una identidad nacional única y homogénea, excluyendo a aquellos que, pese a compartir elementos culturales, lingüísticos y sociales con la mayoría de la población, no cumplen con el criterio de nacionalidad o linaje étnico. El estudio de los *zainichi* permite evidenciar cómo este discurso influye en la construcción de la identidad japonesa y en las dinámicas de inclusión y exclusión dentro de la sociedad contemporánea.

6.3.2. Origen y evolución histórica

i. Situación tras la Segunda Guerra Mundial

El 15 de agosto de 1945, el emperador Hirohito presentó la rendición incondicional de Japón a las fuerzas aliadas, lo que llevó a la liberación de sus colonias. Tras la rendición, el sur de Corea fue ocupado por el ejército estadounidense y el norte por el ejército soviético, estableciéndose sendas zonas de ocupación que acabarían dando lugar a la formación de dos estados independientes. La independencia total de Corea no se formalizaría hasta 1948; en Corea del Sur, esta fecha se conmemora como el Día de la Independencia Nacional (González Lario, 2011, p. 14). Más allá de su significado como

el inicio de la liberación de Asia tras el colapso del Imperio Japonés, para la comunidad *zainichi* esta jornada tiene un significado mucho más complejo y profundo. Durante más de tres décadas, numerosos coreanos habían migrado, en ocasiones, de manera forzosa, al archipiélago japonés, aprovechando su estatus como súbditos del Imperio Nipón para establecerse en un país que, para muchos de sus descendientes, se convertiría en el único lugar que conocerían. “En 1945, unos 2,3 millones de coreanos vivían en Japón y cerca de 1,7 millones, casi tres cuartas partes, regresaron a su país durante los seis meses posteriores al final de la Segunda Guerra Mundial” (Sugimoto, 2009, p. 202). Los restantes permanecieron en Japón, ya fuera por decisión propia o por la falta de medios para retornar y la dificultad de ganarse la vida en Corea. Para las generaciones nacidas en suelo japonés, Corea representaba un país extranjero y la noticia de su independencia marcó el inicio de una lucha por el reconocimiento y la identidad que continúa hasta nuestros días.

Al finalizar la guerra, tanto el gobierno japonés como las fuerzas de ocupación estadounidenses enfrentaron el desafío de gestionar la situación de la minoría coreana en Japón. Esto implicaba proporcionar medios para la repatriación y decidir qué hacer con aquellos que optaran por quedarse en el país. En contraste con los primeros años del posconflicto, para 1947, el número de coreanos en Japón se redujo a 508.905, quienes finalmente decidieron establecerse en territorio japonés (Bennet e Ishimatsu-Prime, 2008, p. 12).

ii. Reformas legales, repatriación, nacionalidad y apatridia

“Con la descolonización de la península coreana se decretó que los coreanos residentes en Japón pasarían a tener el estatus de ‘nacionales liberados’, dejando de ser considerados japoneses” (González Lario, 2011, p. 16). Este estatus, les permitió recibir por parte de las fuerzas de ocupación un trato equiparable al de los ciudadanos japoneses, en contraste con el tratamiento menos favorable que presuntamente recibieron otros extranjeros residentes en el archipiélago. Sin embargo, esta sería la única concesión positiva que la comunidad coreana experimentaría en la posguerra.

Siguiendo las recomendaciones de las fuerzas de ocupación, el gobierno japonés promulgó en diciembre de 1945 una revisión de la Ley Electoral (Hayashida, 1967, p. 98), la cual, si bien amplió el derecho al voto para los ciudadanos japoneses, privó a los coreanos residentes de este derecho que hasta entonces habían ejercido. Irónicamente, en 1946, el Comandante Supremo de las Fuerzas Aliadas, el general Douglas MacArthur, anunció que todos los miembros de la comunidad coreana recuperarían temporalmente la nacionalidad japonesa por “razones de tratamiento”, hasta que Corea estableciera un gobierno capaz de gestionar su situación legal. Así, los coreanos pasaron de ser considerados “liberados” a recuperar su estatus de “colonizados”. No obstante, esta no sería la única contradicción en su proceso de redefinición legal. Apenas un año después, el gobierno japonés determinó que, una vez firmado el Tratado de Paz de San Francisco (en adelante, “TPSF”) en 1952, todos los coreanos serían oficialmente registrados como extranjeros. Otro acontecimiento que afectaría negativamente los derechos legales de los *zainichi* fue la aprobación de la Ley de Nacionalidad por la Dieta en diciembre de 1950. Esta, alineada con el principio de homogeneidad que tanto caló en el pensamiento japonés, adoptó el criterio jurídico *ius sanguinis*.

La ley de nacionalidad japonesa refleja el imaginario de una sociedad racialmente homogénea. La ley adopta el principio personal más que el territorial de la nacionalidad, el principio *ius sanguinis* más que el *ius soli*, al determinar la nacionalidad según la de los padres y no según la nación de nacimiento. (Sugimoto, 2009, p. 203)

Asimismo, debido a que el sistema legal japonés reconocía la nacionalidad únicamente por vía paterna, las mujeres japonesas casadas con coreanos también perdieron su ciudadanía japonesa (Morris-Suzuki, 2009, p. 45). De este modo, el Tratado que formalizó el reconocimiento de la independencia de Corea supuso, en la práctica, la pérdida de todos los derechos y beneficios de los coreanos residentes en Japón, quienes fueron legalmente clasificados como “Residentes Extranjeros” (*Zairyū Gaikokujin*). A partir de entonces, las leyes de control de inmigración comenzaron a otorgar distintos estatus legales a los inmigrantes extranjeros dependiendo de su pasaporte. Sin embargo, debido a la fragmentación de la península coreana y la pérdida de la nacionalidad japonesa, los *zainichi* quedaron en una situación de apatridia, sin ser reconocidos como ciudadanos de ningún Estado.

Esta condición de incertidumbre se prolongó durante varios años hasta la firma del Tratado de Normalización de Relaciones entre Japón y Corea del Sur (*Nikkan Kihon Jōyaku*) en 1965, que estableció relaciones diplomáticas entre ambos países. Para la comunidad *zainichi*, este Tratado representó la posibilidad de obtener la nacionalidad surcoreana, lo que no solo les permitía obtener un pasaporte y el derecho a reingresar a Japón, sino que también mejoraba significativamente su situación legal. Con la ciudadanía surcoreana, los *zainichi* podían acceder al estatus de “residente permanente”, lo que les otorgaba ciertos derechos dentro del país. No obstante, esta medida generó divisiones dentro de la comunidad *zainichi*, ya que una parte significativa de la población mantenía simpatía por el gobierno de Corea del Norte, en gran parte, debido al apoyo brindado por la asociación pro-norcoreana *Chongryun*, que durante años había jugado un papel clave en el respaldo social y económico de los coreanos en Japón (González Lario, 2011, p. 78).

De este modo, la comunidad coreana en Japón se ha dividido en dos grupos diferenciados según su estatus legal e identidad política, reflejando la división coreana entre el sur capitalista y el norte comunista. Aquellos que optaron por obtener la nacionalidad surcoreana pasaron a ser conocidos como *zainichi Kakokujin* (surcoreanos residentes en Japón), mientras que quienes decidieron no solicitar la ciudadanía surcoreana y, por lo tanto, permanecieron en una situación de apatridia, generalmente por razones ideológicas, fueron identificados como *zainichi Chōsenjin* (norcoreanos residentes en Japón), vinculados al régimen comunista de Kim Il-Sung. Esta fragmentación de la comunidad *zainichi* se tradujo en la creación de dos organizaciones representativas, por un lado, *Mindan* (“Unión de Residentes Coreanos en Japón”), alineada con Corea del Sur, y *Chongryun* (“Asociación General de Residentes Coreanos en Japón”), que mantenía estrechos lazos con el gobierno de Corea del Norte. Se estima aproximadamente que el 80% de los *zainichi* se identifican con Corea del Sur, mientras que menos del 20% están asociados con Corea del Norte (Sugimoto, 2009, p. 202). Sin embargo, en los últimos años ha crecido el número de personas que no se alinea con ninguna de estas posturas, adoptando una identidad más neutral o desvinculada de las políticas de ambas naciones. Esta división no solo marcó diferencias en su estatus legal, sino que también representó una de las manifestaciones más significativas de la Guerra Fría en territorio japonés.

No obstante, además de los dos grupos principales, es fundamental destacar la existencia de un tercer grupo dentro de la comunidad *zainichi*, aquellos que optaron por la nacionalización japonesa. Ante la persistente discriminación y las dificultades para mejorar su calidad de vida en Japón, muchos coreanos residentes decidieron adquirir la ciudadanía japonesa como una estrategia para integrarse social y económicamente. Este proceso de nacionalización fue aumentando progresivamente con el tiempo. A finales de la década de 1950, más de 16.000 *zainichi* habían obtenido la ciudadanía japonesa, renunciando así obligatoriamente a su nacionalidad coreana, una cifra que continuó creciendo en las siguientes décadas. Para finales de los años 60, el número de nacionalizados ascendía a 47.000, y hacia finales de los 70 ya superaba los 93.000 (Bennet e Ishimatsu-Prime, 2008, p. 18).

En la década de 1980, las crecientes presiones internacionales para que Japón revisara sus políticas de inmigración y garantizara los derechos humanos llevaron al gobierno japonés a implementar una serie de reformas en favor de los residentes extranjeros, incluidos los *zainichi* coreanos. Como resultado, se les otorgó acceso a beneficios públicos y asistencia médica, lo que representó un avance en su integración social. “Igualmente, se reguló el estatus de los coreanos *zainichi* que no adquirieron la nacionalidad surcoreana otorgándoles el estatus de ‘residencia permanente general’ (*Ippan Eijyū*)” (González Lario, 2011, p. 19). Paralelamente, durante esta misma década surgió un movimiento de protesta contra la normativa que obligaba a todos los residentes extranjeros, incluidos los coreanos, a registrar sus huellas dactilares cada vez que renovaban su documentación. En 1993, una enmienda “suprimió el requisito de las huellas dactilares para los residentes permanentes [...]. Sin embargo, estos residentes siguen obligados a llevar siempre consigo su tarjeta de registro de extranjeros, y el incumplimiento de esta obligación conlleva una multa” (Sugimoto, 2009, p. 205).

Finalmente, en 1991 el gobierno japonés promulgó una ley especial de inmigración que otorgaba un nuevo estatus legal a los *zainichi* coreanos y otros extranjeros en circunstancias similares. Según esta, todas aquellas personas que habían residido en Japón desde la Segunda Guerra Mundial o antes y que habían perdido su nacionalidad japonesa como consecuencia del TPSF recibirían el estatus de “residentes permanentes especiales”

(*Tokubetsu Eijū*), independientemente de si se poseía la nacionalidad surcoreana o cualquier otro estatus en la permanencia del país (Tamura, 2003, p. 87).

6.3.3. Uso del término *zainichi* y su carga simbólica

El término *zainichi* encierra una paradoja en sí mismo. En general, la población extranjera en Japón se denomina *zainichi gaikokujin* (“personas extranjeras residentes en Japón”). No obstante, cuando se emplea *zainichi* de forma aislada, en lugar de abarcar toda la comunidad extranjera residente en el país, se refiere exclusivamente a la población coreana, en particular a aquellos que emigraron antes de la disolución del Imperio japonés.

Con el tiempo y a medida que la vinculación con Corea del Norte o Corea del Sur ha perdido relevancia, el término *zainichi*, cuyo significado literal es “existente en Japón”, se ha convertido en la denominación más común para los coreanos en Japón. Sin embargo, esta designación no está exenta de problemas. Como señala Ryang (2009, p. 11), el término posee un carácter paródico, ya que invierte la realidad del trato que reciben los coreanos por parte del Estado japonés. A pesar de haber residido en el país durante generaciones, son tratados como forasteros y su exclusión se justifica bajo el argumento de que no poseen la nacionalidad japonesa. Al referirse a ellos simplemente como *zainichi*, como si su presencia en Japón fuera meramente circunstancial, el término enmascara su situación de marginación y falta de derechos. Así, este término condensa una realidad contradictoria, ya que, pese a la diversidad de nombres para referirse a los coreanos en Japón, ninguno logra capturar por completo su identidad.

Durante las más de tres décadas en que Corea fue colonia japonesa, la relación entre colonizadores y colonizados estuvo marcada por una profunda desigualdad. Aunque, en teoría, ambos grupos compartían el estatus de súbditos del emperador, en la práctica, la sociedad imperial se estructuraba de manera jerárquica, con los japoneses ocupando una posición de manifiesta superioridad. Sin embargo, esta estructura se desmoronó abruptamente con la rendición de Japón y el colapso de su proyecto imperial. Antes de la derrota, era común que un japonés pudiera ordenar a un coreano que guardara silencio

con la expresión “Calla, Chōsen”¹⁰. Pero en la posguerra, la situación cambió drásticamente, los coreanos, antes subordinados, podían ahora responder con frases como “Japón ha perdido, no seas arrogante” (Lie, 2008, p. 34). Esta nueva realidad generó un aumento de la animadversión hacia los coreanos, lo que influyó en la percepción que la sociedad japonesa tenía de ellos y propició discriminación en diversos sectores, especialmente en el ámbito privado. Aunque ya no estaban bajo el dominio del imperio, los coreanos iniciaron entonces una lucha constante para evitar ser marginados tanto por las instituciones como por la sociedad japonesa.

6.3.4. Situación social de los *zainichi* en Japón

Desde la posguerra hasta la década de 1960, la comunidad coreana en Japón vivió una marcada segregación social. Los *zainichi* se establecieron en barrios específicos, muchos de ellos originados en la época colonial, donde formaron comunidades cerradas en las que predominaban las relaciones entre individuos de la misma etnia. En estos asentamientos “Del mismo modo, dentro de estas comunidades *zainichi* la actividad laboral se llevaba a cabo principalmente en negocios y comercios familiares de la misma comunidad” (González Lario, 2011, p. 20), lo que reforzaba aún más su aislamiento. Esta segregación contribuyó a que la sociedad japonesa en general ignorara la presencia de la comunidad coreana, prestándole escasa o nula atención. Sin embargo, aunque no se le reconociera plenamente, la existencia de un grupo diferenciado evidenciaba la diversidad dentro de la sociedad japonesa, en contra del ideal de homogeneidad. A pesar de la ausencia de diferencias fenotípicas claras entre japoneses y coreanos, ciertos rasgos servían como señales identificadoras. Elementos como el característico *kimchi*, un alimento esencial de la dieta coreana, o la pronunciación particular del japonés por parte de los *zainichi*, facilitaban su identificación. En muchos casos, estos marcadores culturales no solo los delataban, sino que también se convertían en un motivo de discriminación y exclusión social.

¹⁰ La expresión “Calla, Chōsen” refleja el desprecio y la jerarquización racial que existía durante el periodo imperial japonés. *Chōsen* era el término utilizado para referirse a Corea bajo dominación japonesa, y la frase implicaba una orden de sumisión y silenciamiento dirigida hacia los coreanos, considerados ciudadanos de segunda clase dentro del Imperio.

No obstante, a partir de finales de la década de 1960, la comunidad *zainichi* comenzó a integrarse progresivamente en la sociedad japonesa, impulsada por la búsqueda de una mejor calidad de vida. Este proceso de inserción reforzó la idea, ampliamente aceptada en la sociedad japonesa, de una supuesta homogeneidad a nivel nacional. A medida que los *zainichi* se adaptaban a su entorno, comenzó a gestarse una clara brecha generacional dentro de la comunidad conforme transcurrieron las décadas.

La primera generación, aunque ahora en minoría, sigue manteniendo una notable influencia en las organizaciones coreanas en Japón y, en muchos casos, conserva una fuerte lealtad a su país de origen, con la esperanza de volver algún día. En contraste, los *zainichi* de segunda y tercera generación, nacidos y criados en Japón, muestran poco interés en trasladarse a Corea y sienten una identidad ambivalente entre ambas nacionalidades. Para muchos de ellos, el coreano es una lengua que han debido aprender como segunda lengua dentro del entorno japonés. La gran mayoría ha estudiado en instituciones educativas japonesas, tiene un conocimiento limitado de la historia y la sociedad coreana, y disfruta de la cultura popular japonesa al igual que cualquier ciudadano japonés (Sugimoto, 2009, pp. 205 – 206).

Dentro de este proceso de asimilación, “pasar desapercibidos” en la sociedad japonesa se convirtió en una ventaja para muchas de las nuevas generaciones e, incluso, para algunos *zainichi* de primera generación que habían sido objeto de la japonización durante la época colonial. Con el tiempo, esta invisibilización de la comunidad se volvió cada vez más común. Sin embargo, la asimilación no eliminó por completo las barreras, por ejemplo, algunos *zainichi* vivieron experiencias traumáticas al descubrir su verdadero nombre coreano solo en la adolescencia, ya que sus padres utilizaron nombres japoneses para ocultar su origen étnico. Además, pocos han escapado a la discriminación en ámbitos como el empleo, el matrimonio o la vivienda (Sugimoto, 2009, pp. 205 – 206).

Para John Lie (2008, p. 19), “la realidad de la invisibilidad es, pues, en parte la consecuencia del camuflaje: la falta de voluntad de identificarse públicamente como minoría y la voluntad de jugar a ser mayoría”. En otras palabras, para pasar desapercibido en una sociedad, un individuo debe ajustarse a los patrones establecidos por ella. No obstante, mientras que en el ámbito público se muestra de una manera que encaje dentro de estos esquemas, en la intimidad se presenta tal como realmente es. Esta dualidad

genera un conflicto interno, acompañado del constante temor a ser descubierto. En el caso de la comunidad *zainichi*, las primeras generaciones encajan dentro de esta dinámica, ya que su aceptación social dependía de su capacidad para adoptar las normas y comportamientos de la sociedad japonesa. Como hemos visto, el éxito de su invisibilidad estaba directamente vinculado a su grado de asimilación, ya sea como resultado de las políticas coloniales de homogeneización o, simplemente, por haber nacido y crecido en Japón. Sin embargo, para las generaciones posteriores nacidas en Japón, esta dicotomía no se manifiesta de la misma manera. Su identidad y forma de presentarse se ajustan naturalmente a los estándares sociales, lo que les permite integrarse sin esfuerzo en la denominada “normalidad” japonesa. En este caso, la invisibilidad no implica una ocultación deliberada de su origen étnico, sino que es consecuencia de su indiscutible “japonesidad”.

A pesar de ello, el riesgo de ser identificados como *zainichi* sigue latente debido a las restricciones que impone el sistema legal japonés en materia de nacionalidad (*kokuseki*), lo que dificulta la plena integración social de las minorías étnicas. Hasta la reforma de la Ley de Nacionalidad de 1985, la ciudadanía japonesa se transmitía exclusivamente por vía paterna, de modo que los hijos de matrimonios entre hombres coreanos y mujeres japonesas no eran reconocidos legalmente como ciudadanos japoneses, lo que añadía otra barrera a su integración (Ryang y Lie, 2009, p. 195). A partir de 1985, los hijos nacidos de matrimonios mixtos, como coreano-japonés, obtenían la nacionalidad japonesa si, al menos, uno de los progenitores era japonés. “A mediados de la década de 1980, la proporción de matrimonios mixtos coreano-japoneses había aumentado a más del 70% del número total de matrimonios registrados de ciudadanos coreanos en Japón” (Morita, 1996, p. 179).

Las reformas legales recientes han contribuido a mejorar la integración de la comunidad coreana en la sociedad japonesa. No obstante, la exclusión social no se logra únicamente a través del reconocimiento legal. En el contexto japonés, esta integración depende en gran medida de la disposición tanto de la sociedad como de las instituciones para eliminar los factores de diferenciación que perpetúan el arraigado mito de la homogeneidad nacional.

6.3.5. El “problema *zainichi*” como construcción social

i. Políticas de asimilación, marginación y repatriación

La comunidad *zainichi* ha sido objeto de políticas y discursos que han oscilado entre la repatriación forzada, la asimilación y la marginación. Desde la posguerra, la presencia de esta minoría ha sido percibida como un desafío para la sociedad japonesa, que ha mantenido un fuerte discurso sobre su supuesta homogeneidad étnica y cultural. Se analiza a continuación cómo el “problema *zainichi*” ha sido construido tanto a nivel político como social, explorando las diferentes estrategias del gobierno japonés para gestionar la presencia de esta comunidad. En primer lugar, se examinan las políticas de repatriación, especialmente la campaña promovida a partir de 1959 para enviar a miles de *zainichi* a Corea del Norte, una medida presentada como humanitaria, pero motivada por intereses políticos y económicos. A continuación, se aborda la tendencia asimilacionista, mediante la cual se ha intentado reducir la visibilidad de los *zainichi* dentro de la sociedad japonesa, forzando su integración bajo condiciones que minimizaban su identidad cultural. Por último, se analiza el nacionalismo reactivo que ha surgido en Japón como respuesta a la permanencia de esta comunidad, reflejado en discursos y medidas que refuerzan la alteridad de los *zainichi*, dificultando su plena aceptación en la sociedad japonesa.

a) Políticas de repatriación

Durante la Guerra Fría, un período de intensas tensiones geopolíticas, el gobierno japonés percibió la presencia de miles de coreanos inmigrados durante la época colonial como un obstáculo para sus intereses tanto a nivel nacional como internacional. “Por esto, desde 1959 y durante más de dos décadas, el gobierno impulsó una campaña de repatriación masiva a Corea del Norte de coreanos *zainichi* hasta entonces residentes en Japón” (González Lario, 2011, p. 33). Esta estrategia, cuya legalidad resultaba cuestionable, contó con el respaldo de las principales potencias de la época, relegando a los repatriados al papel de meras piezas dentro del complejo tablero político de la Guerra Fría.

A mediados de la década de 1950, ante la falta de interés del gobierno surcoreano en facilitar una repatriación masiva, algunos políticos y burócratas japoneses comenzaron a considerar alternativas para trasladar a miles de coreanos *zainichi* a Corea del Norte. Inoue Masutarō, director de Asuntos Exteriores de la Cruz Roja Japonesa (en adelante, “CRJ”), propuso llevar a cabo este proceso con el respaldo del Comité Internacional de la Cruz Roja (en adelante “CICR”). Con el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores y el Ministerio de Justicia de Japón, la CRJ, a través de *Chongryun*, solicitó al CICR supervisar la repatriación masiva de los coreanos *zainichi* a Corea del Norte. La implicación de un organismo internacional como el CICR formaba parte de la estrategia del gobierno japonés y de la CRJ para encubrir sus verdaderas intenciones, presentando la operación como un “acto humanitario” (Morris-Suzuki, 2009, p. 47).

En 1956, el CICR envió a Japón, Corea del Sur y Corea del Norte a dos oficiales, William Michael y Eugene de Weck, con el objetivo de evaluar la viabilidad del proceso de repatriación. En su visita a Japón, diversos ministros del gobierno, junto con Masutarō, comunicaron a los enviados del CICR que, según informes del *Chongryun*, aproximadamente 60.000 coreanos *zainichi* estaban interesados en trasladarse a Corea del Norte. Coincidiendo con la visita de los delegados, se llevó a cabo una manifestación frente a las oficinas centrales de la CRJ, en la que coreanos *zainichi* exigían su repatriación. Entre los manifestantes había inmigrantes norcoreanos, que apenas representaban el 3% de la comunidad *zainichi*, además de estudiantes de escuelas afiliadas a *Chongryun* que deseaban continuar su educación en Corea del Norte e inmigrantes ilegales con inclinaciones izquierdistas que temían ser deportados a Corea del Sur, debido a su gobierno marcadamente anticomunista. Aunque la protesta fue relativamente numerosa, parecía estar lejos de las cifras de 60.000 personas que el gobierno japonés aseguraba que deseaban ser repatriadas. Para febrero de 1956, *Chongryun* reportó un aumento en el número de interesados, pero la cifra solo creció en 1.424 personas (Morris-Suzuki, 2009, p. 48).

Si bien poseían un conocimiento limitado sobre la historia y las condiciones de la minoría coreana en Japón, los delegados del CICR concluyeron a su regreso que contaban con pruebas suficientes para respaldar una repatriación masiva. Con base en esta evaluación, propusieron un acuerdo a las tres partes involucradas, Japón, Corea del Sur y Corea del Norte. El gobierno surcoreano rechazó categóricamente la propuesta,

argumentando que los coreanos residentes en Japón eran ciudadanos de Corea del Sur y, por lo tanto, no debían ser enviados a Corea del Norte. Por su parte, Kim Il-Sung mostró poco interés en recibir gran afluencia de repatriados. Como resultado, el plan de repatriación quedó suspendido ese año.

Sin embargo, con la llegada de Kishi Nobusuke al cargo de primer ministro de 1957, el debate sobre la repatriación de los *zainichi* volvió a cobrar relevancia. Aunque uno de los principales objetivos de su agenda política era restablecer relaciones diplomáticas con Corea del Sur, esto no significó el abandono de la opción de repatriar a los coreanos *zainichi* a Corea del Norte. Nobusuke aceleró el proceso con la intención de resolverlo antes de reanudar los lazos con Seúl. Para ello, presionó a la CRJ para que presentara la repatriación bajo una narrativa estrictamente humanitaria. En consecuencia, la CRJ presentó al CICR una resolución en la que se justificaba la repatriación como una “reunión de las personas desplazadas durante la guerra” (Morris-Suzuki, 2009, p. 50). La propuesta fue aprobada por unanimidad en octubre de 1957, en Nueva Delhi.

Mientras tanto, el gobierno norcoreano pasó de aceptar únicamente la repatriación de estudiantes e inmigrantes ilegales coreanos en Japón a, en julio de 1958, respaldar por completo la campaña de repatriación masiva. Un mes después, anunció una serie de incentivos para atraer a los repatriados, incluyendo ofertas de empleo, alojamiento gratuito, transporte y asistencia para quienes decidieran trasladarse a Corea del Norte. Este cambio de postura por parte de Kim Il-Sung podría parecer repentino e injustificado, pero respondía a necesidades estratégicas. En primer lugar, Corea del Norte enfrentaba una escasez de mano de obra y personal cualificado, especialmente tras la decisión de la Unión Soviética de proporcionar asistencia técnica al país y el retorno de los voluntarios chinos que habían permanecido en la región ayudado en la reconstrucción después de la Guerra de Corea. Además, el gobierno norcoreano vio en las repatriaciones una oportunidad para mejorar su imagen internacional en el contexto de la Guerra Fría. Kim Il-Sung calculaba que esta política dificultaría las relaciones entre Corea del Sur y Japón, y al mismo tiempo, suponía que Estados Unidos se opondría a las repatriaciones, lo que generaría tensiones en sus vínculos con Japón (Morris-Suzuki, 2009, p. 51).

A partir de mediados de 1958, se puso en marcha una intensa campaña de promoción para incentivar la repatriación de los *zainichi* a Corea del Norte. Con el

respaldo de los medios de comunicación japoneses, *Chongryun* difundió de manera constante mensajes dirigidos a la comunidad *zainichi*, destacando las supuestas oportunidades y beneficios que les esperaban en su “patria”. Paralelamente, el gobierno de Kim Il-Sung llevó a cabo su propia estrategia propagandística a nivel internacional. A través de la revista *Korea*, una publicación traducida a varias lenguas y distribuida globalmente, se presentó la repatriación como un acto humanitario y se promocionaron las condiciones supuestamente excepcionales que encontrarían los retornados de Japón (Morris-Suzuki, 2009, p. 53).

En febrero de 1959, el gabinete del primer ministro japonés presentó el “anexo” sobre las repatriaciones masivas, promovido como una respuesta humanitaria a las solicitudes de la comunidad *zainichi* ante la opinión pública internacional. Sin embargo, detrás de esta fachada, las negociaciones entre Japón, Corea del Norte, la CRJ y la Cruz Roja Norcoreana avanzaban en paralelo, cada una con intereses distintos. Frente a esta resolución, el gobierno de Corea del Sur reaccionó con firme oposición y solicitó la intervención de Estados Unidos. No obstante, la administración de Eisenhower, que buscaba estrechar lazos con el gobierno de Nobusuke, optó por no bloquear las repatriaciones. Su decisión se basó en el amplio respaldo de la población japonesa a esta medida, aunque sí respaldó la supervisión de la CICR para legitimar el proceso (Morris-Suzuki, 2009, p. 53).

A mediados de 1959, todo indicaba que las repatriaciones se llevarían a cabo. No obstante, dentro del CICR persistían divisiones, ya que algunos de sus miembros insistían en que el proceso debía ser estrictamente voluntario y resultado de la decisión libre e individual de cada interesado. Ante esta incertidumbre, la CRJ respondió al Comité asegurando que la comunidad coreana en Japón gozaba de un trato favorable en comparación con otros ciudadanos extranjeros y que las leyes japonesas prohibían cualquier tipo de discriminación. Además, afirmó que en breve se clasificaría el estatus legal de aquellos que optaran por permanecer en Japón. Finalmente, en agosto de 1959, en Calcuta, el CICR firmó el acuerdo oficial que otorgaba su respaldo a la repatriación masiva de coreanos *zainichi* a Corea del Norte, consolidando así el plan impulsado por el gobierno japonés y *Chongryun* (Morris-Suzuki, 2009, p. 55).

Entre 1959 y 1984, un total de 93.340 coreanos *zainichi* fueron repatriados con la esperanza de encontrar una vida mejor en lo que, para muchos, ya no era realmente su país (Morris-Suzuki, 2007, p. 1). Sin embargo, el proceso de reclutamiento voluntario no se llevó a cabo conforme al acuerdo establecido con el CICR. Más allá de ser un instrumento político para los gobiernos involucrados, las repatriaciones masivas fueron ejecutadas de manera desorganizada y, en muchos casos, sin garantizar el derecho de elección real a quienes finalmente fueron enviados a Corea del Norte. Según Morris-Suzuki (Morris-Suzuki, 2009, p. 56), hubo tres factores clave que propiciaron esta situación.

En primer lugar, el estado de “residencia sin derechos”, que caracterizaba a la minoría coreana en Japón durante las décadas de 1950 y 1960. La revocación de la nacionalidad japonesa en 1952 no solo les privó de su estatus legal, sino también de derechos y asistencia gubernamental. Para paliar esta situación, el gobierno japonés estableció una ley de asistencia mínima para los más vulnerables, pero en 1956 dejó de aplicarla deliberadamente como una estrategia para fomentar la emigración. Además, la comunidad *zainichi* enfrentaba una grave precariedad laboral, ya que tres cuartas partes de su población estaba desempleada o subsistía con trabajos temporales y mal remunerados. Por otro lado, aquellos coreanos que habían viajado a Japón para visitar a sus familiares en los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial se vieron particularmente afectados por las estrictas políticas de control fronterizo impuestas en 1946 por las fuerzas aliadas. Estas medidas clasificaban como inmigrantes ilegales a quienes ingresaron a Japón después de su implementación, dificultando aún más su permanencia en el país.

En segundo lugar, Morris-Suzuki (2009, pp. 57 - 58) señala el papel crucial de la información y la desinformación en el proceso de repatriación. Por un lado, el gobierno japonés y la CRJ proporcionaron al CICR datos manipulados que distorsionaban la realidad de la comunidad coreana en Japón, presentando la repatriación como una solución humanitaria y voluntaria. Por otro lado, la propaganda impulsada por *Chongryun* y las promesas de gobierno de Kim Il-Sung sobre una vida próspera en Corea del Norte no fueron más que estrategias para incentivar el éxodo masivo de *zainichi*. Se difundieron imágenes idealizadas de la sociedad norcoreana, ocultando las dificultades económicas y políticas del país. A mediados de la década de 1960, comenzaron a llegar cartas de los

repatriados a sus familiares de Japón, revelando la cruda realidad que enfrentaban en Corea del Norte. Estos testimonios mostraban las duras condiciones de vida en un país sumido en la pobreza, desmintiendo la imagen idílica que se había promovido durante la campaña de repatriación. La difícil situación económica que afectó a Corea del Norte en ese periodo, y que persiste hasta la actualidad, dejó en evidencia la manipulación informativa que caracterizó todo el proceso.

Como tercer factor, Morris-Suzuki (2009, pp. 58 - 61) destaca la influencia “del género, el patriarcado y el poder” en el proceso de repatriación. La deficiente gestión del registro de futuros repatriados por parte del CICR hizo que la decisión de emigrar recayera exclusivamente en el cabeza de familia, es decir, en los hombres. Esta dinámica patriarcal tuvo consecuencias significativas, especialmente para las mujeres, quienes, en muchos casos, no tuvieron la oportunidad de decidir sobre su propio destino. Muchas fueron repatriadas junto a sus esposos sin haber dado su consentimiento, viéndose forzadas a abandonar Japón a pesar de no desearlo. Entre ellas se encontraban no solo mujeres coreanas, sino también japonesas que habían contraído matrimonio con *zainichi* y que, debido a la estructura familiar tradicional, no pudieron oponerse a la decisión impuesta por sus maridos.

La situación de la comunidad *zainichi*, junto con la división de la península coreana en dos estados ideológicamente opuestos, obliga a replantear conceptos como diáspora y retorno. La permanencia de miles de coreanos emigrados durante la época imperial dio origen a una diáspora que, en teoría, debería estar vinculada a la existencia de un lugar al que regresar. Sin embargo, en el caso coreano, este punto de retorno se ha desdibujado, convirtiéndose en una cuestión compleja y ambigua. Para los *zainichi*, el regreso no significaba simplemente retornar a su lugar de origen, sino enfrentarse a una elección forzada entre dos realidades irreconciliables, Norte o Sur, comunismo o capitalismo. Esta dicotomía hacía imposible la idea de un retorno genuino. De hecho, la mayoría de los repatriados a Corea del Norte habían emigrado originalmente desde el sur, por lo que su regreso no era un retorno en sentido estricto, sino la llegada a un territorio desconocido. Para las generaciones más jóvenes, esta experiencia resultó aún más desconcertante, ya que Corea del Norte era un país ajeno, con una realidad completamente distinta a la que conocían en Japón. Además, como hemos visto, las repatriaciones estuvieron marcadas por la manipulación y la coerción. Las estrategias de presión, el uso

de propaganda y la falta de una verdadera libertad de elección ponen en duda el carácter voluntario de estos traslados. En este contexto, la comunidad coreana en Japón quedó atrapada en una condición de diáspora permanente, en la que su identidad y existencia quedaron ligadas a una pertenencia fragmentada y a la imposibilidad de un verdadero retorno.

b) La tendencia asimilacionista

Las expectativas de las primeras generaciones *zainichi* junto con la intención del gobierno japonés de que la presencia en Japón fuera únicamente provisional, comenzaron a desvanecerse con el surgimiento de las nuevas generaciones. De este modo, a partir de la década de 1970, dentro de la administración japonesa empezó a surgir la incertidumbre sobre cómo gestionar la situación de los *zainichi* de segunda y tercera generación, quienes, en su mayoría, dejarían atrás la idea de regresar a una patria que, para ellos, era más simbólica que real.

En 1975, con motivo de la conmemoración del 25º aniversario de la creación de la Administración de Control de Inmigración, el Ministerio de Justicia invitó a sus funcionarios a presentar propuestas e iniciativas (Chapman, 2008, p. 72). La propuesta que obtuvo mayor respaldo fue la de Hidenori Sakanaka, quien planteó un nuevo enfoque basado en una política de asimilación (*dōka seisaku*). Este modelo dejaba atrás las políticas previas centradas en el control de la población *zainichi* como residentes temporales, para promover, en cambio, la creación de un estatus jurídico que favoreciera su integración progresiva. La propuesta de Sakanaka partía de la premisa de que la permanencia estable de una minoría étnica suponía una amenaza potencial para la seguridad de un país definido por su homogeneidad étnica. En sus propias palabras, “la estructura social formada por un único grupo étnico, poco frecuente en el mundo, puede verse perturbada por la entrada de extranjeros diferentes de este grupo y el orden social relativamente estable de Japón puede verse perturbado por ello” (Tai, 2004, p. 361). A partir de este argumento, Sakanaka sostenía que la única vía para neutralizar el riesgo que representaba la existencia de una minoría étnica era su asimilación y posterior adquisición de la nacionalidad japonesa.

En 1977, Sakanaka presentó una revisión de su propuesta anterior, esta vez centrada específicamente en la cuestión de la minoría *zainichi*, bajo el título “Sobre la futura gestión de la administración de inmigración” (*Kongo no shutsunyūkoku kanri gyōsei no arikata ni tsuite*). En este nuevo planteamiento, el funcionario articuló lo que denominó una tricotomía de posibles trayectorias para la comunidad *zainichi*, identificando tres alternativas. La primera, permanecer en Japón como residentes extranjeros (*Kankoku-Chosen seki no mama Nihon ni teijū shikō*), lo que implicaba que la administración debía regularizar su estatus jurídico. La segunda, adquirir la nacionalidad japonesa (*Kika shikō*), opción que debía ser incentivada por las autoridades. La tercera, regresar a alguna de las dos Coreas (*Kikoku shikō*), alternativa para la cual el gobierno japonés debía ofrecer asistencia (Tai, 2004, p. 361). Desde la perspectiva administrativa, la opción preferida era la que promovía la asimilación y la nacionalización progresiva de los *zainichi*, con el objetivo de diluir gradualmente la existencia de una minoría diferenciada dentro de la sociedad japonesa. No obstante, en aquellos años, la mayoría de la comunidad *zainichi* optaba por la primera opción, permaneciendo en Japón como residentes extranjeros y consolidando así la presencia visible de la etnia coreana, algo que Sakanaka valoraba como un factor negativo (*mainasu*) para la cohesión social japonesa.

No obstante, Sakanaka consideraba que el proceso de asimilación de la minoría coreana acabaría produciéndose de manera progresiva y natural. A su juicio, las nuevas generaciones, nacidas y educadas en Japón, estaban emocional y culturalmente vinculadas al país, habían dejado atrás buena parte de sus rasgos identitarios coreanos y se encontraban ya inmersas en la sociedad japonesa (Tai, 2004, p. 362). Según su tesis, los *zainichi* constituían una “población fronteriza” (*kyōkaijin*), situada en un espacio intermedio entre la etnia coreana y la japonesa. Las generaciones más jóvenes eran consideradas por Sakanaka como “casi japonesas” (*jun-nihonjin*) y, con el paso del tiempo, este proceso de japonización (*nihonka*) culminaría en una integración plena, dando lugar a lo que él denominaba “japoneses de origen coreano” (*chōsenkei nihonjin*) (Tai, 2004, p. 262).

A primera vista, las palabras de Sakanaka podrían interpretarse como una aceptación positiva de la integración de la comunidad coreana dentro de la sociedad japonesa. No obstante, su propuesta fue objeto de críticas debido a la ambigüedad inherente a su planteamiento monoétnico. Por un lado, aunque reconocía la asimilación

cultural de los *zainichi*, estos eran descritos como “casi japoneses”, lo que implicaba una negativa a reconocerlos plenamente como parte de la población nacional. Por otro, Sakanaka preveía que, con el tiempo, la completa japonización de esta comunidad eliminaría cualquier rastro de alteridad étnica. Sin embargo, incluso tras alcanzar dicha integración, los descendientes de los *zainichi* serían definidos o, más bien, etiquetados, como “japoneses de origen coreano” subrayando así una diferencia que, en la práctica, habría dejado de existir. Este matiz revela la persistente influencia de la ideología de la homogeneidad étnica japonesa, que condicionaba el discurso oficial y limitaba el reconocimiento pleno de la diversidad existente en la sociedad nipona.

c) Nacionalismo reactivo y exclusión estructural

Frühstuck indicó que, durante los años de la posguerra, y especialmente a lo largo de las décadas de 1950 y 1960, tanto la sociedad japonesa como su gobierno dejaron de lado el nacionalismo, configurándose un período marcado por el pacifismo y el rechazo al militarismo (citado por Shipper, 2010, p. 64). No obstante, las actuaciones llevadas a cabo por el gobierno de Corea del Norte en las décadas posteriores propiciaron el resurgimiento de un neonacionalismo japonés. En este contexto, la asociación *Chongryun* fue, en numerosas ocasiones, objeto de dicho sentimiento nacionalista, al ser percibida como un brazo del régimen norcoreano dentro del territorio japonés.

Los secuestros de ciudadanos japoneses perpetrados por agentes norcoreanos durante las décadas de 1970 y 1980 son considerados el origen del auge del nacionalismo reactivo dirigido contra la comunidad coreana en Japón. A esto se suma la supuesta participación de *Chongryun* en el envío de material militar a Corea del Norte a bordo del buque *Mangyongbong-92*, así como las presuntas actividades de espionaje llevadas a cabo por algunos de sus miembros. Estos hechos han contribuido a que, dentro de la sociedad japonesa, surgieran movimientos neonacionalistas que, en numerosas ocasiones, han canalizado sus acciones, frecuentemente marcadas por actitudes xenófobas, hacia la oposición a los derechos de los extranjeros residentes en el país (González Lario, 2011, p. 39).

Una de las agrupaciones de este tipo más recientes es *Zaitokukai*, cuya actividad principal se centra en la protesta contra la comunidad *zainichi*. Esta organización, cuyo nombre completo es *Zainichi Tokken o Yurusanai Shimin no Kai* (“Asociación de Ciudadanos contra los Privilegios de los *Zainichi*”) fue fundada el 20 de enero de 2007 por Makoto Sakurai, un destacado activista de extrema derecha, conocido por sus publicaciones de marcado contenido nacionalista y xenófobo (González Lario, 2011, p. 40).

En su página web oficial, la asociación declara como principal objetivo la eliminación del estatus de “residente permanente especial”, otorgado en virtud de la ley de 1991, por considerar que concede una serie de privilegios específicos. Entre estos beneficios, la asociación señala las subvenciones públicas destinadas a las escuelas coreanas, el acceso al mismo seguro de asistencia sanitaria que los ciudadanos japoneses y el derecho a utilizar un alias (González Lario, 2011, p. 40)

La actividad principal de *Zaitokukai* consiste en la organización de manifestaciones a lo largo de todo Japón, en las que se suele hacer uso de símbolos nacionalistas. Una de sus movilizaciones más recientes tuvo lugar en los días posteriores al tsunami que devastó la región de Tohoku en marzo de 2011. Durante dicha manifestación, los participantes reclamaron la aplicación de medidas de ahorro energético específicamente a los establecimientos de *pachinko*, cuya gestión suele estar en manos de ciudadanos *zainichi* coreanos y que, según la asociación, representan una forma de invasión económica. Asimismo, cabe señalar que algunos miembros de este grupo han sido detenidos en diversas ocasiones por actos de acoso dirigidos contra estudiantes *zainichi* que asisten a escuelas *Chongryun* (González Lario, 2011, p. 40).

6.3.6. Aproximación a la identidad *zainichi*

Antes de profundizar en la cuestión de la construcción de la identidad de la comunidad *zainichi*, es necesario considerar cómo esta comunidad es percibida tanto por la sociedad japonesa como en el ámbito del discurso antropológico. La mayoría de los estudios dedicados a la población coreana residente en Japón coinciden en identificarla como una minoría étnica, señalando este hecho como el principal motivo de la discriminación que ha padecido históricamente. No obstante, resulta menos evidente

establecer con claridad cuáles son los elementos esenciales que configuran la etnicidad de la comunidad *zainichi*, especialmente en las generaciones más recientes.

La primera generación, compuesta en su mayoría por personas inmigrantes, puede ser considerada, sin duda, como parte de la etnia coreana y, por tanto, como portadora de una identidad coreana equivalente a quienes residen en la península de Corea. No obstante, esta misma noción geográfica, la península, que tendemos a asumir como referencia natural de la identidad coreana, puede ser cuestionada y dar pie a un debate sobre lo que significa ser coreano después de la división territorial de la península.

En la definición de identidad, contemplada en el marco teórico, se identifican elementos esenciales como la lengua, la historia y la ascendencia, ya sea real o imaginada, es decir, el linaje. Sin embargo, también destaca que estos elementos no son innatos, sino adquiridos, subrayando así el carácter aprendido de la etnicidad. En esta misma línea, resulta relevante mencionar la teoría de Anthony D. Smith, quien sostiene que la esencia de la etnicidad se encuentra en los mitos, la memoria colectiva, los valores, los símbolos y los estilos propios de determinadas configuraciones históricas. En su planteamiento, el mito, dentro de lo que denomina el *myth-symbol complex* (“complejo mito-símbolo”) ocupa un lugar central como mecanismo clave para la transmisión de la identidad étnica (Wan y Vanderwerf, 2009, pp. 9 y 10).

Desde su llegada y establecimiento en Japón, la comunidad *zainichi* ha ido configurando su identidad cultural y étnica adaptándose a las distintas etapas históricas que ha atravesado, las cuales suelen asociarse con las diferentes generaciones. En un primer momento, la primera generación llegó al territorio japonés con una identidad ya conformada que, aunque en parte pudo haber sido influida por los procesos de asimilación promovidos por el gobierno japonés durante la ocupación de Corea, seguía estando profundamente vinculada a elementos culturales característicos de Corea. Entre estos elementos, destacan la lengua coreana, con un sistema de escritura propio; una tradición historiográfica milenaria que se remonta al mito de *Dangun* y la fundación del reino de *Gojoseon*; así como una fuerte conciencia colectiva como pueblo. A estos rasgos identitarios se sumaban también prácticas y símbolos culturales como la religión, la vestimenta tradicional conocida como *hanbok*, o la gastronomía coreana. Todos estos

referentes culturales continuaron presentes en la vida coreana de los *zainichi* pertenecientes a la primera generación (González Lario, 2011, pp. 44 – 45).

No obstante, con la llegada de la segunda generación, muchos de estos elementos culturales perdieron gran parte de su relevancia. El idioma japonés dejó de percibirse como una lengua extranjera para convertirse, si no en la única, sí en la principal referencia lingüística. En cuanto al resto de los aspectos culturales, su preservación fue más bien parcial y, en muchos casos, adoptó un carácter simbólico o ficticio. A pesar de ello, durante todo el periodo de la posguerra, dentro de la comunidad *zainichi* emergió un mito que sirvió de base para articular su identidad colectiva, la idea del retorno. Esta noción de la “madre patria” se consolidó como el elemento central en la construcción de un sentimiento de pertenencia y de conciencia de grupo de los *zainichi*.

En lo que respecta a las generaciones posteriores, se observa que muchos de los elementos considerados esenciales, como la lengua, se han perdido en la mayoría de los casos. Asimismo, el vínculo con esa patria idealizada y el sentimiento de hermandad con el pueblo coreano han ido diluyéndose con el paso del tiempo. En la actualidad, el único elemento identitario común que parece aglutinar a toda la comunidad *zainichi* es la experiencia compartida del “desarraigo”, resultado de una exclusión legal y social que les ha impedido desarrollar un sentimiento pleno de pertenencia a la nación japonesa. De este modo, puede completarse la formulación que propone Eller (1997, párrafo 4), “yo soy [*zainichi*] porque comparto [la idea de desarraigo] con mi grupo”.

Esta idea de desarraigo es, no obstante, en gran medida, el resultado de las transformaciones derivadas del proceso de globalización. Un fenómeno que, aunque no exclusivo de la contemporaneidad, ha dejado de limitarse al ámbito económico para adquirir una dimensión identitaria, modificando profundamente la manera en que los individuos y los colectivos se perciben a sí mismos. Como consecuencia de ello, y siguiendo a Eriksen (Wan y Vanderwerf, 2009, p. 8), la antropología ha dejado atrás las concepciones tradicionales de sociedades y culturas entendidas como sistemas integrados, adoptando en su lugar una perspectiva que concibe el mundo como un espacio fragmentado, paradójico y ambiguo, y que otorga un papel central al análisis de las identidades individuales.

6.3.7. *La construcción de la identidad zainichi*

En este apartado se llevará a cabo un análisis de la evolución del discurso identitario *zainichi* a lo largo de las distintas generaciones, prestando especial atención a las dos corrientes de pensamiento más relevantes que emergieron durante la segunda mitad del siglo XX, la denominada “tercera vía” y la propuesta conocida como la “cuarta elección”.

i. La tercera vía

Tras haber conseguido ciertos avances en materia legal y de reconocimiento social, durante la década de 1970 la comunidad *zainichi* comenzó a transformar su propia percepción y a explorar nuevos marcos identitarios. Las generaciones más jóvenes empezaron a distanciarse, tanto ideológica como emocionalmente, de las instituciones vinculadas a la primera generación, así como de la postura abiertamente anti-nipona que había caracterizado a sus predecesores, basada en el ideal de la reunificación coreana. Al mismo tiempo, rechazaron las políticas asimilacionistas promovidas por el gobierno japonés, que incentivaban la adquisición de la nacionalidad japonesa (*kika*) como vía para la integración.

En este contexto, en 1977, Hidenori Sakanaka, director de la Oficina de Inmigración y Naturalización, señaló que la naturalización como la alternativa más viable y razonable para los *zainichi* que, a pesar de vivir como extranjeros, eran indistinguibles de los japoneses. Sakanaka subrayó la necesidad urgente de crear las condiciones adecuadas para facilitar el proceso de naturalización de los residentes coreanos en Japón. A pesar de lo novedoso de su planteamiento, que diferenciaba claramente entre ciudadanía y etnicidad, esta vía seguía siendo motivo de estigmatización dentro de la propia comunidad *zainichi*, que la percibía como una forma de renuncia identitaria (Graburn, Ertl y Tierney, 2008, p. 143).

En contraste con la postura de Sakanaka, en 1979, Kim Tong-myung, un *zainichi* de segunda generación, en su ensayo titulado *Zainichi Chōsenjin no ‘daisan no michi’* (“La tercera vía para los coreanos en Japón”) formuló una perspectiva identitaria,

orientada a ofrecer una salida al dilema existencial que enfrentaban los *zainichi* nacidos en Japón (Graburn, Ertl y Tierney, 2008, p. 144). En una entrevista con Jirō Iimura, profesor de la universidad de Tokio, Kim habló de un cambio de ciclo dentro de la comunidad *zainichi*, marcado por el nuevo relevo generacional (*sedai kōtai*). Subrayó el error de seguir considerando la presencia y, por tanto, la existencia de los coreanos residentes en Japón como algo transitorio. Asimismo, criticó duramente a las dos principales organizaciones étnicas, *Chongryon* y *Mindan*, por su incapacidad para ofrecer soluciones prácticas a los dilemas identitarios de las generaciones más jóvenes. Para Kim, la tendencia a permanecer de forma indefinida en Japón no respondía a la imposibilidad de un regreso inmediato a Corea, sino al deseo genuino y fundado de las nuevas generaciones de establecer allí su vida (González Lario, 2017, p. 146).

Aparecida en la revista *Chōsenjin*, la entrevista cuestionaba además el mito de la homogeneidad de la sociedad japonesa, impulsado por los discursos del *nihonjinron* y proponía una nueva perspectiva, la posibilidad de vivir en Japón considerándolo un verdadero hogar, sin necesidad de ser completamente coreano ni completamente japonés, sino asumiendo la identidad *zainichi* como fundamento de una pertenencia propia de las generaciones nacidas en el país (González Lario, 2011, p. 51).

Otro aspecto clave en la propuesta de Kim fue su enfoque sobre la educación étnica y la necesidad de reformarla. Defendía la importancia de una educación que reforzara la identidad *zainichi*, pero criticaba el modelo impartido por organizaciones como *Chongryon*, por estar excesivamente ideologizado y alejado de la realidad social japonesa. En lugar de fomentar una devoción hacia figuras como Kim Il-Sung o promover el socialismo, Kim abogaba por una educación práctica que dotara a los jóvenes de las herramientas necesarias para prosperar en una sociedad capitalista como la japonesa (González Lario, 2017, p. 147). El propio Kim justificaba así la necesidad de tomar una nueva vía:

Incluso si tuviéramos la simpatía de la primera generación, no entenderían la dificultad de esperar que transmitamos a nuestros hijos el amor por una patria que ni siquiera conocemos o de hacer que nuestros hijos aprendan un idioma [coreano] que no entendemos. Personalmente, creo que transmitir la conciencia de la etnia coreana en el duro entorno de la vida *zainichi* es, para la segunda y tercera generación, una

tarea triste y solitaria. Para la primera generación, decir a sus hijos ‘Deberías saber lo que yo sé’ o ‘Deberías aprender lo que yo he aprendido’ es fácil, cierto. Sin embargo, nosotros nos hemos preguntado una y otra vez: ‘¿Cómo puedo criar a mis hijos con una conciencia nacional [*minzoku ishiki*] formada a través de la lucha contra el racismo?’ Por esta razón, el problema de la educación forma parte integral de la existencia *zainichi*. Aquí es donde existe la ‘Tercera Vía’ *zainichi*. Esta es la ‘Tercera Vía’. (Citado en Chapman, 2008, p. 37)

Vinculado a esta visión, Kim planteó también la necesidad de superar la narrativa del victimismo que había acompañado históricamente a la comunidad *zainichi*. Para él, tras décadas de vida en Japón y con generaciones que habían desarrollado vínculos afectivos con el país, resultaba esencial replantear la identidad *zainichi* no desde el resentimiento, sino desde una posición activa y constructiva. Superar la idea del japonés como agresor y del *zainichi* como víctima permitiría, según Kim, que los coreanos residentes pudieran consolidarse como ciudadanos étnico-coreanos plenamente integrados y comprometidos con la sociedad japonesa (González Lario, 2017, p. 147).

Como conclusión, la “tercera vía” articulada por Kim Tong-myung representó una forma alternativa de existencia para los *zainichi*, al proponer un espacio identitario intermedio que se alejaba de las concepciones etnocéntricas tradicionales de lo japonés y lo coreano. Este planteamiento permitió reconfigurar los discursos sobre la pertenencia, reconociendo a Japón como hogar legítimo sin necesidad de renunciar a la conciencia étnica. Lejos de la dicotomía entre la asimilación total y el retorno a una patria idealizada, las segundas y terceras generaciones *zainichi* encontraron en esta vía la posibilidad de mantener el orgullo y la identidad étnica, al tiempo que participaban activamente en la sociedad japonesa sin recurrir necesariamente a la naturalización (González Lario, 2017, p. 147).

Como alternativa tanto al “repatriacionismo”, es decir, vivir con una referencia constante a la patria de origen, como a la naturalización, entendida como un abandono de la identidad coreana y de la comunidad *zainichi*, Kim abogó por “vivir como *zainichi*” y construir una vida en Japón manteniendo la nacionalidad extranjera y la identidad coreana. Esta propuesta no solo deslegitimaba el papel hegemónico de la patria del

sentido de pertenencia, sino que ofrecía un modelo que asumía la realidad vivida por las nuevas generaciones nacidas y criadas en Japón (Graburn, Ertl y Tierney, 2008, p. 144).

No obstante, esta propuesta convivió con una realidad más compleja. Durante los años, 70 y 80, un sector de la comunidad *zainichi* quedaba fuera de los marcos identitarios establecidos, incluyendo la tercera vía. En particular, quienes optaban por la nacionalización eran frecuentemente estigmatizados como traidores por supuestamente haber abandonado su conciencia étnica. Este rechazo abrió un nuevo debate sobre el verdadero significado de mantener dicha conciencia, en un contexto en el que, paradójicamente, el 90% de los *zainichi* vivía ocultando su origen mediante el uso de nombres japoneses. Esta contradicción evidenciaba la confusión entre etnicidad y nacionalidad, generando un discurso interno fuertemente nacionalista que algunos autores denominan *zainichi-ron* (Graburn, Ertl y Tierney, 2008, p. 144 – 145; González Lario, 2011, p. 53). Así, mientras la tercera vía ofrecía una alternativa teórica sólida, la vivencia cotidiana de muchos *zainichi* reflejaba tensiones no resueltas en torno a la identidad, la pertenencia y la aceptación, tanto dentro como fuera de su propia comunidad.

ii. La cuarta elección

En las últimas décadas, la estructura social japonesa ha experimentado transformaciones significativas debido al constante incremento de la población extranjera. Durante la década de 1980, la llamada “burbuja económica” provocó una escasez de mano de obra que incentivó la llegada de inmigrantes dispuestos a ocupar los trabajos más duros y peor remunerados, que los trabajadores japoneses ya no estaban dispuestos a realizar. “La sociedad se sabía acomodada y rechazaba los trabajos de las tres *k* (*kitanai* ‘sucios’, *kiken* ‘peligrosos’, y *kitsui* ‘duros’) por lo que a regañadientes tuvo que recurrir a trabajadores extranjeros” (Guarné, 2017, p. 27). Se estima que la población extranjera, que en 1980 era de aproximadamente 766.000 personas, superó el millón en 1992, alcanzando los 1.281.644 individuos. Esta tendencia continuó en ascenso, llegando a superar a los dos millones en 2005 (Chapman, 2008, p. 116). El marcado aumento registrado durante la década de 1990 se debió principalmente a la baja tasa de natalidad y el envejecimiento de la población (Guarné, 2017, p. 27), que redujo

considerablemente la fuerza laboral nacional, haciendo que la mano de obra extranjera se volviera esencial para sostener la estabilidad económica.

Este cambio en la estructura social no es exclusivo de Japón, sino que forma parte de un proceso más amplio vinculado a la globalización. No obstante, el contexto japonés presentaba particularidades que hacían percibir la incorporación de población cultural y étnicamente distinta como una amenaza. Japón se encontraba inmerso en una doble crisis, una de exclusión, derivada de su tendencia histórica a rechazar la entrada de extranjeros por su visión monoétnica de la nación, y otra de inclusión, motivada por la urgente necesidad de incorporar mano de obra para paliar el alarmante descenso de la población activa (González Lario, 2011, p. 54).

Las tensiones del multiculturalismo impulsaron un debate en torno al papel que debía asumir el gobierno japonés (Ceballos, 2014, p. 10). Sakanaka planteó dos posibles caminos que podía tomar la administración. Por un lado, se proponía mantener la potencia económica del país contrarrestando la disminución de la fuerza laboral nacional mediante la entrada controlada y proporcional de la inmigración. Esta medida permitiría conservar el *status quo* económico, pero implicaba asumir que Japón se convertiría en una sociedad multiétnica. La segunda opción consistía en continuar restringiendo la inmigración y aceptar como consecuencia la pérdida de peso económico debido a la escasez de trabajadores. Las autoridades japonesas optaron por priorizar el mantenimiento del poder económico lo que supuso aceptar un cambio estructural que rompía con el modelo tradicional. Esto implicó una transición conceptual de la imagen de Japón como una nación homogénea (*tanminzoku*) a una nueva realidad social marcada por el multiculturalismo (*taminzoku*) generando tensiones entre el discurso oficial del pasado y la necesidad actual de apertura e inclusión (González Lario, 2011, p. 54).

Esta nueva línea de pensamiento propició que diversos agentes sociales, como educadores, miembros de gobiernos locales y activistas, comenzaran a abandonar las ideas monoétnicas tradicionales y a plantear la necesidad de reconstruir la sociedad japonesa sobre la base de la convivencia entre distintas culturas y etnias (Guarné, 2017, p. 29). En este marco, en varias localidades se empezaron a implementar programas de educación multicultural dirigidos tanto a la población extranjera ya asentada, como era el

caso de la comunidad *zainichi*, como a los nuevos colectivos de inmigrantes (González Lario, 2011, p. 54).

Esta corriente subraya la importancia de preservar y valorar la cultura y la identidad étnica propias. Muchas personas dentro del colectivo *zainichi* recibieron con optimismo estas iniciativas, que fomentaban la expresión abierta de su etnicidad y ofrecían un espacio más legítimo para sus raíces. A través de la educación, se buscaba revertir la tendencia, hasta entonces extendida entre los *zainichi*, de ocultar su origen y “pasar por japoneses” en su vida cotidiana (Ceballos, 2014, p. 10). En este contexto, surgieron ceremonias simbólicas como la declaración del nombre real (*honmyō sengen*), en las que se invitaba a los *zainichi* a usar públicamente su nombre coreano y a reivindicar con orgullo su herencia cultural.

Durante los últimos años, la población *zainichi* se había visto notablemente reducida, en gran parte debido al creciente número de personas que optaban por la nacionalización japonesa. Este fenómeno fue una consecuencia directa de las reformas introducidas en la Ley de Nacionalidad, que simplificaron considerablemente los trámites legales para obtener la ciudadanía (Ceballos, 2014, p. 10). Se estima que, mientras en la década de 1970 los *zainichi* representaban aproximadamente el 80% de la población extranjera en Japón, a mediados de los años 90 esta cifra se había reducido al 40% (Tai, 2004, p. 366).

Otro factor que influyó en esta disminución fue el aumento de los matrimonios mixtos entre japoneses y *zainichi*, los cuales no solo favorecieron las naturalizaciones, sino que también tendían a diluir la conciencia étnica en las generaciones nacidas de estas uniones, criadas muchas veces como plenamente japonesas. En el caso de la “tercera vía”, Kim Tong-myuyng no contemplaba a los nacionalizados ni a los descendientes de matrimonios mixtos, lo que generaba exclusión dentro de la propia comunidad (Ceballos, 2014, p. 10).

Sin embargo, durante las décadas de 1980 y 1990, comenzó a consolidarse en el seno de la comunidad *zainichi* una visión más inclusiva, que promovía el reconocimiento de los nacionalizados como parte legítima del grupo, marcando una separación conceptual entre etnicidad y nacionalidad. En este contexto, surgió una nueva alternativa identitaria

bajo la denominación de “japonés con raíces coreanas” (*chōsenkei nihonjin*), que permitía resignificar la naturalización no como una traición, sino como una forma válida de pertenencia dual. Este nuevo enfoque enfatizaba la complejidad identitaria de los *zainichi*, situados entre lo japonés y lo coreano, y proponía una redefinición de lo que significa ser japonés, basándose no en el linaje, sino en la experiencia de vida, la participación social y el sentido de pertenencia (Chapman, 2008, p. 132).

Refiriéndose a esta nueva situación de la comunidad *zainichi*, en 1998, Sakanaka desarrolló lo que se conocería como la “Tesis de la extinción” (*shōmetsuron*), según la cual la comunidad coreana residente en Japón estaba destinada a desaparecer (Tai, 2004, p. 368). Sakanaka sostenía que los temores de la minoría respecto a que la naturalización implicara una asimilación total carecían de fundamento, ya que los *zainichi* nacidos en Japón se encontraban, a su juicio, completamente integrados en la sociedad japonesa. Por tanto, proponía que las organizaciones vinculadas a la comunidad dejaran de oponerse a la naturalización y concentraran sus esfuerzos en preservar la cultura y la etnicidad entre las generaciones más jóvenes.

Según su argumento, la crisis de identidad se producía cuando la nacionalidad y la etnicidad del individuo no estaban alineadas. Dado que las nuevas generaciones de *zainichi* nacidas en Japón, según Sakanaka, ya compartían la etnicidad japonesa, lo más coherente sería adoptar la nacionalidad para evitar esa disonancia identitaria. En este sentido, proponía que la comunidad optara por identificarse como “japoneses de raíces coreanas” (*chōsenkei nihonjin*), como forma de residir plenamente en Japón sin renunciar a sus raíces y, al mismo tiempo, contribuir a la sociedad japonesa con un bagaje cultural dual.

A pesar de su aparente defensa del multiculturalismo y de ciertas prácticas de preservación cultural, como el uso de nombres coreanos, la tesis de Sakanaka fue objeto de fuertes críticas. Su discurso seguía perpetuando conceptos problemáticos como el *konketsuji* (“niños de sangre mixta”), que colocaban a los *zainichi* en una posición de ciudadanía de segunda clase. Aunque su propuesta se presentaba como una visión liberal frente a la persistente monoetnicidad defendida por el gobierno japonés, en realidad su planteamiento mantenía la subordinación de las minorías étnicas a la mayoría japonesa. Su aceptación del multiculturalismo no respondía a

un reconocimiento pleno de la diversidad, sino a una estrategia para evitar que la comunidad *zainichi* llegase a consolidarse como un grupo étnico independiente capaz de desafiar la hegemonía cultural y social de la etnia japonesa. (Tai, 2004, p. 369)

Dentro de la comunidad *zainichi*, las opiniones sobre esta nueva alternativa identitaria han sido diversas y, en muchos casos, contradictorias. Ha Byung-uk aboga por la necesidad de una “cuarta elección” (*daiyon no sentaku*), al considerar que el futuro del colectivo como minoría étnica depende de su capacidad para adquirir la nacionalidad japonesa sin renunciar a su verdadero nombre (Chapman, 2008, p. 133). Esta opción, según Ha, permitiría evitar la asimilación total, preservando al mismo tiempo la identidad cultural.

En una línea parcialmente coincidente con la tesis de Sakanaka, Chông Dae-kyun sostiene que la segunda generación debería optar por la nacionalización para evitar que las generaciones futuras se enfrenten a una existencia marcada por la desconexión entre identidad y pertenencia nacional (Chapman, 2008, p. 134). Asimismo, Chông al igual que otros *zainichi* activos en décadas anteriores, considera que la afiliación política con cualquiera de las dos Coreas carece de sentido para quienes han nacido y crecido en Japón.

Por otro lado, intelectuales como Hiroshi Tanaka o Jung Yeog-hae sostienen una postura crítica respecto a la nacionalización argumentando que esta no implica necesariamente el reconocimiento pleno de la identidad ni garantiza la eliminación de la discriminación. En este sentido, Akihito Asakawa plantea que la nacionalización puede ser una opción válida si se realiza manteniendo el nombre coreano y una conciencia étnica activa. Sin embargo, enfatiza que la verdadera responsabilidad recae en el gobierno japonés, que debe asumir el compromiso de aceptar a los *zainichi* naturalizados como miembros plenos de la sociedad, sin imponerles la renuncia a su identidad cultural (Chapman, 2008, p. 135).

En conclusión, este nuevo planteamiento identitario, en el que la nacionalidad deja de condicionar la conciencia étnica de los individuos, representa una alternativa teóricamente viable y potencialmente beneficiosa para la comunidad *zainichi*. Permitir

que los individuos puedan adquirir la ciudadanía japonesa sin renunciar a su identidad cultural contribuye a la construcción de un modelo más inclusivo de pertenencia. Sin embargo, resulta imprescindible contextualizar esta propuesta dentro del marco sociopolítico en el que surge.

Si bien los discursos japoneses recientes sobre la transformación del país en una sociedad multicultural y multiétnica pueden ser interpretados como un avance positivo, tanto para las minorías asentadas desde hace generaciones como para los nuevos colectivos migrantes, su implementación debe ser profundamente revisada. Este nuevo enfoque no puede basarse en una mera adaptación de antiguas estructuras ideológicas, sino que debe romper de forma definitiva con las teorías monoétnicas que han caracterizado históricamente el imaginario nacional. Tal y como ocurrió durante el periodo imperialista, dichas teorías tendían a ocultar una voluntad de homogeneidad, presentando la aceptación de la diferencia como una forma de control orientada a preservar una supuesta pureza étnica (González Lario, 2011, p. 57). Por ello, el verdadero desafío del multiculturalismo en Japón pasa por construir una sociedad donde la diversidad no sea tolerada como excepción, sino reconocida como parte constitutiva de la nación.

7. CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

A lo largo de este trabajo se ha analizado como el *nihonjinron*, en tanto discurso ideológico y cultural, ha contribuido a la construcción de una identidad nacional japonesa basada en la homogeneidad étnica, lingüística y cultural. Esta narrativa, fuertemente interiorizada y reproducida por instituciones como la educación y los medios de comunicación, ha consolidado un imaginario colectivo que tiende a excluir o invisibilizar a aquellos sujetos que no se ajustan al modelo normativo de “japonesidad”.

Una de las principales conclusiones del estudio es que la identidad nacional japonesa, lejos de ser una realidad objetiva y neutral, se configura como una construcción histórica y política al servicio de un proyecto estatal que necesita cohesionarse en torno a una supuesta unidad cultural. En este marco, el *nihonjinron* funciona como una herramienta discursiva de delimitación simbólica de la comunidad nacional, marcando fronteras entre el “nosotros” japonés y los “otros” internos.

El análisis del caso de la comunidad *zainichi* coreana permite observar con claridad las tensiones entre ciudadanía legal y pertenencia simbólica. A pesar de su arraigo histórico y social en Japón, esta comunidad ha sido tratada como una otredad permanente, sometida a procesos de asimilación, invisibilización y estigmatización. El estudio muestra cómo el Estado japonés ha gestionado la diferencia no tanto desde una lógica de reconocimiento, sino desde una voluntad de integración forzada o supresión silenciosa, lo que ha generado identidades fragmentadas y ambivalentes.

Desde el punto de vista teórico, este trabajo se ha apoyado en autores como Benedict Anderson, Anthony Smith, Harumi Befu y Blai Guarné, entre otros, que han permitido enmarcar el análisis de la identidad nacional como una construcción simbólica e ideológica. La perspectiva discursiva ha sido útil para comprender cómo ciertas narrativas se convierten en prácticas sociales que impactan directamente en la vida de las personas y en la forma en que son reconocidas, o no, dentro del cuerpo político de la nación.

En cuanto a las limitaciones del trabajo, debe señalarse que el análisis se ha centrado en fuentes secundarias y discursos generales, sin acceso a testimonios directos ni estudios de campo, lo que limita la dimensión empírica de la investigación. Asimismo, el marco temporal se ha circunscrito principalmente al periodo que va desde la posguerra a la actualidad, dejando pendiente una exploración más profunda del papel del colonialismo japonés en la configuración temprana del discurso nacionalista.

De cara a futuras investigaciones, se abre la posibilidad de profundizar en las experiencias individuales de los *zainichi* mediante metodologías cualitativas como entrevistas o estudios etnográficos. También sería relevante comparar el caso japonés con otras sociedades que han construido su identidad nacional sobre la base de la homogeneidad, para analizar similitudes y diferencias en sus modelos de inclusión o exclusión. Finalmente, sería interesante explorar cómo las generaciones jóvenes de *zainichi* están resignificando su identidad en un contexto globalizado, y hasta qué punto desafían o reproducen las narrativas dominantes.

En suma, este trabajo pretende no solo contribuir al conocimiento de un caso concreto de exclusión identitaria, sino también ofrecer herramientas críticas para repensar la idea de nación en clave plural, inclusiva y democrática.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Barrera Luna, R. (2013). El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales. *Revista de Claseshistoria*, (343), pp. 1 – 24.
- Befu, H. (2017). El *nihonjinron* como identidad nacional japonesa: un análisis antropológico. En B. Guarné (Ed.), *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación* (pp. 39 – 52). Edicions Bellaterra.
- Benedict, R. (1974). *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa* (J. Alfaya, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1946).
- Bennet, A. e Ishimatsu-Prime, M. (2008). The enigma of minority rights in Japanese society: a critique of status change in the ‘Zainichi Korean’ diaspora. *Teikyo University Faculty of Letters Bulletin. Japanese Cultural Studies*, (39), pp. 1 – 25.
- Cardoso de Oliveira, R. (1992). *Identidad, etnia y estructura social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ceballos, K. (2014). *Zainichi Korean: the Issue of Identity*. Hankuk University of Foreign Studies.
- Cerutti, A. y González, C. (2008). Identidad e identidad nacional. *Revista de la Facultad*, (14), pp. 77 – 84.
- Chapman, D. (2008). *Zainichi Korean Identity and Ethnicity*. Routledge.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography*. Harvard University Press.

- Eller, J. D. (1997). Ethnicity, Culture, and “The Past”. *Michigan Quarterly Review*, 36(4).
- Funabiki, T. (2017). El desasosiego identitario japonés: razones históricas del *nihonjinron*. En B. Guarné (Ed.), *Antropología de Japón. Identidad, discurso y representación* (pp. 53 – 70). Edicions Bellaterra.
- González Lario, A. (2011). *Las nuevas generaciones zainichi: aproximación a las identidades de los coreanos en Japón* (trabajo final de grado). Universidad Autónoma de Barcelona.
- (2017). *Zainichi Beyond the Third Way: Towards a Transnational Identity* (tesis doctoral). The University of Leeds.
- Graburn, N. H. H., Ertl, J. y Tierney, R. K. (2008). *Multiculturalism in the New Japan: Crossing the Boundaries Within*. Berghahn Books.
- Guarné, B. (2017). *Antropología de Japón. Identidad, Discurso y Representación*. Edicions Bellaterra.
- Hall, S. (1992). The West and the Rest: Discourse and Power. En S. Hall y B. Gieben (Eds.), *Formations of Modernity* (pp. 275 – 332). The Open University.
- Hayashida, K. (1967). Development of Election Law in Japan. *Journal of Law and Politics*, 34(1), pp. 51 – 104.
- Lie, J. (2008). *Zainichi (Koreans in Japan): Diasporic Nationalism and Postcolonial Identity*. University of California Press.
- Llobera, J. R. (2009). *Antropologia social i cultural* (Antropología social y cultural). Universitat Oberta de Catalunya.
- Moreno Ramos, M. T. y Vicente Canela, A. L. (2009). Identidad nacional: Planteamiento y evolución de un modelo estructural. *Revista Obets*, (3), pp. 19 – 30.

Morin, E. (1980). *El método*. Seuil.

Morita, Y. (1996). *Sūjiga kataru zainichi kankoku chōsenjin no rekishi* (History of Koreans in Japan seen from statistics). Akashi Shoten.

Morris-Suzuki, T. (1998). *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*. M. E. Sharpe.

(2007). The Forgotten Victims of the North Korean Crisis. *The Asian-Pacific Journal*, 5, pp. 1 – 5.

(2009). Freedom and Homecoming: Narratives of Migration in the Repatriation of *zainichi* Koreans to North Korea. En S. Ryang y J. Lie (Eds.), *Diaspora without a Homeland: being Korean in Japan* (pp. 39 – 61). University of California Press.

Murphy-Shigematsu, S. (1993). Multiethnic Japan and the Monoethnic Myth. *MELUS Multi-Ethnic Literature of the U S*, 18(4), pp. 63-80.

Pascual i Saüc, J. (2009). *Diferències humanes i diversitat* (Diferencias humanas y diversidad). Universitat Oberta de Catalunya.

Piqueras, B. (1997). *Sobre la identidad*. Alex.

Pyle, K. B. (1989). Meiji Conservatism. En M. B. Jansen (Ed.), *The Cambridge History of Japan, Volume 5, The Nineteenth Century*. Cambridge University Press.

Ryang, S. (2009). Introduction. Between the Nations: Diaspora and Koreans in Japan. En S. Ryang y J. Lie (Eds.), *Diaspora without a Homeland: being Korean in Japan* (pp. 1 – 20). University of California Press.

Ryang, S. y Lie, J. (2009). *Diaspora without a Homeland: being Korean in Japan*. University of California Press.

- Said, E. W. (2002). *Orientalismo* (M. L. Fuentes, Trad.). Debate. (Obra original publicada en 1978).
- Shipper, A. W. (2010). Nationalisms of and Against *Zainichi* Koreans in Japan. *Asian Politics & Policy*, 2(1), pp. 55 – 75.
- Sims, C. (11 de abril de 2000). *Tokyo Chief Starts New Furor, on Immigrants*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2000/04/11/world/tokyo-chief-starts-new-furor-on-immigrants.html>.
- Smith, A. (1997). *La identidad nacional*. Trama.
- Sugimoto, Y. (2009). *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge University Press.
- Tablero Vallas, F. J. (2013). Minorías e identidad de Japón. *Kokoro: Revista para la difusión de la cultura japonesa*, (1), pp. 1 – 16.
- Tai, K. (2004). “Korean Japanese”: A New Identity Option for Resident Koreans in Japan. *Critical Asia Studies*, 36(3), pp. 355 – 382.
- Tamura, T. (2003). The Status and Role of Ethnic Koreans in the Japanese Economy. En C. F. Bergsten e I. Choi (Eds.), *The Korean Diaspora in the World Economy* (pp. 77 – 99). Institute for International Economics.
- Vogel, E. F. (1979). *Japan as Number One: Lessons for America* (H. Wakako y K. Akiko, Trads.). Harvard University Press. (Obra original publicada en 1979).
- Wan, E. y Vanderwerf, M. (2009). A review of the literature on “ethnicity” and “national identity” and related missiological studies. *Global Missiology English*, 3(6), pp. 1 – 58.
- Weiner, M. y Chapman, D. (2009). *Zainichi* Koreans in history and memory. En M. Weiner (Ed.), *Japan’s Minorities: The illusion of homogeneity* (pp. 162 – 187). Routledge.

Whorf, B. (1956). *Language, Thought, and Reality*. John B.

Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

Declaración de Uso de Herramientas de IA Generativa en Trabajos Fin de Grado

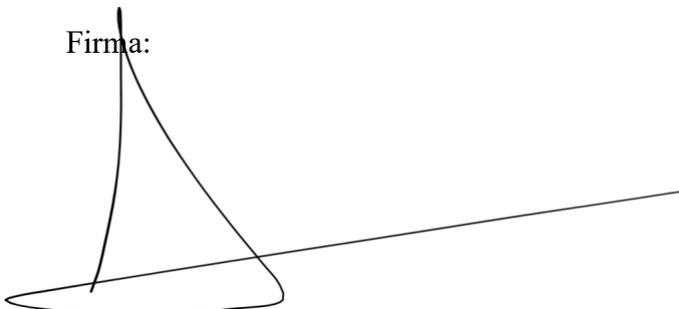
Por la presente, yo María José Lozano Fernández, estudiante de Derecho y Relaciones Internacionales (E5) de la Universidad Pontificia Comillas al presentar mi Trabajo Fin de Grado titulado "LA PARADOJA DE LA HOMOGENEIDAD JAPONESA: ANÁLISIS DEL DISCURSO DEL *NIHONJINRON* Y LA COMUNIDAD *ZAINICHI*", declaro que he utilizado la herramienta de IA Generativa ChatGPT u otras similares de IAG de código sólo en el contexto de las actividades descritas a continuación:

1. **Sintetizador y divulgador de libros complicados:** Para resumir y comprender literatura compleja.
2. **Traductor:** Para traducir textos de un lenguaje a otro.

Afirmo que toda la información y contenido presentados en este trabajo son producto de mi investigación y esfuerzo individual, excepto donde se ha indicado lo contrario y se han dado los créditos correspondientes (he incluido las referencias adecuadas en el TFG y he explicitado para qué se ha usado ChatGPT u otras herramientas similares). Soy consciente de las implicaciones académicas y éticas de presentar un trabajo no original y acepto las consecuencias de cualquier violación a esta declaración.

Fecha: 3 de mayo de 2025.

Firma:

A handwritten signature in black ink, consisting of a vertical line on the left, a curved line on the right, and a horizontal line at the bottom that loops back to the left.