



**Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas**

Seminario de Grado: El poder y lo sagrado: Formas y símbolos.

***EL ESTIGMA Y LO SAGRADO:
Burakumin en el Japón contemporáneo***

Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciada en Historia.

NATHALY KARINA CALDERÓN MILLÁN

Profesor Guía: SERGIO MELITÓN CARRASCO ÁLVAREZ

Santiago, Chile

2012

Agradecimientos:

Un especial agradecimiento mi familia, y al profesor Sergio Carrasco por abrir este Seminario de Grado.

RESUMEN

Durante el período Meiji se determinó la apertura oficial del sistema de castas. Lo que significó que los parias del período Tokugawa –denominados eta y hinin-, pasaron a ser “nuevos ciudadanos”. Sin embargo, a pesar de la “liberación”, continuaron siendo vistos como un grupo aparte, siendo aislados y rechazados, existiendo entonces cierta continuidad con el grupo anterior, pero pasando a ser denominados “*burakumin*”. Tradicionalmente *eta* y *hinin* desarrollaron actividades relacionadas con la muerte, tales como funerarios, carniceros, mataderos y curtidores de cuero. Incluso antes del período Tokugawa, se fue formando un estigma alrededor de este grupo, el que se extendió al Japón contemporáneo impidiendo la integración del grupo a la sociedad.

En la realidad socio-cultural de Japón, se observa una estrecha relación con las religiones. Las más importantes son el budismo, confucianismo y shintoísmo, las que han otorgado creencias, comportamientos, actitudes y valores a la sociedad. No se puede entender la cultura de Japón sin estudiar sus religiones, pues el nexo es inseparable. De esa manera, observamos la existencia de valores sagrados que han fundado el funcionamiento de la sociedad, y que tienen su raíz en los planteamientos de estas religiones. Al tener esto en cuenta, podemos descubrir cómo los valores sagrados en el Japón contemporáneo han influido en la permanencia del estigma *burakumin*.

El valor de la pureza, se relaciona con mantenerse alejado del *kegare* (contaminación), traídos por los efluvios de la muerte y del cuerpo; pero también tiene conexión con actitudes y comportamientos considerados puros: honestidad, armonía y lealtad, por ejemplo. La familia por otra parte, es otro de estos valores, siendo la base de la sociedad afirmada en un engranaje de deberes recíprocos. Y por último: el orden, que se liga también a la pureza en tanto representa la configuración deseada dentro de la sociedad. De manera que se busca mantener el orden, sobre todo en pos del grupo. La relación que establecemos entre la permanencia del estigma y estos valores, la entenderemos al ver que el estigma que se formó en torno a los *eta* y *hinin*, y que pasó a los *burakumin*, se relaciona con el *kegare*. Por lo tanto, al ser vistos como contaminados, se convierten en atentados a la pureza. Así, el estigma de los *burakumin*, que engloba todo aquello que la sociedad desprecia, representa un peligro para sus valores sagrados. Es entonces, al querer resguardar estos valores, cuando la discriminación aparece.

TABLA DE CONTENIDO

	Página
INTRODUCCIÓN	1
• Marco teórico	3
• Enfoques	9
• Fuentes y bibliografía	13
I. RELIGIONES EN JAPÓN	15
• Shinto	15
• Budismo	21
• Confucianismo	23
II. FORMACIÓN DEL ESTIGMA BURAKUMIN	28
III. EL ESTIGMA Y LO SAGRADO	40
• Pureza	40
• Familia	50
• Orden	62
CONCLUSIONES	69
BIBLIOGRAFÍA	71

INTRODUCCIÓN

La así llamada era global en la que nos encontramos, supone una interrelación de las sociedades en múltiples dimensiones. A niveles oficiales, esta relación que abarca lo económico, lo político y también cultural, tendría como objetivo mantener el contacto pacífico entre los estados organizados, además de rodearse de un aura filantrópica de ayuda a las sociedades más “pobres”, y de “liberación” de pueblos oprimidos. El desarrollo tecnológico, medios de comunicación e Internet, cumplen también un papel fundamental en la difusión del conocimiento, y sobre todo de valores que se aceptarían como correctos, y que nos genera una sensación de homogeneidad cultural mundial.

Sin embargo, la situación antes descrita tiene todos los tintes de imperialismo cultural, el que Mattelard define como un problema en el sistema de fuerzas de poder, donde el resultado es la hegemonía de una visión de mundo, donde “se generalizan las representaciones del orden del mundo, los sistemas de referencia, las matrices organizacionales, que se presentan como las únicas racionales y razonables”¹, y que provoca, en palabras de Bourdieu y Wacquant², una violencia simbólica. Es decir, al aceptar ciertos valores o ideas como “correctos” tendemos a juzgar a las sociedades según esos patrones, y las etiquetamos como “buenas” o “malas”, olvidándonos de la diversidad y del respeto que cada sociedad merece. Cada sociedad ha tenido procesos distintos, y por lo tanto posee características diferentes que deben ser comprendidas y atendidas. Resulta absurdo criticar y juzgar a una sociedad a partir de estos valores-paradigma, que no toman en cuenta trasfondos más profundos.

El tema de este trabajo nos parece importante y trascendente, pues es un problema aún no resuelto en Japón, y que incluso para algunos tiene cariz de tabú. En algunas investigaciones revisadas, se tiende a juzgar e incluso menospreciar a esta cultura, pues el tema hace controversia entre los paradigmas mundiales y los procesos que ha vivido Japón. No es la intención en este trabajo justificar ni tampoco juzgar, sino comprender un proceso mucho más complejo.

¹ MATTELART, Armand. *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona, Ed. Paidós, 2005. p 80

² BORDIEU, P. y L. WACQUANT. *La nouvelle vulgate planétaire*. “Le Monde diplomatique”, Marzo de 2000. EN: Ídem.

Estudiar Japón desde Chile puede parecer extraño, si pensamos en la lejanía geográfica y sobre todo en la diferencia lingüística, pero a la vez, puede significar un esfuerzo por eliminar prejuicios que se han instalado en el imaginario y un pequeño aporte al superficial conocimiento que en Chile tenemos de Japón. Por otra parte, con todas sus ventajas y desventajas, el fenómeno de la interrelación global existe, por lo que de alguna u otra manera, siempre estamos influidos por lo que ocurra en las otras sociedades.

Una de las ventajas de la globalización supone la democratización de la información, que se puede traducir en el fin de un silencio opresor. A nivel mundial, la globalización debe aportar al intercambio del conocimiento, y al diálogo de culturas que nos lleve al fin del imperialismo cultural. De esta manera, haciéndolo extensivo a este trabajo, el fenómeno descrito debe aportar a una mayor comprensión de Japón y su cultura, pero poniendo el énfasis en no generar opresión emitiendo juicios de valor producto de las diferencias culturales.

De la misma manera, es necesario poner fin al silencio dentro del Japón mismo, donde se intenta mantener una imagen de falsa homogeneidad, escondiendo a las minorías. Así, la difusión de un conocimiento responsable, puede contribuir a la solución del problema *burakumin*, una de las minorías existentes en este país, y que se tratará en este trabajo.

El problema de este trabajo surgió al observar contradicciones entre el nivel legislativo y el práctico. Por una parte, las castas fueron abolidas en 1868 con el inicio de la era Meiji, sin embargo, un grupo minoritario continuó manteniendo -en la práctica- características de casta, aislados socialmente, sin poseer diferencias étnicas, religiosas o lingüísticas del resto de los japoneses. Este grupo ha sido denominado durante el siglo XX como “*burakumin*”. Este grupo tradicionalmente se habría encargado del trabajo con la muerte, pues eran funerarios, mataderos y curtidores, entre otros, lo que les habría dado la condición de “impuros” o “intocables”. Las preguntas que nos surgen ante este problema son: ¿podríamos asociar esta situación a un trasfondo religioso? ¿En qué medida los valores sagrados del Japón contemporáneo han influido en la estigmatización de este grupo?

Para responder estas preguntas y tratar el propuesto caso de los *burakumin*, nos situaremos desde el estudio de lo sagrado, el que enmarcaremos en la Historia de larga duración. La

Historia de larga duración nos habla de una estructura profunda dentro de una sociedad, cuyos procesos se dan en siglos y donde los cambios son muy lentos. Como se mencionó anteriormente, el inicio de la era Meiji significó grandes cambios a nivel económico y legislativo en Japón, iniciándose el proceso de modernización y con fuerte flujo de ideas extranjeras, pero que en la práctica no cambió el rechazo hacia esta minoría. De esta forma, la hipótesis que buscaremos demostrar es que el estigma *burakumin* es la manifestación de una estructura profunda, cuyos valores sagrados han influido en el rechazo de esta minoría.

El énfasis será puesto en el Japón contemporáneo, desde 1950-1990. Centraremos el estudio desde la década de los 50', pues se observa el inicio de un escenario diferente en Japón, marcado por la intromisión estadounidense, y la tensión entre sus ideas y la cultura japonesa. Por otra parte, en esta misma década el trabajo de difusión, investigación y lucha de la Liga de Liberación Buraku se hace más fuerte con respecto al periodo anterior³. En el otro extremo propuesto, 1990, también existen cambios al nivel político, quebrándose el sistema implantado en 1955. Ante eso, varió también la manera en que la Liga de Liberación Buraku se relacionaba con el gobierno y la política, donde al parecer existirían cambios en su estrategia⁴. La elección de este periodo, está dado más que nada, por las características del trabajo que la Liga de Liberación Buraku tiene entre estas fechas, el énfasis puesto en la denuncia de casos, y la difusión de relatos de vida, nos permite observar las características de la discriminación para este periodo. Además, éste constituiría el primer período más importante donde se observa con mayor claridad la tensión en la cultura, en relación a nuestro problema.

Marco teórico

Debemos definir los conceptos sobre los que girará la investigación. Los autores y definiciones que a continuación tocaremos han sido seleccionados según los objetivos propuestos.

Para definir el concepto de “estigma”, debemos entender primero, que el medio social tiende a instaurar categorías de personas, así cuando nos encontramos con un extraño, tendemos a

³ PHARR, Susan. *Losin Face*. California, University California Press, 1990. p. 85

⁴ NEARY, Ian. *Burakumin in contemporary Japan*. En: WEINER, Michael. *Japan minorities: the illusion of homogeneity*. 2º edición. Routledge, 2009. p. 60

observar sus atributos para conocer su categoría, y así descubrir su identidad social⁵. Quien está frente a nosotros, puede poseer un atributo que lo hace ver diferente, y menos apetecible, así, “dejamos de verlo como una persona total y corriente para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado. Un atributo de esa naturaleza es un estigma, en especial cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio”⁶. Los atributos que hacen a alguien poseedor de un estigma o no, vienen dados por un sistema de valores comunes dentro de una sociedad, es así, que quienes no cumplan con “llenar cualquiera de estos requisitos se considerarán probablemente [...] indigno, incompleto e inferior”⁷. Debemos agregar además, que el área en que el estigma se desenvuelve, es fundamentalmente en la vida pública, cuando existe el contacto con un “otro” que posee la calidad de normal. De esta manera, “el normal y el estigmatizado no son personas, sino, más bien perspectivas. Estas se generan en situaciones sociales durante contactos mixtos”⁸. La formación de un estigma, también implica una forma de poder, pues genera jerarquía en las relaciones, apareciendo una parte que es superior (normal) y una inferior desacreditada (estigmatizado).

A su vez, entenderemos que los valores son “polos de referencia que aparecen en el horizonte social en relación con los cuales se va tejiendo y destejiendo la vida sociocultural”⁹. De esta manera, comprender los valores es un trabajo esencial para entender cualquier realidad histórica. Así, el entendimiento de los valores del Japón contemporáneo es fundamental para enfrentarnos a la base de la estigmatización *burakumin*.

Dentro de las sociedades, se pueden formar grupos de estigmatizados, generalmente asociados a minorías de raza, etnia o religión. En nuestro caso de estudio, no corresponde a ninguna de ellas, pues los *burakumin* no poseen diferencias observables a simple vista por los japoneses “normales”, sino que el estigma se ha ido construyendo a partir de los procesos históricos de Japón.

⁵ GOFFMAN, E. *Estigma*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1963. p. 12.

⁶ *Ibíd.* p. 12.

⁷ *Ibíd.* p. 150.

⁸ *Ibíd.* p. 160.

⁹ IZQUIERDO, Juan de Dios. Max Weber. Precedentes y claves metodológicas. Universidad de Castilla-La Mancha, PEREA Ediciones, 1991. p. 52

Estudiar a los *burakumin*, es también estudiar a una minoría japonesa. Sin embargo, definir el concepto minoría para este grupo, nos trae dificultades. Una minoría es un grupo diferenciado dentro de una sociedad, que posee un número menor de integrantes que la sociedad “mayor”. Por otra parte, “tales grupos minoritarios se identifican por cierta manera de pensar, por ciertos usos, costumbres, por la práctica de determinada religión, por el habla de alguna lengua o dialecto, por ciertas inclinaciones sexuales, por proyectos de vida social, familiar, profesional, laboral, etc., que son distintos –diferenciados– del grupo mayoritario”¹⁰. Es decir, para ser parte de una minoría es necesario poseer una identidad común con ese grupo, y cuyo objetivo de asociación es proteger al grupo y a su identidad, resguardando esas características que los agrupa frente a esa “mayoría”. Sin embargo, en nuestro grupo de estudio no se manifiestan estas características. Por una parte, los *burakumin*, no son distintos lingüística, religiosa o étnicamente del resto de los japoneses. Tampoco poseen una identidad común: muchos de ellos, no conocen su pertenencia a este grupo hasta edad adulta, cuando se enfrentan a una situación que se lo revela. Y por último, si bien es posible observar que muchos de ellos se han agrupado (en la Liga de Liberación Burakumin, por ejemplo), el objetivo fundamental es dejar de ser diferenciados y aislados de la sociedad mayor, siendo la integración lo que realmente desean.

Entonces ¿qué define a un *burakumin* en el siglo XX?: vivir en un *buraku*; haber vivido en un *buraku*; ser descendiente sanguíneo de un *eta* o *burakumin*. De esta manera, observamos que este grupo, no ha sido construido desde dentro- por querer resguardar una identidad propia- sino, que ha sido creado desde fuera, generándose en torno a ellos una representación , y a partir de ésta, se los rechaza, discrimina y aísla. Por lo tanto, debemos definir a los *burakumin* como una minoría estigmatizada.

Según el enfoque que daremos a este trabajo, ahora debemos definir lo “sagrado”. Roger Callois plantea que lo sagrado es una categoría de la sensibilidad, sobre ésta encontramos la actitud religiosa, la que “impone al fiel un particular sentimiento de respeto, que inmuniza su fe

¹⁰ CORONA, Román. *Minorías y grupos diferenciados: Claves para una aproximación conceptual desde la perspectiva internacional*. [En línea]. “Revista Jurídica Universidad Latina de América”. Julio-Septiembre 2006, N° 22, año VI.
<<http://www.unla.edu.mx/iusunla22/reflexion/minorias%20y%20grupos%20diferenciados.htm>> [Consulta: 23 enero 2012]

contra el espíritu del libre examen”¹¹. Es la condición de la sensibilidad la que hace que lo sagrado se experimente como real. A este respecto Eliade plantea “ el homo religiosus cree que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo pero que se manifiesta en él”¹². De esa manera se configura una doble realidad: la realidad terrena, vernácula e imperfecta, la visible y cotidiana. Y la otra es la realidad perfecta, la sacrosanta e inmaculada, que se establece en referente de la otra.

Mircea Eliade define lo sagrado en oposición a lo profano. Lo profano tiene relación con el medio en que los hombres realizan acciones por iniciativa propia, lo sagrado es la manifestación de “algo distinto” del medio que lo rodea. La manifestación de ese “algo” que posee un valor distinto, se le denomina hierofanía¹³. En este mismo sentido, Roger Caillois, explica que “el dominio de lo profano se presenta como el del uso común, el de los gestos que no necesitan precaución alguna y que se mantienen en el margen, a menudo estrecho, que se le deja al hombre para ejercer sin restricción su actividad”¹⁴. Y por otra parte, el mundo sagrado pertenecería al “de lo peligroso o lo prohibido; un individuo no puede aproximársele sin poner en movimiento fuerzas de las cuales no es dueño y ante las que la debilidad se siente desarmada”¹⁵. Así mismo, Mircea Eliade, plantea que la potencia sagrada quiere decir a la vez “realidad, perennidad y eficacia”¹⁶. Lo mismo nos plantea Roger Caillois, lo sagrado es manantial de eficacia: “representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz”¹⁷. Por lo tanto, ambos autores estarían de acuerdo en otorgar a la esfera de lo sagrado, una dimensión especial donde el hombre siente que no tiene libertad de acción. Y que por lo tanto se le puede atribuir, como plantea R.J. Zwi Werblowsky, “un valor infinito o que implica una obligación incondicional”¹⁸.

¹¹ CALLOIS, Roger. *El Hombre y lo sagrado*. 3° ed.. México, Fondo de Cultura Económica, 2006. p. 12

¹² ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. 6° ed. Barcelona, Editorial Labor S.A., 1985. p. 17

¹³ Ibid, p. 18

¹⁴ CALLOIS, Roger. Op. Cit. p.18

¹⁵ ídem.

¹⁶ ELIADE, Mircea. Op. Cit. p. 20

¹⁷ CALLOIS, Roger. Op. Cit. p. 15

¹⁸ WERBLOWSKY, R.J. Swi, *Más allá de la tradición y la modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 7.

Caillois nos dice “no existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable”¹⁹. De esta manera, estaremos de acuerdo en que todo puede ser sagrado: un objeto, una persona, una idea, un valor. Y ser considerado sagrado implicará que es eficaz, respetable y prestigioso a niveles increíbles. Será intocable e inmutable por influencia humana, pues su esfera está fuera de su decisión.

Por otro lado, “independiente de su punto de apoyo, y de su punto de aplicación, en todas sus variedades imaginables, ya se ejerza sobre las cosas o sobre los hombres, el poder aparece como la realización de una voluntad”²⁰. Si pensamos entonces, el poder como la facultad de que se realice una voluntad o una acción, es posible observar que lo sagrado posee poder. Lo sagrado, también está rodeado de una serie de prohibiciones, que tienen como objetivo proteger lo sagrado y mantener el orden del mundo²¹, esto junto a los elementos que ya nombramos anteriormente hacen que el hombre actúe de maneras determinadas por y frente a lo sagrado.

En resumen, entenderemos lo sagrado como una categoría de la sensibilidad que el hombre experimenta y que vive como real. Es también una dimensión especial que se rodea de un halo de peligrosidad y prohibición, donde el ser humano no posee la capacidad de influir o cambiar, siendo por tanto inspirador de infinito respeto y obligación. Y es en esto que radicaría su poder, el hombre tendería a actuar de una u otra manera por y frente a lo sagrado, que además puede encontrarse en todo, por ejemplo, persona, objeto o valor.

Ahora bien, aquello que es sagrado, sus características y como el ser humano actúa y se comporta frente a él, no es igual en todas las culturas ni tiempos. Como plantea Mircea Eliade “lo sagrado se manifiesta siempre dentro de una situación histórica determinada”²², entonces es posible historiar lo sagrado, pues “por el mero hecho de encontrarnos con hierofanías, nos encontramos ante documentos históricos”²³.

¹⁹ *Ibíd.* p. 12

²⁰ *Ibíd.* p. 92

²¹ *Ibíd.* p.17

²² ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974. p. 25

²³ *Ídem.*

Comúnmente se asocia el concepto “sagrado” con el de “religión”, debemos aclarar que el primer término es mucho más amplio que el segundo, y como explica Werblowsky, la religión es la que va dentro de la categoría de lo sagrado. Es decir, puede haber algo sagrado sin estar en los márgenes de la religión, pero no puede existir religión sin lo sagrado. Para H. Hubert lo sagrado constituiría la “idea madre de la religión [...] La religión es la administración de lo sagrado”²⁴, lo que reafirma lo que ya planteamos antes. Para Caillois lo sagrado es lo que vivifica las manifestaciones de la vida religiosa, y además la religión se presentaría como la “suma de las relaciones del hombre con lo sagrado”²⁵.

Definir el concepto de religión no es una tarea fácil sobre todo si es relacionado con el estudio de Asia, donde las definiciones tradicionales, que han sido generalmente formuladas desde fuera de este continente, no logran comprenderla. Por ejemplo, E.O. James, define que la religión “presupone la existencia de seres espirituales externos al hombre y al mundo, que controlan los asuntos mundanos”²⁶. Lo mismo piensa Spencer, para quién la religión consistiría en “la creencia en la omnipresencia de alguna cosa que sobrepasa la inteligencia”²⁷. En ambos casos se asocia a la religión con la creencia de algún ser sobre natural, o espiritual (como algún tipo de divinidad) que posee el poder de influir en los eventos del mundo. Sin embargo, esta definición dejaría fuera al budismo, donde dioses y espíritus poseen un papel secundario. Además, consideramos que definir a la religión desde la creencia en estos seres, no toca elementos que son aún más fundamentales. Tampoco nos satisfacen las definiciones que atañen a dogmas, organizaciones sistemáticas institucionales o un libro sagrado de fundación divina.

Aceptaremos la definición planteada por Durkheim, quién plantea que el rasgo distintivo del pensamiento religioso, es la división en dos esferas: lo sagrado y lo profano. Cuando existe un cierto número de elementos sagrados manteniendo un sistema con cierta unidad y alrededor de los que gravitan creencias y ritos, estamos frente a una religión. Además, esas creencias o ritos son comunes a una colectividad. Finalmente, Durkheim define a la religión como “un sistema

²⁴ HUBERT, H, *Prefacio de la trad. Franc. Del manuel d' historie des religions de Chantefie de la Saussaye*. En: Caillois, Roger. Op. Cit. p. 12

²⁵ CALLOIS, Roger. Op. Cit. .p. 12

²⁶ JAMES,E.O. *Historia de las religiones*. 8º Ed. Madrid, Alianza editorial, 1975. p. 11

²⁷ SPENCER, *Premiers principes*. En: DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Ediciones Akal, 1992. p. 64

solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que se unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que adhieren a ellas”²⁸. Entonces, entenderemos que la religión es una realidad social.

Ahora bien, si observamos a la sociedad japonesa, entre sus religiones más importantes observamos tres: shintoísmo, budismo y confucianismo. Sin embargo, éstas no presentan límites fijos, sino que se han generado ciertas yuxtaposiciones y mezclas en sus conceptos, además de no existir exclusividad: un japonés se puede declarar como seguidor de más de una religión. Es por eso, que para este trabajo, nos centraremos en estas tres corrientes, pues para entender la religiosidad y cultura japonesa, no podemos internarnos sólo en una, pues todas se entrelazan de alguna manera.

Enfoques

El problema *burakumin* ha sido abordado desde distintos enfoques. El marxismo por una parte, establece que el estatus que los parias²⁹ han asumido en distintos periodos, están determinados por los sistemas de explotación que mantienen las clases gobernantes. Según este enfoque, el orden feudal establecido en el período Tokugawa (1600-1868), significó la separación en unidades más pequeñas de las castas explotadas con el fin de impedir la formación de una resistencia unificada. Dentro de este sistema, el estatus de paria habría sido creado por las clases explotadoras para mantener el control social, pues al representar el escalafón más bajo (más exactamente considerados “fuera de las castas” y, por lo tanto, fuera de la sociedad), cumplían el papel de chivos expiatorios, sobre quienes recaía el desprecio y el enojo de las otras castas oprimidas y explotadas³⁰. La función de control social que el marxismo supone que este grupo posee, se daba también a través del miedo: durante esta época, a los parias se les asignaban tareas impopulares, como labores relacionadas con la muerte (trabajadores del cuero) o incluso llevando a cabo las ejecuciones de personas condenadas a muerte. Esto habría

²⁸ Ibid. p. 98

²⁹ Se ha considerado a los parias del periodo Tokugawa como antepasados de los *burakumin* contemporáneos.

³⁰ RUYLE, Eugene. *Conflicting Japanese Interpretations of the outcaste problem*. [En línea]. American Ethnologist, 1979, Vol. 6, Issue 1. p.59-60.
<<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.1979.6.1.02a00040/pdf>> [Consulta en: 11 Octubre 2011]

provocado que el resto de la población albergara sentimientos de temor y rechazo frente a las comunidades de parias. Ese miedo era utilizado por los grupos gobernantes, haciendo que las comunidades de parias se ubicaran en las entradas de la ciudad, de manera que se generara un impedimento psicológico para el resto de la población evitando la libre entrada o salida de la ciudad, así los parias se convertían en una primera línea de defensa frente a rebeliones campesinas. De la misma forma, en los frentes de batalla se utilizaban parias para infundir miedo³¹.

Según Ruyle, en el Japón moderno capitalista, la función de “chivo expiatorio” continúa, pero es menos importante, la función fundamental es otra: según la interpretación marxista, la emancipación legal que se les otorgó a los parias en 1871, significó la creación de trabajadores libres, importantes para el desarrollo del capitalismo. Así, el marxismo ha establecido la relación entre el permanente rechazo de este grupo y la explotación capitalista, entendiendo que este grupo funciona como mano de obra de reserva, forzada a aceptar bajos sueldos y a realizar los trabajos rechazados por el resto de la población³². Son “forzados”, pues el sistema los inserta en un círculo del que es difícil salir. La industria japonesa, cuyo desarrollo más fuerte se da en la segunda mitad del siglo XX, posee una estructura jerarquizada, en la que descendiendo en la escala, las condiciones laborales y los salarios son cada vez peores. A su vez, su posición en la escala depende de los grados de escolaridad que las personas posean. Los niños de los *buraku*, donde muchas familias están sumidas en la pobreza, poseen típicamente los más bajos grados de escolaridad, probablemente por la necesidad de trabajar a una edad más temprana, por lo tanto adquieren trabajos ubicados en la baja jerarquía. De manera que el sistema de estatus permanece, porque el sistema capitalista produce y reproduce las condiciones sobre las que la discriminación se basa³³.

Aceptamos la importancia y la influencia que los modos de producción han tenido en la generación del círculo vicioso que permite permanencia de las condiciones de pobreza y también la discriminación de muchos *burakumin*, sin embargo, nos parece una explicación insuficiente,

³¹ YAZAKI, Takeo. *Social Change and the City in Japan*. En: RUYELE, Eugene. Op. Cit. p. 60

³² KANEKO, M. *Marriage Relations in a Discriminated Buraku*. CADOU, C. “The Buraku problem in Japan as viewed from France”. En: MARTÍ, Joseph. *Los Burakumin en la sociedad japonesa*. [En línea]. «Revista Internacional de Sociología». Enero-abril 1997. Tercera época, N° 16. <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/8237/3/JMarti-1997-Los%20Burakumin....pdf>> [Consultada en: 20 mayo 2011]. p. 14

³³ RUYLE, Eugene. Op. Cit. p. 65

pues consideramos que la complejidad del problema es mayor y no puede ser abordado sólo desde una arista. Por otra parte, creemos que hay elementos de importancia que este enfoque no trata a cabalidad. Primero, se habla de la “creación” de los parias por los grupos gobernantes durante la época Tokugawa, esto nos deja la sensación de que su existencia se formuló de un momento a otro, y no como parte de un proceso. Consideramos, como veremos más adelante, que la formación de este grupo obedeció a un proceso que se inició anterior al período Tokugawa, y que supone diversos flancos, y no solamente del grupo gobernante.

Segundo, si bien se toca el tema del miedo como parte del rechazo hacia este grupo, no se analizan más allá los orígenes de éste, que se relaciona con creencias culturales, y que a fin de cuentas, sin esas creencias, el miedo no hubiese existido.

Y finalmente, para el enfoque marxista la discriminación de clase de la que es víctima nuestro grupo en cuestión, se debe al sistema capitalista que los mantiene en una pobreza perpetua, con el fin de poseer una mano de obra barata. En este sentido, no se precisan los elementos que explican la discriminación exclusivamente *burakumin*, pues existen personas insertas en el círculo de pobreza y que no son discriminadas por ser *burakumin*; como también existen personas que no son pobres y con altos grados de educación que son rechazadas por provenir de un *buraku* o por tener parentesco con alguno de ellos. Por lo tanto, observamos que el marxismo se ha preocupado más de los objetivos y utilización de esa discriminación, y no de explicar el porqué y los orígenes de la discriminación misma.

Ian Neary³⁴, aborda el tema desde otro enfoque: analizando la formación y la discriminación de los *burakumin* a partir de los cambios legislativos en Japón, y la relación de estos con lo social. El autor critica a los autores marxistas de no basarse en los hechos históricos para tratar el problema pues, como ya se mencionó, para esos autores el grupo de los parias fue creado por las clases gobernantes durante el shogunato Tokugawa. A diferencia de ellos, Neary plantea que existen datos de comunidades rechazadas o temidas por los trabajos a los que se dedicaban, mucho antes de ese periodo. Durante Tokugawa se promulgarían decretos y regulaciones que influyeron en el endurecimiento del rechazo y del aislamiento, pero de ninguna manera creó el grupo. Por lo tanto, sólo vinieron a fortalecer un fenómeno anterior.

³⁴ NEARY, Ian. *Burakumin in contemporary Japan*. En: WEINER, Michael. *Op. Cit.* pp. 87-106

Como ya hemos indicado, en 1871 son abolidas las regulaciones que aislaban a este grupo, convirtiéndolos en nuevos ciudadanos, pero en la práctica continúan estando en los márgenes de la sociedad. El autor observa esta situación y afirma que durante el shogunato Tokugawa la discriminación era institucionalizada, pero después de Meiji la discriminación es social (la que se concentraría en el matrimonio, educación y empleos).

En resumen, vemos un grupo frente al que la sociedad sentía recelo y rechazo, los que luego se endurecen por la legislación, y que a pesar de la eliminación décadas después, ese rechazo continúa. Éstas contradicciones entre la legislación y las prácticas, nos dejan entrever que la relación entre el actuar de la sociedad y las leyes es compleja, y que por lo tanto, no es suficiente estudiar la legislación de una cultura, para entenderla a cabalidad. Es por eso, que el problema *burakumin* debe ser atendido desde otros enfoques, pues observar el cuerpo legislativo, si bien nos permite entender -en parte- la formación de este grupo, finalmente no explica el porqué de la discriminación o de la formación del estigma.

Otro de los caminos que se han tomado para el estudio de los *burakumin* es el cultural, y es este el que más nos interesa en este trabajo. Uno de los autores que ha tomado este enfoque es Joseph Martí³⁵, quién no desconoce que la estructura económica y social japonesa –una estructura de relaciones jerarquizadas- haya ayudado a que la discriminación se mantenga, pero busca las explicaciones en lo cultural. Pone énfasis en la existencia de creencias dentro de la sociedad japonesa que contribuyen en la discriminación, y afirma que ésta es producto de un “feeling”: “algo que no se racionaliza, pero que se siente y que por tanto puede inducir a la acción. Se trata de ideas y valores que entran en contradicción con el sistema actual producto de la modernización, pero que no por esta incongruencia han de desaparecer”³⁶. Así, para Martí el rechazo permanente de los *burakumin* viene dado por una estructura profunda de creencias inculcadas que inducen a las acciones discriminatorias. Esta premisa nos resulta fundamental para el desarrollo de este trabajo.

³⁵ MARTÍ, Joseph. *Los Burakumin en la sociedad japonesa*. [En línea]. «Revista Internacional de Sociología». Enero-abril 1997. Tercera época, n° 16. <<http://digital.csic.es/bitstream/10261/8237/3/JMarti-1997-Los%20Burakumin....pdf>> [Consultada en: 20 mayo 2011]. pp. 183-203

³⁶ *Ibíd.* p. 16

Si bien Martí, menciona la influencia de las ideas shintoístas acerca de la pureza e impureza en la discriminación, no ahonda en la conexión entre las creencias y las religiones que se han desarrollado en Japón. Para entender a la cultura japonesa, no podemos dejar de lado a las religiones, el desarrollo particular que éstas han tenido en la formación de las creencias. Por lo tanto, entenderemos que el “feeling” o “sentir” está íntimamente ligado a “lo sagrado”, pues existen valores o ideas sagradas que permanecen, que se consideran inamovibles y que inducen a la acción, pues las personas actúan de determinada manera al querer protegerlas.

Nos parece que la Historia Cultural, al indagar en las creencias inmersas en las profundidades de una sociedad, nos permitirá obtener una mirada substancial sobre el problema propuesto.

Fuentes y bibliografía

Debemos partir mencionando la dificultad de su obtención, producto de dos situaciones: Primero, estudiar Japón desde Chile resulta complejo y amenazante por las distancias geográficas e idiomáticas que pueden limitar los esfuerzos de realizar un estudio más a fondo. Y segundo, el tema tratado ha sido descrito por los autores como un tema tabú en el Japón contemporáneo, que no es tocado amplia ni abiertamente, se dice que hay japoneses que jamás han escuchado hablar de este problema, pues probablemente vivan alejados alguna zona *buraku*. Por lo tanto, las fuentes y bibliografía referidas al tema son limitadas.

Las fuentes primarias utilizadas son fundamentalmente relatos de vida de personas *burakumin*, y datos de discriminación que demuestran el estigma y que han sido sufridos en lo cotidiano. Éstos han sido publicados por la Liga de Liberación Buraku³⁷ en boletines bimestrales. Tomaremos de éstos, los que van desde los años 1981-1990, es decir, desde el n° 1 al n° 58, los que nos han otorgado datos referidos a nuestro problema desde 1950 (aproximadamente) hasta 1990.

Debemos reconocer las limitaciones que estas fuentes poseen. Observar los casos cotidianos de discriminación que han sido publicados por la Liga, nos permite conocer una parte de las

³⁷ Buraku Liberation and human Rights Research Institute. [En línea]
<http://www.blhri.org/blhri_e/news/news.htm> [Consulta en: Julio 2011]

reacciones de la cultura frente al tema *burakumin*, que de cierta manera están tensando la cultura. Sin embargo, no nos permite conocer otro tipo de reacciones, frente al mismo problema. Por lo tanto, si bien nos centraremos en las discriminaciones, no negamos la existencia de otras formas de comportamiento que puedan haberse dado.

I. RELIGIONES EN JAPÓN

Al intentar definir “religión” para realizar el estudio de Japón, nos encontramos con múltiples factores que dificultan esta misión. Como se plantea en el texto “Antropología de la religión”: “Uno de los principales problemas que tenemos a la hora de definir la religión es el componente etnocéntrico que se encuentra inherente al mismo marco conceptual que utilizamos para entender la realidad”³⁸. Es así, que los estudios desde Occidente que intentan comprender las religiones japonesas, lo hacen desde sus propios parámetros entrando en conflicto con las características que estas tienen, no facilitando su comprensión.

Tomaremos la concepción elaborada por Durkheim sobre religión, que ya hemos mencionado anteriormente, y que hace alusión a ésta como una realidad social. Además, aceptamos el papel fundamental de lo sagrado en la religión. Y por otra parte, entenderemos a la religión como “un universo de significaciones humanamente construido. En cualquier caso, nunca debemos entender estos sistemas de creencias como sistemas estáticos, sino como configurados por un conjunto de procesos siempre determinados históricamente. Así pues, habrá que entender la religión como una proyección humana arraigada en infraestructuras específicas de la historia. De ahí también que los citados sistemas se reformulan de manera continua e incluso se influyan mutuamente, y a menudo se conviertan en sistemas de una clara naturaleza híbrida”³⁹. Así, a partir de todo esto, podremos comprender las particularidades de las religiones en Japón.

El shintoísmo, budismo y confucianismo, son las religiones más importantes de Japón, éstas han sido parte fundamental en la formación de la cultura y pensamiento japonés.

Shinto

Japón hasta el siglo VI vivió prácticamente aislado del resto del mundo, en este ambiente se forma la denominada religión nativa de Japón: El *Shinto*. Hasta esta fecha, las creencias se habrían transmitido oralmente, y sin sistematización⁴⁰. El *Shinto* de esta época representaría las

³⁸ ARDÍ, Elisenda. *Antropología de la religión*. Barcelona, Ed. UOC, 2003. p. 23

³⁹ BERGER, Peter, En: ARDÍ, Elisenda. Op. Cit. P. 36-37

⁴⁰ MOURRÉ, Michel. *Religiones y filosofías de Asia*. Barcelona, Ed. Zeus, 1962. p. 415

expresiones populares del culto rendido a los *kami*, innumerables divinidades autóctonas⁴¹. Sin embargo, el concepto ‘*Shinto*’ aparece por primera vez en el *Nihon-Shoki*⁴², con el objetivo de distinguir la religión nativa de otra religión que estaba entrando (ya desde el siglo VI): el budismo⁴³. Antes de la entrada del budismo, no se le habría otorgado un nombre propio a la religión de Japón. El concepto *Shinto*, proviene del Chino ‘*shen*’ que significa ‘dioses’ y ‘*tao*’, ‘*to*’ o ‘*do*’ que significa ‘camino’; la expresión japonesa para este mismo concepto es ‘*Kami-no-mishi*’, que significa ‘vía de los Kami’. Los -a veces- llamados textos sagrados⁴⁴ del *Shinto* –el *kojiki* y el *nihonshoki*- , fueron redactados a principios del siglo VIII, con el objetivo de reagrupar las creencias nativas, y diferenciarse del budismo. Sin embargo, al parecer no se utilizaría de manera muy frecuente el concepto de ‘*Shinto*’, sino más bien ‘enseñanza de los *kami*’, ‘*kami* únicos’ o ‘gran vía’, entre otros. Esto demuestra que para esta época, esta religión no posee un sistema doctrinal, sino que representa al mundo de la experiencia sensible y de las prácticas religiosas. A la vez, estos textos sagrados, encarnan más que nada el fundamento de las creencias, no siendo textos canónicos, que establezcan normas y reglas desde una verdad revelada⁴⁵.

La naturaleza misma del *Shinto*, que surge desde la sociedad japonesa sin esfuerzos de sistematización, ni necesidad de doctrina, ni de afiliación oficial que delimite bordes marcados, y sin un fundador, permite que a la llegada del budismo, ambas religiones vivan un sincretismo. Éste fue también apoyado por el Estado, el que desde el siglo VIII comienza a tomar asunto en temas religiosos.

El Estado habría apoyado este sincretismo en beneficio del budismo así, “mientras los *kami* japonizaban a Buda y a sus adeptos, las divinidades del *Shinto* se veían elevadas a la categoría de budas y adornados con nombres búdicos. [...] La mayoría de los templos shintoístas fueron servidos por monjes budistas. Los dos cleros se mezclaron, y ciertos ritos del *Shinto* pasaron al

⁴¹ BERTHON, Jean –Pierre. *Referencias históricas y situación actual*. En: DELUMEAU, Jean. *El Hecho Religioso*. [una enciclopedia de las religiones de hoy]. México, Siglo veintiuno editores, 1997. p. 441

⁴² *Crónicas de Japón*. Este sería el segundo libro más antiguo de Japón, antecedido por el *Kojiki*.

⁴³ BERTHON, Jean –Pierre. *Referencias históricas y situación actual*. En: DELUMEAU, Jean. Op. Cit. p. 448

⁴⁴ Si bien se les ha denominado “textos sagrados”, no poseen la misma significación que se puede encontrar en religiones como el cristianismo (La Biblia) o el judaísmo (La Toráh), donde “lo escrito” es fundamental, pues se valora como la doctrina misma.

⁴⁵ BERTHON, Jean –Pierre. Op. Cit. p. 448-449

nuevo culto⁴⁶. Este Shinto sincretizado con el budismo ha sido denominado ‘*Ryobu Shinto*’, este habría significado la consolidación recíproca de las dos religiones, poniendo a los *kami* y a los budas al servicio del Estado⁴⁷. Si bien se ha planteado que para este período el énfasis estaba en el budismo, en desmedro del *Shinto*, nos parece que el resultado en absoluto fue la desaparición o disminución de sus creencias. El sincretismo, benefició en muchos ámbitos al budismo pues permitió la integración y aceptación de éste en la sociedad japonesa. Pero de ninguna manera perjudicó al *Shinto*.

Durante el Medioevo japonés (S XIII- XVIII) se da una corriente en oposición al *Ryobu Shinto*, que buscaba purificar al *Shinto* de su amalgamamiento con el budismo. Comienzan a aparecer pensadores de la ‘vía de los *kami*’, desarrollándose un shintoísmo doctrinal⁴⁸. Así mismo, en la época Tokugawa, aparece la escuela de los *Wagakushas*, los que desencadenan un movimiento de “liberación espiritual. Se rescatan los libros antiguos, y se los estudia, agregándoles comentarios. Un destacado hombre en esta tarea fue Motoori Norinaga (1730-1801), quien vuelve y exalta los mitos y el culto nacional, celebrando a Amaterasu y venerando al *tenno*, sentando los “cimientos espirituales de la restauración Imperial”⁴⁹.

Si bien se da un intento de purificación del *Shinto*, posicionándose contra el budismo, éste último no es desacreditado, sino que conviven: “En el plano local, los santuarios asentaron su independencia y los aldeanos siguieron venerando y orando a divinidades del shintoísmo y del budismo, según los “beneficios inmediatos” (*riyaku*) que unas u otras fueran susceptibles de proporcionarles en el “mundo actual” (*genze*). Pronto se olvidó el origen extranjero de algunas divinidades a las que se rendía culto, como lo fue, poco a poco, la diferenciación entre *kami* y antepasados⁵⁰. Además, en la época de Edo (1603- 1868) aparece también una línea shintoísta que se esfuerza en vincular su tradición con las ideas del neoconfucianismo. Así, estamos frente a la naturaleza del *Shinto*, que permite la convivencia de las religiones y que no siendo excluyente tiende a recoger elementos de otras religiones, sin perder su esencia.

⁴⁶ MOURRÉ, Michel. Op. Cit. p.429

⁴⁷ BERTHON, Jean –Pierre. Op. Cit. p. 443

⁴⁸ *Ibíd.* p.443

⁴⁹ MOURRÉ, Michel. Op. Cit. p.431

⁵⁰ BERTHON, Jean –Pierre. Op. Cit. p. 443-444

Al caer Tokugawa, y comenzar Meiji, se realizaron reformas religiosas inspiradas en los *Wagakushas*, enalteciendo al *Shinto* como religión del Estado. Para ello, se intentó separar de manera definitiva al *Shinto* y al budismo. Se separan arbitrariamente las divinidades búdicas y *kamis*⁵¹, se expulsa el budismo de los santuarios shintoístas, e incluso de sus propios santuarios, los que pasan a manos de monjes de la religión nacional⁵². Sin embargo, este intento de hacer al *Shinto* una religión nacional fracasó, pues por una parte, “a pesar de la persecución, en 1880 parece más vivo que nunca, y el Estado acaba por comprender que pone en peligro la unidad espiritual japonesa al empeñarse en desarraigar una religión que, desde hacía siglos, había educado a la patria”⁵³, y por otra parte, porque “este tipo de medidas iban en contra de una tradición sincrética más inclinada a la suma y a la asimilación que al rechazo de las divinidades”⁵⁴. Es por eso, que finalmente en 1889 se declara libertad de culto y el *Shinto* deja de ser religión de Estado. Pero, se le otorga un trato privilegiado pasando a ser el sistema ritual para la glorificación del emperador y de Japón. En esta etapa, se separa al *Shinto* en dos vertientes: *Shinto* religioso y *Shinto* de Estado. Éste último, es más bien un movimiento nacional, formulado como “la expresión organizada y oficial de la fidelidad del pueblo a su emperador”⁵⁵, de esa forma, el *Shinto* se convirtió en un fermento para el patriotismo japonés, fundamental en la II Guerra Mundial.

El 3 de mayo de 1947, entra en vigor una nueva constitución, la que establece una completa libertad religiosa y prohíbe que se otorguen beneficios o subsidios por parte del Estado a cualquier religión. “Reducido a la pobreza, comprometido por su alianza con el régimen militar, condenado por la derrota, el *Shinto* parecía destinado a una rápida desaparición”⁵⁶, al parecer esa era la principal intención de los vencedores al proclamar esta libertad de culto, terminar con la base religiosa que dio a Japón gran parte de la fuerza vista durante la II Guerra Mundial. Sin embargo, el *Shinto* estuvo muy lejos de desaparecer, pues desde sus inicios no dependió de una organización establecida que lo sustentara, sino que está arraigado en el pensamiento Japonés,

⁵¹ *Ibíd.* p. 444

⁵² MOURRÉ, Michel. *Op. Cit.* p. 432

⁵³ *Ibíd.* p. 432

⁵⁴ BERTHON, Jean –Pierre. *Op. Cit.* P. 444

⁵⁵ MOURRÉ, Michel. *Op. Cit.* P. 432

⁵⁶ *Ibíd.* p. 434

siendo parte importante de la tradición, por lo tanto no necesita una estructura que soporte su existencia.

Durante la segunda mitad del siglo XX, Japón vive un fuerte y rápido proceso de urbanización y de industrialización, que puede haber influido también en la secularización de la sociedad Japonesa. Ante este escenario, sin embargo, planteamos que Japón no vivió una secularización o laicización de la sociedad al modo occidental, donde a fines del siglo XVIII, luego de un largo proceso, se separa la religión, de lo político, económico y social, y queda prácticamente aislada. Se separan los valores, y las creencias, clasificando en dos grupos: lo laico y lo religioso, donde lo laico va adquiriendo, de cierta manera, más prestigio y legitimidad que lo religioso, pues éste último ha sido relegado a ciertas esferas, generalmente a lo privado⁵⁷. Creo que en Japón, no es posible encontrar este proceso, tal vez producto de las características propias de su religiosidad, y de la importancia que ésta tiene como tradición. Entonces ¿cuál es la situación del *Shinto* en la segunda mitad del siglo XX?, ante esto Berthon nos responde: “una reflexión de orden antropológico nos invita igualmente a percibir en el shintoísmo un discurso religioso fecundo, portador de eficacia, y un conjunto de prácticas y de actos rituales que apuntan a establecer una relación inmanente con los dioses”⁵⁸ y también : “el shintoísmo sigue siendo considerado por los japoneses como la religión “natural”, la de la tradición, sin que se perciba la conciencia de pertenecer a ninguna “iglesia”: las nociones de pureza, de armonía triangular entre los dioses, los hombres y la naturaleza, la posibilidad de una comunicación directa con vistas a una protección y a beneficios en la vida en la tierra siguen constituyendo sus elementos esenciales”⁵⁹. Es decir, es una religión vigente y parte de la tradición, donde sus creencias y valores fluyen espontáneamente entre la sociedad japonesa.

En líneas generales, dentro del shintoísmo podemos observar un conjunto de creencias, valores y prácticas relacionadas con los *kami*. En palabras de Motohisa Yamakage: “Shinto values can be summarized as follows: first, how each person makes contact with the noble spirit of *kami*; second, how each person show gratitude and respect toward *kami*; and third, how each person grows spiritually, by acquiring qualities that are the result of his or her contact with an

⁵⁷ CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2003. 263 p

⁵⁸ BERTHON, Jean -Pierre. Op. Cit. p. 444

⁵⁹ Ibid. p 445

reverence toward kami”⁶⁰. El concepto *kami*, que a menudo se ha traducido como “dios” o “deidad”, posee un significado mucho más complejo, pues se asocia también a algo “superior” o “alto”, otras veces se ha interpretado como la contracción de ‘*kagami*’ (espejo), o también como derivación de ‘*kurumi*’ (cuerpo oculto), e incluso ha sido relacionado con el concepto Ainu, ‘*kamui*’ (persona de alto rango)⁶¹. Fundamentalmente, ‘*kami*’ es un concepto honorífico para un “noble” y “sagrado” espíritu que es llamado a ser adorado, gracias a sus virtudes y autoridad⁶². Ahora bien, todo puede poseer ese espíritu, por lo tanto todo puede ser un *kami*, o un potencial *kami*. En tiempos antiguos, por ejemplo, se designaban como *kami* a las cualidades de crecimiento, fertilidad y producción; también a los fenómenos naturales como el viento y el trueno; objetos naturales como árboles y ríos; animales; espíritus ancestrales; ocupaciones y habilidades; héroes míticos, entre otros. Incluso, en el Japón actual, el concepto *kami* incluye la idea de justicia, orden y bendición.⁶³ Por lo tanto, cualquier fenómeno, cualidad, persona, objeto, etc, que se considere poseedor de una fuerza superior, y que tenga elementos dignos de venerar – según los parámetros de la sociedad Japonesa- se puede considerar como *kami*. Las divinidades del *Shinto*, no han sido concebidas de manera puramente teórica, como en otras religiones, sino de manera empírica, pues están en el marco de la vida cotidiana⁶⁴.

Dentro de la ritualidad shintoísta, posee una importancia vital las relacionadas con la purificación. La pureza se considera una condición necesaria para el contacto con cualquier *kami*, pero sobre este aspecto ahondaremos más adelante.

Muchas veces, se ha tendido a definir al *Shinto* a partir de sus carencias: no posee un fundador, ni una doctrina sistemática asociada a las enseñanzas de sus fundadores, no posee dogmas, códigos definidos, o escrituras sagradas -que revelen verdades-. Esto ha generado cierto debate en relación a su condición de religión. Al definir el *Shinto* en positivo, podemos decir que es una religión que creció de la vida y la experiencia del pueblo japonés, que se formó y se nutrió de las personas que han vivido en Japón desde siglos⁶⁵, por lo tanto, es una religión

⁶⁰ YAMAKAGE, Motohisa, *The essence of Shinto: Japan's spiritual Heart*. Tokyo, Kodansha International, 2006. p. 32

⁶¹ BERTHON, Jean –Pierre. Op. Cit. p. 441

⁶² ONO, Sokyō. *Shinto: the kami way*. Singapur, Periplus Ed., 2003. p 6

⁶³ Ibid. p. 7

⁶⁴ BERTHON, Jean –Pierre. Op. Cit. p. 450

⁶⁵ YAMAKAGE, Motohisa, Op. Cit. p. 38

exclusivamente japonesa. Además, es una amalgama de actitudes, ideas y formas de hacer las cosas, que desde milenios se convirtió en parte integral de los japoneses. Entonces, el *Shinto* es por una parte, una fe personal en los *kami* y un camino común acorde a ellos⁶⁶. Por lo tanto, es una religión en tanto ha surgido desde la sociedad, y posee un conjunto de creencias y prácticas comunes al pueblo japonés, aunque muchas veces su adhesión al shintoísmo sea inconsciente.

Budismo

El budismo ha sido dividido en dos formas: “El Pequeño Vehículo” y “El Gran Vehículo”. Es éste último el que llega a Japón. Una de las características del “Gran Vehículo” es que, -en los países a los que llega- cohabita armoniosamente con las otras religiones, además de no poseer una autoridad central que legisle en materias dogmáticas, ni una lengua oficial para ella. Es por eso que tiende a expandirse a través de grupos o sectas. En sus fundamentos se explica que la Vía de Buda no es la única, sostiene que las enseñanzas deben adaptarse a quien las recibe, pues un tipo de enseñanza para una persona puede resultar beneficiosa, pero para otros puede ser perjudicial, consideran por lo tanto, que un dogma absoluto es sólo un obstáculo en la liberación⁶⁷. Éstas características del budismo, coinciden plenamente con la tendencia conciliadora del *Shinto*, y que ha contribuido a la misma tendencia dentro de la religiosidad general de los japoneses.

El budismo llegó a Japón desde China pasando por Corea, a mediados del siglo VI. Ya en el periodo Nara (710), el budismo ya se encontraba asentado en múltiples sectas. En general hasta la actualidad estas sectas son tolerantes unas con otras pues no poseen diferencias tan radicales, e incluso se influyen mutuamente (excepto la de Nichiren, que se muestra más intransigente). El budismo se establece, en los primeros momentos, en la corte y la clase aristocrática. En 793, la administración central se trasladó a Heiankyo, en este periodo llegan desde China la influencia del budismo tántrico que se asienta en Japón, dando paso las sectas *Tendai* y *Shingon*, importantes hasta hoy. La secta *Shingon* acogió en su panteón a las divinidades shintoístas, así, este amalgamamiento fue de gran trascendencia para la buena aceptación que el budismo tuvo en

⁶⁶ ONO, Sokyo. Op. Cit. p. 3

⁶⁷ ROBERT, Jean Noël. *Historia y fundamentos*. En: DELUMEAU, Jean. *El Hecho Religioso* [una enciclopedia de las religiones de hoy]. México, Siglo veintiuno editores, 1997. p. 357

Japón. Un tercer periodo del budismo en Japón, se dio en el Kamakura, cuando a fines del siglo XII el poder pasa a los shogun, se fundan las cuatro grandes sectas: *Zen*, *Jodoshu*, *Jodo-Shinshu* y *Nichiren*. El budismo Zen, se caracteriza por la enseñanza de una voluntad intransigente, combate contra las pasiones y las futilidades que entorpecen la personalidad, para ello acuden al yoga en sus prácticas físicas y psicológicas. Esta secta es la adherida por los samuráis de la época, y una minoría selecta, pero que en la actualidad es una de las con mayor cantidad de adeptos en Japón.⁶⁸ La secta *Jodoshu* o *Amida*, es actualmente muy popular en Japón, con una gran cantidad de adherentes (10 millones, oficialmente, pero en la práctica este número podría elevarse). Ésta sostiene que la simple devoción al nombre de Amida para invocar agradecimiento, la presencia de vicios o de debilidad no son obstáculos para que la fe exista, la vida común no es incompatible con ella, así, su valor espiritual es crear una forma de obtener satisfacción y paz en la vida social cotidiana⁶⁹. Además este grupo cree que “es sencillo y eficaz entregarse ciegamente, pero de todo corazón, a la fuerza de “otro” (*tariki*), es decir, a la omnipotente compasión de Amida”⁷⁰. Estos planteamientos fueron acogidos por gran parte de la población, y desde todas las clases. La secta de *Jodo-shinshu*, es un poco más radical que la de *Jodoshu*. *Jodo-shinshu*, fue formada por los seguidores de *Shinra*, quien dejó el celibato, se casó y tuvo hijos, con ello mostraba que para alcanzar la salvación no era necesario abrazar la vida religiosa, sino que era accesible a todos. Estos consideraban que la sola invocación de *Amida* podía eliminar las faltas cometidas hasta ese momento⁷¹. Finalmente, los seguidores de *Nichiren* pensaban que durante el período Kamakura, estaban viviendo un tiempo de declinación y degeneración del budismo, es por eso que debían trabajar perpetuamente y confrontar todo tipo de peligros y amenazas, a través de la verdad del “Sutra del Loto”, y la invocación de “*namu myôhôrenge-kyô*” que representa la expresión universal de la verdad, de la identidad de la persona y de la verdad en la vida cósmica⁷².

La formación de estas sectas durante Kamakura, responde a un periodo de doble movimiento, por una parte, la importación de ideas desde China, y por otra parte, la asimilación y transformación. “Esta alternancia de las fases de importación y asimilación permitió al

⁶⁸ MOURRÉ, Michel. Op. Cit. 326-330

⁶⁹ MASAHARU, Anesaki. *Religious life of the japanese people*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1970. p.47.

⁷⁰ PUECH, Henry-Charles. *Las religiones en la india y en Extremo oriente*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1993. p. 415.

⁷¹ *Ibíd.* p. 417

⁷² MASAHARU, Anesaki. Op. Cit. p. 48-49

budismo japonés guardar distancia con respecto a sus orígenes Chinos y llevan a cabo una selección de lo que se transmitía del continente”⁷³. De esa manera, se fue moldeando el budismo al modo japonés, una prueba de esto, tal vez se encuentra en que la formación de las sectas fue dado alrededor de un personaje al que se le tenía gran devoción, lo que nos recuerda el culto al *kami*, de la tradición shintoísta.

El budismo había alcanzado gran poder hacia el siglo XIV, el que quiso ser aplastado por Oda Nobunaga durante la reunificación japonesa, quién destruyó e incendió sus templos. Sin embargo, sus sucesores no siguieron la misma política, y ayudaron a levantarlos otra vez⁷⁴. Pero en el inicio de la era Meiji, el budismo recibió otro golpe cuando se declara al *Shinto* como religión de Estado, comenzando a desposeerlos de sus santuarios. Sin embargo, veinte años después se declara libertad de culto, pues como ya hemos mencionado, el budismo ya era parte importante del pensamiento japonés, y al intentar destruirlo se estaba minando algo que ya se encontraba profundamente arraigado.

Al margen del número oficial de adeptos al budismo, éste ha tenido una fuerte influencia en Japón, por ejemplo, las sectas de la Tierra pura (*Jodo-shinshu* y *Jodoshu*) “han implantado en las conciencias actitudes que hoy son naturales en Japón”⁷⁵. Y también al margen de las sectas, “la sensibilidad japonesa está tan profundamente impregnada de conceptos búdicos –la impermanencia, la vacuidad, la no existencia, el karma, la ley de retribución, etc-”⁷⁶.

Confucianismo

Xinzhong Yao plantea que el confucianismo en Japón durante su desarrollo histórico se ha caracterizado por transformaciones y sincretismos que muchas veces dejaron de lado los preceptos originales de éste, y otras veces también pusieron otros énfasis, que iban acorde a las necesidades de la sociedad japonesa.⁷⁷

⁷³ROBERT, Jean Noël. Op. Cit. p. 369

⁷⁴ PUECH, Henry-Charles. Op. Cit. p. 427

⁷⁵ROBERT, Jean Noël. Op. Cit. p. 370

⁷⁶ *Ibíd.* p. 371

⁷⁷ YAO, Xinzhong. *El confucianismo*. Madrid, Cambridge university press, 2001. p.162

El flujo de ideas confucianas a Japón, puede ser visto como un proceso lento y prolongado, su inicio puede observarse hacia el siglo V a través de inmigrantes Chinos y de envíos japoneses. Prácticamente en el mismo periodo, llega el budismo *Mahayánico* que alcanza gran popularidad y prestigio entre la elite japonesa, pero a pesar de esto, el confucianismo también logra penetrar lentamente sus ideas: “La primera constitución japonesa, *Juna nô kempô* (la constitución de los diecisiete artículos), decretada por el príncipe *Shôtoku* (573-621) en 604, se compuso evidentemente bajo la influencia de la visión moral-idealista confuciana de la política y se redactó a la luz del proyecto histórico-político confuciano”⁷⁸. Si bien el confucianismo está ahí, su influencia es más bien lenta hasta finales del siglo XII.

Durante el Medioevo japonés (1192-1573), llega desde China una corriente neoconfucianista que contribuye a impulsar el sentido que había estado teniendo el confucianismo en Japón. El budismo *Zen* pone sus ojos en esta corriente, y afirmando la existencia de semejanzas entre ambos comienzan a estudiar las enseñanzas de Zhu Xi. Así, el neoconfucianismo en este periodo, comenzó a estudiarse como parte del budismo, considerándolo como una ayuda para entender el camino de Buda. La difusión de las enseñanzas de Zhu Xi, finalmente fueron preparando la vía hacia el periodo Tokugawa, en que el neoconfucianismo alcanza gran influencia: “durante la mayor parte de este período, el neoconfucianismo [...] fue reconocido como fundamento de la política, la cultura y la educación japonesa y como ideas subyacentes a la vida social e intelectual”⁷⁹. Fujiwara Seika fue el primero en abandonar el budismo *Zen* y convertirse al neoconfucianismo durante esta época, él planteaba que el aprendizaje neoconfuciano podía ser un apoyo eficaz proporcionando una base moral al sistema del *bakufu*⁸⁰. Sin embargo, la llegada del neoconfucianismo no fue tomada sin filtros, sino que se va adaptando al pensamiento japonés, por ejemplo, Razan (1583-1657), un intelectual japonés armonizando el confucianismo y la cultura japonesa planteó “la tradición cultural de Japón es el camino de la majestad, que es exactamente igual que el camino del confucianismo”⁸¹. De este modo “el neoconfucianismo había sido adoptado a las necesidades japonesas y esto significó que se insistió en las dimensiones prácticas del confucianismo”⁸². Los eruditos japoneses

⁷⁸Ibíd. p. 164

⁷⁹ Ibíd. p. 165

⁸⁰ Ibíd. p. 165

⁸¹ Ibíd. p.167

⁸² Ibíd. p. 170

modificaron las doctrinas chinas para adaptarlas a las circunstancias de Japón, así, por una parte, mientras los neoconfucianos chinos ponían el énfasis en la relación del individuo con el universo y en la forma de gobierno, y afirmaban que mediante la transformación personal los individuos podían participar del principio cósmico; por otra parte, los japoneses se centraban en las relaciones y obligaciones sociales de las personas⁸³.

Al mismo tiempo, el neoconfucianismo se acercó al *Shinto*, lográndose algunas síntesis que contribuyeron a un mayor amalgamamiento del confucianismo a la sociedad japonesa. Esto se demuestra en la propagación de ciertas máximas como “*Shinju-gôchi*” (el shintoísmo y el confucianismo se pueden combinar en uno); “*Chuko-ippou*” (la lealtad al soberano y la lealtad a los padres son una esencia), éstas se podían escuchar incluso hasta el periodo Meiji, donde además cumplieron la función de símbolo de la cultura oriental, confrontando a la occidental que estaba llegando⁸⁴. También podemos ver esta fusión, en el pensamiento de *Yomato Ansai* (1618-1682), quien siendo confucianista, se inició en los ritos de purificación shintoístas. Él pensaba que la esencia de la enseñanza neoconfucianista –la lealtad, y un espíritu permanente de alerta– estaba también contenida en la profecía de la princesa Yamato (Shinto), finalmente, él formó una secta propia llamada *Suika Shinto*⁸⁵.

Dentro de los cambios que Japón estaba viviendo con el paso al periodo Meiji, en un contexto de industrialización y modernización, el confucianismo jugó un papel de fuerza motivadora y ayuda moral⁸⁶. Hasta la Segunda Guerra Mundial, las ideas confucianistas permanecían fuertes y legitimadas en la sociedad, siendo parte de la educación y enseñanza que se impartía en los colegios y también estimulada por la familia. Sin embargo, luego de la guerra los vencedores consideraron al confucianismo como no acorde a las ideas democráticas, de esa manera, se eliminó de la escena educacional oficial. Pero consideramos que esto no significó su desaparición de manera alguna. Éste ha estado en Japón durante varios siglos, mezclándose, influyendo y adaptándose a las otras religiones, pasando a formar parte de la tradición, cultura y pensamiento japonés, otorgando valores y creencias que no pueden ser cambiadas en tan corto tiempo. El confucianismo se puede observar en todo el periodo que trataremos en este trabajo,

⁸³ YUSA, Michiko. *Religiones de Japón*. Madrid, Ediciones Akal, 2005. p. 83

⁸⁴ YAO, Xinzhong. Op. Cit. p. 175

⁸⁵ YUSA, Michiko. Op. Cit. p. 85

⁸⁶ YAO, Xinzhong. Op. Cit. p. 174

pues, permanece inserto en la estructura profunda de la cultura de Japón, manifestándose en las creencias, comportamientos y actitudes de las personas.

Así, al observar el desarrollo histórico de las religiones en Japón, podemos comprender –en parte- las características que éstas tienen en el siglo XX y también en la actualidad. En primer lugar, éstas no poseen límites definidos, hay una relación constante entre ellas, por lo tanto, muchos de sus valores y creencias se han conectado, fusionado e influido. Es por eso probable encontrar valores y creencias compartidas, y no exclusivas de una u otra religión. Así, las personas no buscan estar sujetas a una religión de manera exclusiva, pues si bien claramente existen también elementos característicos de cada religión, esto no significa rechazar al resto. Por lo tanto, los japoneses sienten que son parte de muchas religiones, adoptando ritos y creencias de todas estas, pues no está en su mentalidad la necesidad de excluir, sino más bien de unir. En cuanto a las prácticas, pueden participar de ritos shintoístas en los festivales de su comunidad, y también celebrar ritos funerarios budistas, sin ningún problema. Ante esto, Anesaki Masaharu plantea: “the tendency for tolerance and the readiness for mutual integration of differing systems of religions and morals are well exemplified in the saying ascribed to Prince Shôtoku, although it actually dates from the thirteenth century. It compares those systems with a tree. Shinto is the root of the tree. Confucianism is its stem and branches. Buddhism is its flowers and fruit. The root means the fundamental beliefs and basic sentiments. The stem and branches are the political and legal institutions, moral codes, and educational systems. And from these have bloomed the flowers in the abundance of artistic inspiration and literary achievement, to produce the fruits of high idealism and spiritual enlightenment”⁸⁷. Si bien esta metáfora, data del siglo XIII, muestra lo que hemos planteado. Estas tres religiones han formado un sistema fundamental en Japón durante toda su historia y de alguna u otra manera se tocan entre ellas, y a la vez poseen sus ámbitos propios. Lo cierto es que, a pesar de los cambios en ámbitos como económico, político y social del Japón contemporáneo, este sistema religioso permanece en lo fundamental, y se ve reflejado en las creencias, valores y comportamientos que forman la cultura y la mentalidad japonesa.

Esto nos lleva a una segunda característica: la no existencia de una separación estricta de lo laico y lo religioso, al modo “occidental”, que ya hemos explicado. Pues, muchas de las

⁸⁷MASAHARU, Anesaki. Op. Cit. p. 10

creencias y valores, poseen el mismo carácter sagrado dentro de ámbitos que pertenecerían a “lo laico”. Así, al margen de la pertenencia oficial o no a una religión –o a varias- los japoneses poseen estos valores y creencias aplicados a la vida diaria: ““Their life, social as well as individual, is deeply tinged with religious ideas [...], which are closely interwoven with their daily life.”⁸⁸. Esto hace que muchos japoneses sean, de cierta manera, inconscientes de su eclecticismo y de su profunda religiosidad.

⁸⁸ *Ibíd.* p. 7

II. FORMACIÓN DEL ESTIGMA BURAKUMIN

Si bien no se conoce el periodo exacto de la aparición de los posibles ancestros conceptuales de este grupo, podemos intuir que comienza a gestarse durante el período Kofun (300-710), cuando se unifica Japón bajo la casa imperial. A partir de este período el emperador es considerado una autoridad sagrada, cuya denominación en Japonés es *tenno*, y que literalmente significa “soberano celestial”. Según Hatakeyama⁸⁹, ciertos grupos se habrían desarrollado alrededor del *tenno* obteniendo, al igual que éste, un aura de sacralidad. Uno de ellos son los ‘*kugonin*’, quienes eran mercaderes que proveían al *tenno* de los productos necesarios; otros dos grupos eran los ‘*jinin*’ y ‘*yoryudo*’, los que se relacionaban directamente con el *tenno*, santuarios y templos tanto shintoístas como budistas, ambos grupos funcionaban como un gran conjunto. Y finalmente los ‘*hinin*’ (que significa ‘no-humano’) que se dedicaban a tareas de purificación, por ejemplo, purificaban a la muerte a través de ceremonias funerarias; también limpiaban ritualmente a oficiales encargados de detener asesinos, pues al tocar a un criminal –que tuvo contacto con la muerte- estarían contagiados de impurezas. El emperador, que se encontraba en el vértice de la pirámide, era considerado como el ser más puro de la tierra. Esto nos deja ver la importancia que la pureza poseía en ésta época, y que como veremos se ha extendido hasta la actualidad. El rol de los *hinin* para esa época poseía alta estima, pues eran quienes garantizaban la permanencia de la pureza.

Todos estos grupos, poseían un estatus especial ligado a su relación con el *tenno*. Ese estatus les otorgaba, por una parte, permisos, derechos y privilegios especiales en relación a las labores que realizaban; y por otra segregación, temor y respeto de la gente común, producto de la condición sagrada que los envolvía.

Sin embargo, como plantea Hatakeyama, durante el siglo IX se va gestando paulatinamente un cambio social y mental que se haría manifiesto por completo en el siglo XIII. Este cambio implicó que el gobierno de Japón -hasta ese momento en manos del emperador y la aristocracia, y en un sistema político Imperial centralizado- pasó a la clase guerrera, dando paso al periodo

⁸⁹ HATAKEYAMA, Yasuo. *The liberating grace of god: The task of Japanese Church For the liberation of the discriminated people called “Hisabetsu-Burakumin*. [En línea] “Bulletin of the program area on faith mission and unity”. Abril, 2001. Vol. XVII, N° 2. < <http://www.cca.org.hk/resource/ctc/ctc01-04/ctc0104g.htm> > [Consultada en: 3 noviembre 2011]

denominado Feudalismo Japonés, donde el *shogún* poseía el poder político, administrativo, judicial y militar. A pesar del trasvase de poder, esto no significó la desaparición del emperador, pues en teoría, el *shogún* gobernaba en nombre del emperador, siendo aún la autoridad máxima, pero en la práctica su acción se limitaba sólo al ámbito religioso, por lo tanto, no perdió su sacralidad, pero ésta disminuyó junto a su poder.

Estos cambios, según el autor que ya mencionamos, influyeron en la consideración que la gente tenía sobre los grupos mencionados, la que venía dada principalmente por su relación con el *tenno*, así, al disminuir su poder, estos grupos fueron perdiendo su sacralidad y sus privilegios⁹⁰. La esfera de sacralidad que el *tenno* emanaba se redujo, dejando fuera a los grupos que mencionábamos. De esta manera, en un proceso gradual donde los afectados fueron sobre todo los '*hinin*', se pasó desde una segregación positiva, que implicaba respeto por su sacralidad y que incluía privilegios especiales; a una segregación negativa, donde son rechazados por considerarlos como fuente de suciedad y contaminación.

Tanto el shintoísmo como el budismo otorgan gran importancia a la idea de pureza. El *Shinto* posee una enorme cantidad de rituales de purificación corporal, que serían la base para la comunicación con los *kami*; por otra parte, para el budismo es importante mantener la pureza del espíritu y la mente. De este modo, se puede explicar el rechazo hacia los '*hinin*' en su calidad de administradores del '*kegare*'. Este último es un concepto japonés que literalmente significa 'contaminación, impureza y suciedad', y que para la sociedad japonesa se ha ligado a la muerte, lo maligno, la infelicidad, la enfermedad, la culpa y la vergüenza. El estar en contacto permanente con el *kegare*, a ojos del resto de la sociedad, ha dejado a los *hinin* en una condición de contaminación permanente, y foco de contagio para quienes se relacionen con ellos más allá de lo estrictamente necesario.

Así, producto del rechazo y ya sin la condición sagrada que les otorgaba privilegios se vieron obligados a continuar con las actividades relacionadas con el *kegare*, y en general con las actividades alrededor de la muerte, como funerarios, mataderos, curtidores, etc, todas ellas tareas que la 'gente común' no realizaba por el temor a contaminarse y que significó para los *hinin* el monopolio de estas actividades y de la creación de los productos relacionados.

⁹⁰ Idem.

Para este periodo, se observa que el rechazo que la gente sentía por este grupo, había fluido de manera más bien espontánea. Sin embargo, al entrar en el Shogunato Tokugawa, (1603-1867), el rechazo se endurece, sistematiza e institucionaliza. La legislación de esta época, se basaba en la idea de una jerarquía de castas fundada en un orden natural, así “gran parte de la legislación Tokugawa estaba orientada, pues, hacia el esclarecimiento de los límites entre las distintas castas, y se esforzaba por definir el comportamiento adecuado para cada una”⁹¹. La sociedad fue dividida jerárquicamente de esta manera: samurais, agricultores, artesanos, comerciantes y parias (*eta, hinin*). Existiendo para cada casta leyes básicas que los regían.

En el Medioevo japonés comienza a difundirse un movimiento de pensamiento neoconfuciano, el que según John Whitney, fue a la vez espontáneo y estimulado por la oficialidad, y que se iría gestando producto de las necesidades internas de la época. El confucianismo se convirtió en la base teórico-filosófica que respaldó el sistema Tokugawa, sustentó “la idea de una sociedad formada por una jerarquía natural de clases en la que todo individuo que ocupase el puesto que le había correspondido llenaría su misión en la vida. Contribuyó así a confirmar la tendencia hacia la separación de las clases y hacía la codificación del comportamiento adecuado a cada estatus”⁹². Es decir, cada grupo debía seguir su camino.

No podemos afirmar que el confucianismo fue simplemente ‘usado’ para legitimar e instaurar el régimen Tokugawa. El confucianismo entró a Japón hacía el siglo V, por lo tanto no era un pensamiento nuevo para la época del shogunato, pero sí podemos afirmar que hacia Tokugawa se difunde con un nuevo impulso, que según plantea Whitney, se da en paralelo a la instauración del régimen, y que finalmente se encuentran y potencian.

El orden y la familia (*ie*) son tal vez los valores más importantes difundidos en la época, y que son formulados por el confucianismo. El orden, como ya explicamos, implicaba permanecer dentro de su propio grupo, y realizar su camino desde ahí. La familia, por otra parte, era considerada como la unidad más pequeña de la sociedad y donde el individuo existe sólo en cuanto pertenece a ella. El confucianismo se configuró como una de las corrientes religiosas más

⁹¹ WHITNEY, John. *El Imperio Japonés*. 10ª Ed. España. Siglo XXI Editores. 1992. p.162

⁹² *Ibíd.* 168

importantes para la época Tokugawa, pero no por eso la única, pues el budismo y el shintoísmo no fueron segregados. Pues la sociedad Tokugawa “se basaba en la equilibrada utilización de los tres sistemas espirituales en una combinación compleja, [...] el budismo y el shintoísmo se combinaban para satisfacer sus necesidades religiosas primordiales, mientras el shintoísmo y el confucianismo contribuían a formar sus ideas acerca del orden político, y el confucianismo y el budismo le instruían respecto a los valores del comportamiento social”⁹³.

Todo el sistema de creencias de la época Tokugawa, permitió la permanencia de nuestro grupo de estudio, pues se endureció su aislamiento y se los institucionaliza como grupo, siendo denominados como los “parias”, que en términos más exactos significa “descastados”, es decir, se encuentran posicionados fuera de la sociedad.

Para el siglo XVII, los parias estaban conformados por los *eta* (que significa abundancia de suciedad), y los *hinin*, estos últimos ya no poseían ningún halo sagrado que los hiciera respetables ante la sociedad, como alguna vez lo fueron, incluso en el periodo Tokugawa constituyeron el último peldaño de la escala jerárquica, debajo de los *eta*. Los *hinin* de esta época estaban constituidos por ex -convictos, criminales, samuráis caídos en desgracia (que prefirieron perder el honor, antes de quitarse la vida), mendigos, y artistas ambulantes. La condición de este grupo –en principio- era no-heredable, en tanto alguien perteneciente a cualquier casta y que cayera en desgracia podía pasar a formar parte de este grupo, y su descendencia tenía ciertas posibilidades de salir de ella. Los *eta*, por otra parte, eran quienes realizaban las tareas consideradas impuras, como: enterradores, ejecutar criminales, limpiar animales muertos en los caminos, basureros, carniceros, curtidores⁹⁴. Éstos últimos se llamaban a sí mismos *kawata*, palabra referida a la industria del cuero⁹⁵. Si bien se cree que los *burakumin* serían descendientes de los *eta*, no necesariamente existe una relación sanguínea con el pasado. Pues en este periodo, muchas personas de otras castas ingresaron para formar parte de este grupo, por ejemplo, cristianos perseguidos encontraron acogida en pueblos *eta*, o también hay quienes por mala fortuna debieron dejar sus casas y terminaron viviendo en estas áreas⁹⁶. Y en

⁹³ *Ibíd.* p. 165

⁹⁴ MARTÍ, Joseph. *Op. Cit.* p 3

⁹⁵ NEARY, Ian. *Op. Cit.* p. 61

⁹⁶ *Ibíd.* p. 61 y 63

Meiji, existen personas que por uno u otro motivo, pasaron a formar parte del *buraku*, sin tener relación sanguínea con los antiguos *eta*.

Como ya mencionamos anteriormente, en Tokugawa existían leyes para cada casta, y entre las que regulan a los *eta*, se encuentran: prohibición de posesión de tierras; estaban obligados a vivir segregados del resto de la población, generalmente eran lugares con malas condiciones como terrenos insalubres y poco productivos, teniendo prohibido cambiar de lugar de residencia. Existían otras que variaban según el distrito, por ejemplo, arrodillarse al pasar un campesino o retirarse del camino permitiéndole el paso; no podían usar sandalias, pero en invierno se les permitía la confección de un calzado de paja; debían ocupar ropa morada; no se les permitía dormir en las ciudades ni entrar en casas de personas que no fuesen *eta*. Sus pueblos no aparecían en los mapas, y tampoco se los censaba. Si alguien no-*eta*, se casaba con uno de ellos, o se trasladaba a vivir a su localidad, pasaba a formar parte de este, pues estaba contagiado de impureza⁹⁷. Además, se les prohibía el ingreso a sitios religiosos; también se controlaban las medidas de sus casas, en las que las ventanas no podían estar de cara a la calle⁹⁸.

Estas medidas nos exponen un juego contradictorio, pero que a la vez es una manifestación de las creencias y valores de la época. Por una parte, hay intención de marcar al grupo para diferenciarlo, y por otro lado, se los quiere hacer invisible. La diferenciación se hace a través de gestos –como arrodillares o retirarse del camino para que alguien de superior jerarquía camine- y de simbolismos –como la vestimenta y el calzado-. Las medidas de distinción, suponen la intención sistematizada desde el shogunato para endurecer la jerarquía y hacerla explícita para mantener el orden estructural jerárquico de la sociedad. El propósito de invisibilizar se lleva a cabo al aislarlos, no censarlos, y al no confeccionar mapas de sus localidades, ante esto podemos proponer la existencia de un fin –conciente o inconsciente- de aislar y esconder lo considerado ‘sucio’, que mantenga a la sociedad pura y libre de contagio. Esto se condice con el concepto de ‘paria’, que implica estar “fuera de la sociedad” y el ser considerados como no-humanos o infrahumanos.

⁹⁷ MARTÍ, Joseph. Op. Cit. p. 4

⁹⁸ NEARY, Ian. Op. Cit. p. 64

Hacia mediados del siglo XIX, la presión extranjera desde países occidentales con intenciones de expansión imperialista que buscaban nuevas zonas de comercio e influencias, ponían en conflicto el aislamiento japonés que se extendía desde hace varios siglos. A mediados de este siglo, frente a un poderío occidental que poseía superior tecnología armamentista, Japón fue obligado a comenzar su apertura, la que inicia en 1853 con la llegada de los “buques negros” a la Bahía de Tokio, comandados por el comodoro Mathew Perry⁹⁹, y los tratados enfocados a obtener facilidades comerciales con EEUU en 1854, y Rusia, Holanda, Gran Bretaña y Francia en 1858.

Ya desde la primera mitad del S. XIX, el tráfico comercial (entre otras cosas) venía afectando la economía, y en la segunda mitad -con la apertura oficial de Japón - los problemas fueron mayores. El sistema monetario japonés en aislamiento funcionaba perfectamente, pero como parte de un sistema de comercio internacional, su sistema monetario hizo crisis, generando inflación. El *bakufu* fue incapaz de implementar políticas para resolver y enfrentar estos problemas económicos, viviéndose desde 1853 a 1868 tiempos de gran confusión e inestabilidad¹⁰⁰. Finalmente, “en 1868 estalló la guerra civil, se destituyó al *shogún* y se restauró al emperador en el poder, con lo que se inició la Restauración Meiji”¹⁰¹.

El inicio de la era Meiji significó muchos cambios en Japón, como la creación de un Estado Nacional unificado, y reformas en pos de encaminar al país hacia la modernización; se abolieron legalmente las castas, ingresó al país la cultura material occidental, se construyeron líneas férreas y se adoptó el comercio y se obtuvo la tecnología necesaria para impulsar el desarrollo industrial¹⁰².

En la denominada “Restauración Meiji”, si bien se decreta la eliminación del sistema de castas, el modelo jerárquico persistió. Por lo tanto, el cambio no fue radical pues no destruyó la estructura social, sino que sólo la reordenó. Los antiguos gobernadores feudales, y la corte

⁹⁹ FALK, Melba. *La apertura de China y Japón en el siglo XIX*. [En línea]. “México y la cuenca del pacífico”. 2004. Vol. 7. N° 21 . p. 23
<<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/pacifico/Revista21/03Melba.pdf>> [Consultada en: 12 Enero 2012]

¹⁰⁰ ANDRESSEN, Curtis. *Short History of Japan*. Australia. Allen & Unwin. 2002 . p 77

¹⁰¹ FALK, Melba. Op. Cit. p. 25

¹⁰² WHITNEY, John. Op. Cit. p. 266

conformaron el grupo más alto; seguidos por los antiguos samuráis; luego los antiguos agricultores, artesanos y comerciantes, que formaron a los ‘heimin’ que significa ‘gente común’¹⁰³; legalmente, los antiguos *eta* y *hinin*, debieron formar parte de este último grupo, sin embargo, en la práctica poseían un rango menor.

En 1971, se promulgó el Edicto de Emancipación (*Eta Kaiho Rei*) que liberaba legalmente a los *eta* y a los *hinin*, se eliminan las prohibiciones y regulaciones que se les imponían durante Tokugawa¹⁰⁴, se abre la casta y se los declara ‘nuevos ciudadanos’ obteniendo los mismos derechos de los miembros del pueblo. La palabra *eta* con su significación peyorativa, fue usada hasta 1920 cuando se prohibió y eliminó de los diccionarios. Se designa entonces a los antiguos *eta*, como ‘burakumin’ que significa habitante del *buraku* (poblado o aldea)¹⁰⁵, lugares establecidos para que este grupo viviera.

A pesar de las medidas tomadas, la Restauración Meiji no significó la liberación de este grupo, sino que incluso representó el empeoramiento de sus condiciones. Si bien en el periodo Tokugawa, vivían duras condiciones, los *kawata* poseían el monopolio de la industria del cuero. Con la llegada de productos del exterior, debido a la apertura comercial, este grupo vio debilitada su actividad económica. La ‘liberación’ de las clases significaba que “unos enormes recursos de energía humana, [impulsaba] a hombres de talento hacia una gran diversidad de nuevas ocupaciones y profesiones. Mientras tanto, el gobierno, mediante su revisión de los impuestos sobre las tierras y su ordenación de un sistema unificado de moneda y de banca, facilitaba el ámbito dentro del cuál podía desplegarse la nueva energía”¹⁰⁶. Para muchos, esto se cumplió de manera que se incorporaron en nuevas ocupaciones que el sistema anterior no hubiese permitido. Sin embargo, para los *burakumin* esto no se cumplió pues continuaron siendo rechazados y aislados, ahora no por decretos legales, sino por la sociedad, que producto del carácter hereditario se los continuó tildando como impuros, sufriendo de discriminación al querer relacionarse con la ‘sociedad común’.

¹⁰³HATAKEYAMA, Yasuo. Op. Cit. p. 8

¹⁰⁴ MC LAUCHLAN, Alastair. *Solving Anti-burakujumin prejudice in the 21st century*. [En línea]. “Electronic journal of contemporary japanese studies”. 2003. <<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/McLauchlan.html>> [Consultada en: 10 de septiembre 2011]

¹⁰⁵ MARTÍ, Joseph. Op. Cit. p. 5

¹⁰⁶WHITNEY, John. Op. Cit. p. 279

La llegada a Japón de ideas como la igualdad, hizo que surgiera un movimiento de liberación, pues los *burakumin* pasaron a ser víctimas de discriminación al impedirles insertarse en los engranajes de la sociedad, un derecho que se les había otorgado, pero que por valores y creencias de ‘la sociedad mayor’ les era negado. En 1903, se realizó la primera conferencia nacional de *burakumin*, al que asistieron 300 personas. En 1922, el movimiento *Suiheisha* fue lanzado en el contexto de ideas socialistas, éste tenía como objetivo alentar a los jóvenes *burakumin* para que tomaran conciencia de que su situación podía ser mejorada; y también con el fin de formar grupos de discusión que formaran una red donde se transmitieran estas ideas¹⁰⁷. El *Suiheisha* permaneció activo hasta 1938, y fue disuelto en 1942, debido a que los líderes *burakumin* deseaban liberarse ellos mismos¹⁰⁸. En 1946, se lanza como sucesor del *Suheisha* el National Committe for Buraku Liberation (NCBL), con apoyo del Partido Socialista Japonés y el Partido Comunista Japonés, poniendo su esfuerzo en la promoción de los derechos humanos. Entre sus campañas se dio a conocer las malas condiciones en las que vivían los *burakumin*, como falta de agua, dispositivos para aguas residuales, viviendas inadecuadas, altas tasas de enfermedades como la tuberculosis, alto ausentismo escolar, entre otros. El resultado de esto, fue que la ciudad de Kioto aceptó incrementar el presupuesto para el mejoramiento *burakumin*¹⁰⁹. Las estrategias de este movimiento, en general, fueron exitosas, obteniendo dinero de las ciudades para mejorar la forma de vida de los *burakumin*. El movimiento fue relanzado en 1955 como la Buraku Liberation League (BLL). En 1957, el Partido Socialista japonés, presionó al primer ministro para resolver el problema *buraku*, ante esto se implementó el Comité de Política Dowa, que puso en marcha proyectos de mejoramiento, pero que a pesar de las críticas no incluyeron un trabajo en conjunto con la BLL. El Estado ha ido implementado medidas, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX que buscan hacer más óptimas las condiciones de este grupo, y terminar con la discriminación, sin embargo, muchas de ellas no resuelven el problema de fondo y tienden a mantener su segregación, no logrando su inclusión a la sociedad. Por ejemplo, las medidas del gobierno en cuanto a la vivienda hace que se vean obligados a mantenerse en el *buraku*, a pesar de que “después del edicto de emancipación del año 1871, podían cambiar - en teoría- de lugar de residencia, pero difícilmente lo hacían, tanto por razones económicas como sociales, ya que

¹⁰⁷ NEARY, Ian, Op. Cit. p. 66

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 68

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 69, 70

generalmente se los rechazaba, así, hasta hoy estos antiguos barrios se encuentran muy bien delimitados y definidos. De esta manera, sólo hace falta conocer el lugar exacto de nacimiento de la persona en cuestión o de su familia para esclarecer si tiene orígenes *burakumin*¹¹⁰.

Joseph Martí, a partir de un trabajo de campo en 1994 ha descubierto la existencia de tres actitudes de la población *burakumin* acerca de su problema. La primera es la aceptación de su condición, y del sistema jerárquico que los mantiene en ella, pues la discriminación de la que son víctimas, los desmotiva para salir del grupo. La segunda actitud es de lucha, se articulan alrededor de los movimientos de liberación, y los que han tenido gran influencia en los cambios que se han podido generar, sin embargo, corresponde a la actitud de una minoría. Y tercera, es una lucha individual de escapismo, no participan de la comunidad *burakumin*¹¹¹, y posiblemente escondan su origen para poder entrar en la sociedad.

Como hemos visto, la formación del problema *burakumin* se debe a múltiples factores que han convergido en el mantenimiento de la segregación de un grupo. Siendo una de las dimensiones, la existencia de una estructura de valores y creencias que son parte de la tradición (entendida como transmisión), la que a pesar de los cambios legales y políticos se mantienen. Esto podemos asociarlo, a que la Restauración Meiji no fue producto de un cambio profundo de una sociedad que necesitara realizar cambios estructurales producto de cambios mentales (como ocurrió con la Revolución francesa). Sino que en Japón se dieron cambios políticos y económicos, cuyo cambio social-cultural no fue realmente afectado a corto plazo.

Es por eso que toda esta estructura de creencias y valores - que nunca fue golpeada por una influencia extranjera violenta, como una invasión o colonización, que vivió aislada por alrededor de 250 años, que se fue formando durante milenios de manera paulatina y donde toda su complejidad religiosa tiene gran importancia en el funcionamiento de la sociedad- entró en tensión con las ideas 'occidentales modernas' que estaban llegando.

La adopción de ideas modernas en ámbitos como político y económico, resultó eficaz en la formación de una nación potencia. Sin embargo, Japón no occidentalizó su pensamiento,

¹¹⁰ MARTÍ, Joseph. Op. Cit. p. 11

¹¹¹ MARTÍ, Joseph. Op. Cit. p. 14

siempre buscó mantener su identidad, y conservar su cultura particular. Ahora bien, el desarrollo de este engranaje dejó a los *burakumin* en una situación compleja. El edicto de emancipación los liberó, para hacer gala de ‘igualdad’ (término fundamental de la modernidad), pero esto no iba de la mano de un proceso mental que los liberara socialmente y realmente, pues valores como de la pureza/impureza continuaron siendo una categoría para aceptar o rechazar a las personas. Además, hay valores tradicionales que se han ido uniendo a valores modernos, pero que continúan manteniendo segregado a este grupo.

Como vimos, en Tokugawa (donde se da el clímax del aislamiento de nuestro grupo) el sistema de castas mantenía a los *burakumin* prácticamente aislados por completo. Lo que significó que el contacto que con ellos se tenía fuese mínimo. Además, no se los consideraba como un grupo dentro de la estructura social, sino que eran “des-castados”. De esa forma, se fue formando una noción de límite dentro de la sociedad japonesa que separaba a los *eta* y *hinin*, del resto de la sociedad. Yuri Lotman plantea, que el límite implica la existencia de un espacio interno, considerado como propio, como el salvo, organizado armoniosamente y culturizado, que en este caso se relaciona con la sociedad japonesa; a diferencia del espacio externo, que se observa como el de los “otros”, “diferentes”, “peligrosos”, “hostiles” y el espacio “caótico”¹¹², el que corresponde al espacio de los *eta* y los *hinin*. El levantamiento del “límite” que se da en Meiji no fue espontáneo, sino una política desde el gobierno. Entonces, este levantamiento no fue de la mano de un cambio mental cultural. Múltiples disturbios que dieron en la época en desacuerdo a esa libertad, demuestran que la política fue forzada. La noción de límite, por lo tanto, permaneció y fue influyendo en la estigmatización del grupo.

Tal vez la condición geográfica de Japón, ha influido en la formación de su cultura particular. Durante todo su proceso histórico ha tenido momentos de aislamiento, y también de contacto extranjero. Pero ese contacto, no ha significado la adopción de elementos foráneos sin un filtro. Si no que se da una selección, filtración y adaptación de lo extranjero según las necesidades de su cultura (esto ya lo hemos observado en cómo se han desarrollado las religiones en Japón). Es por eso que no se puede hablar de una modernización de Japón al modo occidental, pues si bien desde Meiji, y durante el siglo XX ha existido un flujo de tecnología e ideas extranjeras, estas se

¹¹² LOTMAN, YURI, *The notion of boundary*. En: “Universe of mind. A semiotic Theory of culture”. Indiana University Press, 1990. p. 131

han adecuado a la base cultural del país. Existen valores sagrados que se quieren preservar, pues representan el ideal. Claramente, estos no son estáticos y pueden sufrir transformaciones, pero se da en un proceso lento que se da en siglos.

Considerando esto, creemos que el proceso de apertura de Meiji, al no haberse constituido de manera espontánea, generó tensiones con los valores sagrados de la sociedad. Por lo tanto, al querer resguardarlos, se genera la discriminación. Pues los –ahora- *burakumin* pasan a representar un conjunto de “antivalores”, cuyo estigma se había estado construyendo desde siglos.

Nos gustaría considerar ciertos datos que exponen el tema: El censo nacional de 1871, arrojó que existían 281.311 personas *eta*; 23.480 *hinin*; y 79.095 considerados como parias misceláneos. Lo que nos da un total de 383. 886 parias que fueron “liberados”. En 1920, un estudio a cargo de un ministerio reportó un total de 4.890 comunidades *burakumin*, con un total de 829. 675 personas viviendo en ellas. Para 1933, se observan 5.300 comunidades con cerca de un millón de *burakumin*¹¹³. En 1962 se habla de 1. 220. 157 personas pertenecientes a este grupo¹¹⁴. Y Según datos gubernamentales y los obtenidos por la Liga de Liberación Buraku, la cantidad de personas perteneciente a este grupo oscila entre 1.2 millones, y 3 millones para 1993 viviendo en cerca de 6.000 comunidades¹¹⁵. El aumento que el grupo ha ido teniendo, puede relacionarse a una tendencia a la endogamia. En una investigación realizada comunidades *burakumin* en Osaka, se muestra que sólo una de cada tres parejas se ha constituido por un esposo *burakumin* y otro no-*burakumin*. Siendo la tendencia mayoritaria el origen *buraku* de ambos¹¹⁶. En otra investigación realizada en Osaka en 1984, frente a preguntas sobre sus experiencias sobre discriminación por origen *buraku*, de 67. 210 personas entrevistadas, 15. 157

¹¹³ DE VOS, George, WAGATSUMA, Hiroshi, *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Los Angeles, University California Press, 1966, p.115

¹¹⁴ Ibid. p. 117

¹¹⁵ GOTTLIEB, Nanette. *Linguistic Stereotyping and Minority Groups in Japan*. Routledge. Gran Bretaña, 2006. p. 50

¹¹⁶ The reality of discrimination against buraku in osaka. [En Línea]. “Buraku Liberation News”. Noviembre 1984. N° 22, p. 4. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news022.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

declararon haber estado en alguna situación de rechazo, en relación al matrimonio¹¹⁷. Por lo tanto podemos plantear que esa endogamia puede ser provocada por presión externa, y no espontánea.

El mismo estudio ha arrojado resultados que muestran que una de cada dos personas ha experimentado algún tipo de rechazo por su origen *buraku*. Los porcentajes más altos sobre discriminación se encuentran en el matrimonio, en el trabajo, en la escuela, y en la comunidad (esferas en las que se relaciona). Todos estos flancos de ataque, probablemente hayan influido en el crecimiento del grupo, desde el intento de “liberación” hasta ahora.¹¹⁸

¹¹⁷ *The reality of discrimination against buraku in Osaka*. [En Línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre 1984, N° 21, p. 4.<http://www.blhri.org/blhri_e/news/news021.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

¹¹⁸ Ídem

III- EL ESTIGMA Y LO SAGRADO

Pureza

La concepción de pureza se extiende en muchas sociedades, y posee características diferentes en cada una de ellas. Ineluctablemente, la pureza va unida a su contraparte la “impureza”, concepto que también varía según la cultura. Los conceptos de pureza e impureza en Japón tienen su base en el *Shinto*, y han existido desde hace siglos. La gran cantidad de ritos purificadores (*harai*), y la vigencia que aún tienen, nos demuestra la importancia de mantener la pureza. El fundamento de los rituales de purificación está inserto en el *Kojiki*, recurriremos a este para reconocer qué se entiende como lo “puro” o “impuro” en el *Shinto*:

“El dios *Izanagi* añoraba tanto a su fallecida esposa que decidió partir en su busca. Se dirigió, por tanto, al País de las Tinieblas llamado *Yomi*. Cuando llegó, al ver que su esposa le abría las puertas del palacio de ese país, le dijo:

-¡Ah, mi bella y amada esposa! El país que construimos juntos todavía no está del todo terminado. Vamos, regresa conmigo al mundo de los vivos.

Su esposa, *Izanami*, le respondió:

-¡Qué pena que no hubieras podido venir antes...! Pero ya he probado la comida de esta región tenebrosa [...]

Entonces, dijo *Izanagi*:

-¡Qué país tan impuro y horrible ese al que he tenido que ir! Voy a purificar todo mi cuerpo con agua limpia”¹¹⁹.

El País de las Tinieblas, corresponde al mundo de los muertos, impuro, terrible y contagioso. *Izanami*, la esposa de *Izanagi*, tras ingerir alimentos en ese mundo, fue contaminada de manera permanente, no así *Izanagi* que al salir de éste puede purificarse, pues no pertenece a ese mundo. Es la muerte entonces, la mayor fuente de impurezas, y ante ésta se observan dos condiciones:

¹¹⁹ RUBIO, Carlos, TANI, Rumi. *Kojiki: Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Madrid. Ed. Trotta. 2008, p. 62-65

quienes son parte de esa esfera están condenados a una impureza permanente; y quienes han tenido contacto con ella se contaminan temporalmente hasta que realizan un ritual de purificación.

En el País de las Tinieblas, donde los muertos son prisioneros, están concentradas todas las impurezas de la tierra¹²⁰. Esto nos sugiere una separación del mundo de los vivos y el de los muertos, con la intención de preservar la pureza del primero.

El concepto japonés “*kegare*”, que significa contaminación y suciedad, va unido también a la imagen de la muerte, y también a la enfermedad y la infelicidad. Es una costumbre entre las personas que vienen de un funeral de algún amigo o familiar, esparcir sal frente a la puerta de la casa, para limpiar su cuerpo y evitar que el “*kegare*” invada su casa y al resto de la familia¹²¹. La intención de esto no es meramente una práctica higiénica, sino que simboliza dejar fuera de la casa la tristeza y el infortunio que trae consigo la muerte, que podría contagiar al grupo familiar, y que contradice la actitud optimista propia de los japoneses, asociada a la influencia del *Shinto*.

Como ya hemos mencionado, muchos valores que pertenecen a la esfera de la religión, no son exclusivos de esta, sino que existen transversalmente en la sociedad japonesa, funcionando como un valores sagrados, sintiéndose como una obligación, y se constituyen como el ideal que debe ser cumplido. La pureza constituye uno de estos valores, y se manifiesta en la ritualidad shintoísta ya mencionada, pero también en actitudes y práctica de los japoneses en la vida cotidiana. Por ejemplo, la práctica de quitarse los zapatos al entrar a un recinto (no sólo las casas, sino también en la escuela, restaurantes, gimnasios, etc) y andar descalzo o utilizar algún tipo de zapatillas especiales (*uwabaki* o *sulippa*), implica mantener la pureza de la casa protegiéndola de la contaminación del exterior. También la utilización de zapatillas especiales para entrar al baño de la misma casa, sugiere la separación de los espacios, manteniendo lo contaminado por las impurezas corporales en un sólo sector, salvaguardando el resto de la casa. Esto último, está también relacionado con conceptos de higiene moderna.

¹²⁰ MOURRÉ, Michel. Op. Cit. p. 419

¹²¹ HATAKEYAMA, Yasuo. Op. Cit. p. 2

Volviendo al tema de la muerte, ésta es fuente de impurezas y contagio, es por eso que todo lo relacionado con ella, tiende a separarse y alejarse, conservar la pureza es fundamental. Dentro del shintoísmo se cree que “la mayoría de los kami aborrece la imperfección que representa la muerte, la suciedad y la sangre. Se sienten especialmente ofendidos por la sangre vertida en los nacimientos humanos o durante la menstruación, así como por los efluvios de los muertos. Cualquier persona afectada por estos tipos de impureza debe mantenerse alejada de los lugares de culto durante un cierto período de tiempo”¹²². Y al estar contaminado, no se logra la relación directa con los *kami*.

Así, la muerte y su impureza nos permite comprender el estigma *burakumin*. Como ya mencionamos anteriormente, los antepasados conceptuales de este grupo (*eta*), se dedicaban a trabajos relacionados con la muerte y con los efluvios de ella. Por ejemplo, funerarios, curtidores y mataderos, entre otros, se los aisló en un sitios determinados, pues cualquier contacto con ellos podía contaminar. Su relación permanente con la muerte, los ha dejado perpetuamente impuros – al igual que *Izanami*-, contaminando también a su descendencia, y a quienes viven cerca (aunque no se dediquen a actividades como éstas). Así, a pesar de la apertura legal de su casta, y de su inclusión oficial a la sociedad, el estigma que cae sobre ellos, no permite que esto se genere a cabalidad. La relación con la muerte, y por lo tanto su impureza, los desacredita frente a la sociedad, siendo víctimas de discriminación y menosprecio a lo largo de su vida.

Podemos observar un ejemplo de esto, en el relato que Sachiko Shiotani otorgó a la Liga de Liberación Buraku: Hacia 1953, Sachiko de ocho años, comenzó a ir al colegio, y en una conversación con una compañera se generó esta situación: “Ella preguntó desde dónde yo venía, y respondí “de M”¹²³”. Ella preguntó otra vez, “¿desde el buen M o el mal M?”. Todos creen que el lugar donde ellos viven es bueno, entonces respondí “el buen M”. Entonces ella preguntó si éste era el lugar donde había un matadero. Hay un matadero en el área que yo vivía. Yo pensé que era sobre el que ella hablaba, entonces dije, “sí”. Entonces ella insistió “tú eres del mal M”¹²⁴.

¹²² PREVOSTI, Antoni. *Pensamiento y religión en Asia oriental*. Barcelona, Ed. UOC, 2005. p. 237.

¹²³ El artículo no menciona localidades, pues al hacerlo se podría prestar para discriminación.

¹²⁴ SHIOTANI, Sachiko. *The buraku liberation movement and I*. [En línea]. “Kai Buraku Kaiho Jinken Kaki Koza Hokokusho”. Special issue 2005. <http://blhrri.org/blhrri_e/people02.htm> [Consultada en: 10 Julio 2011] [traducción propia].

A partir del relato, podemos desprender que, en primer lugar, existe una asociación del matadero con el “mal”. Segundo, la pequeña compañera de Sachiko poseía esa noción, probablemente producto de la transmisión que los padres hicieron de esos valores. Y tercero, Sachiko no sabía que vivía en un mal lugar, hasta que se enfrentó a su compañera, quien la desacredita, siendo ésta una de las características de la discriminación *buraku*: el grupo se ha construido desde fuera, por lo tanto, muchas veces se pertenece al grupo sin saberlo. Esto genera una situación de desigualdad, en que la compañera posee cierto poder sobre Sachiko.

Continuando con el relato, los padres de Sachiko trabajaban en el negocio de la carne, y al ver la discriminación que caía sobre su hija, decidieron que ella debía parecer que provenía del “buen M”, y no del *buraku*. “Mis padres no podían enseñarme ellos mismo, entonces encontraron un tutor. Me vistieron apropiadamente. Ellos pensaban que si yo usaba buenas ropas y valores, yo sería vista como alguien del “buen M”[...]. En la clase de arte cuando yo estaba en 6° grado, nosotros usábamos los tallos de las hojas para dibujar. Yo usé pintura roja, mi color favorito, en cuatro lugares. Entonces, un niño de mi clase tomó mi dibujo y corrió con éste diciendo “ella es la hija de un asesino de vacas, ella es de sangre caliente”¹²⁵. A partir de esto observamos, que hay un intento de integración, quieren asemejarse lo más posible a la sociedad “normal” para estar insertos en ella. Sin embargo, como ya mencionamos, ser *burakumin* no está asociado mayormente a símbolos exteriores visibles –para el Japón contemporáneo- que puedan ser cambiados y así dejar de pertenecer al grupo. Son estigmatizados como *burakumin*, al vivir en un *buraku* o poseer relación sanguínea con alguno de ellos. Por lo tanto, no es un estigma que puedan eliminar, sólo algunos lo logran esconder, pero como veremos luego, existen varios métodos usados por personas no-*burakumin* para saber si alguien tiene relación con este grupo. Es por eso que, a pesar de los cambios que la niña tuvo, es tratada igualmente como “la hija de un asesino de vacas”, es decir, continuaba siendo impura a los ojos del resto, pues está en la sangre. Por otra parte, al tratarla como “sangre caliente”, hace alusión a un rasgo de la personalidad con sentido negativo, por lo que esa “impureza corporal” que le otorga el contacto con la muerte va asociado también a maneras de actuar que no son aprobadas por la sociedad.

La historia alimenticia de Japón, ha sido igualmente influida por las creencias religiosas. En el siglo VII y VIII se promulgó a través de un edicto, la prohibición de consumir carne. Pero

¹²⁵SHIOTANI, Sachiko. Op. Cit. [Traducción propia]

hacia el siglo X, prácticamente todos habían dejado de hacerlo. En China y Corea, los monjes budistas no consumen carne, pero en Japón hasta las personas corrientes siguen esa norma. En las zonas montañosas, y en Okinawa, ese edicto no fue implementado, sin embargo, el consumo de carne era bajo también. Durante toda la historia de Japón, el consumo de carne ha sido bajo (sólo en los últimos años, este ha aumentado)¹²⁶. Es probable que se deba a la idea budista y shintoísta sobre los animales. Para el *Shinto*, los animales pueden ser *kami*, de ahí el recelo de matarlos para consumo alimenticio, además va contra la veneración de la naturaleza, uno de los rasgos más importantes en el *Shinto*. De la misma manera, en el budismo *Zen* se considera que “todos los seres vivos e inanimados participan de la naturaleza búdica”¹²⁷. Se aconseja como correcto comportamiento budista: “Absténgase de hacer daño a ninguna criatura viviente, sea débil o fuerte, no destruya la vida, no incite a otros a destruirla ni apruebe tal proceder”¹²⁸. Además, Buda considera asesinato si se dan las siguientes condiciones: lo matado es un ser vivo; el asesino es conciente que lo matado es una criatura viviente; intención de matarlo; esfuerzo por matarlo; la criatura debe morir como resultado¹²⁹. De esa manera, la indicación del padre de Sachiko como “asesino de vacas”, tiene toda la significación que el budismo otorga. Sin embargo, en Japón se ha gestado la mala visión sobre el consumo de carne, en relación a los mamíferos de cuatro patas, no sobre el pescado ni las aves. Esto nos demuestra que existe una adaptación de las creencias budistas a la cultura japonesa, probablemente desde siempre los productos del mar han tenido gran importancia en la alimentación, es por eso que la idea de “asesinato” no se extiende a este tipo de animales, ni tampoco a las ballenas, pues caerían en la categoría de “peces enormes”.

El menosprecio hacia los *burakumin* también se ve en el uso de cierta gestualidad y lenguaje que se utiliza con ellos. Se denuncia constantemente el gesto denominado “*yotsu*”, este gesto consiste en levantar cuatro dedos, refiriéndose a los animales de esa cantidad de patas. Este gesto posee gran connotación negativa, pues se relaciona con lo ya explicado: “El sujeto se

¹²⁶ NAOMICHI, Ishige. *La comida: Otra perspectiva de la Historia cultural de Japón*. [En línea]. Nipponia. 15 de Marzo 2006. N° 36. < <http://web-japan.org/nipponia/nipponia36/es/feature/feature01.html> > [Consultada en: 30 enero 2012]

¹²⁷ YUSA, Michiko. *Op. Cit.*. p. 91

¹²⁸ SADDHATISSA, H. *Introducción al budismo*. Madrid, Alianza editorial, 1974. p. 111

¹²⁹ OVEJERO, Natalia, DE LOS RÍOS, Diana, RODRÍGUEZ, Carmen. *La influencia del budismo y shintoísmo en la situación social de la mujer*. [En línea]. 3° Magisterio de Ed. Primaria, 2011. p. 36. <<http://www.slideshare.net/DianaDeLosRios/la-influencia-del-budismo-y-shintosmo-en-la-situacin-social-de-la-mujer-japonesa-6738370>> [Consultada en: 12 enero 2012]

dirigió a cierto empleado part-time en su departamento, quien era dueño de un caro automóvil. El jefe dijo, “el señor A es esto” manteniendo arriba cuatro dedos. Ella también dijo, “esa gente recibe compensación bajo el proyecto *Dowa*¹³⁰, eso hace posible que ellos compren autos lujosos”¹³¹. El gesto que aquí se menciona, simboliza a los animales, esto puede ser interpretado como una relación con el trabajo con animales, o refiriéndose a ellos mismos como animales. La palabra “*shi*” (cuatro) es también un homónimo para “muerte” en japonés, por lo tanto, el gesto también puede adquirir este sentido¹³². La situación descrita, realiza una relación entre muerte-animales-*burakumin*, adquiriendo una carga fuerte de conceptos negativos, que luego se relacionan con maneras de actuar igualmente no valoradas por los japoneses.

Es repetitiva también, la asociación de ellos, como animales o infrahumanos. En la puerta de un baño público, se encontró este estrito: “¡Tú gente de diferente raza! Eres igual a los perros. ¡*Etta!* ¡*Buraku!* ¡Bestia de cuatro patas! ¡*Buraku!* ¡Mujeres y niños! [...] Tú no serás capaz de convertirte en japonés”¹³³. Un niño descubrió en un pasaje del metro, un escrito de 6 metros a través de la pared: “¡*Eta!* ¡*Buraku!* ¡*Sucio!* ¡*Tonto!*”¹³⁴. La Liga de Liberación Buraku, recibió una carta en la que se escribía “ ¡*Burakumin* deberían ser terminados![...] ustedes son animales domesticados con sólo la superficie de piel japonesa [...] conspirando con el partido comunista y socialista [...] estás cometiendo traición contra la democracia para poner al pueblo japonés bajo el poder del comunismo izquierdista [...] Eres *eta* y *hinin*. Clasificado bajo las cuatro clases de guerreros-campesinos-artesanos- comerciantes significa que no eres humano”¹³⁵.

Observamos que se da continuidad a los conceptos “*eta*” y “*hinin*”, acarreado toda su carga negativa y más, pues se están incluyendo conceptos contemporáneos, como la idea de

¹³⁰ Las políticas *Dowa* (1969), han sido implementadas por el gobierno japonés con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de las personas de los buraku. Estas incluyen dinero, mejoras a las viviendas, y programa de educación. Sin embargo, el concepto “*Dowa*”, muchas veces es usado despectivamente.

¹³¹ *Executive Staff Member makes Discriminatory Remarks*. [En línea] “Buraku Liberation News”, N° 20, Junio 1984 . p. 4 [traducción propia]. <http://www.blhrii.org/blhrii_e/news/news020.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

¹³² GOTTLIEB, Nanette. *Op. Cit.* p. 56

¹³³ *Vicious and discriminative Scribblings*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo 1985, N° 18. p. 5 [Traducción propia] < http://www.blhrii.org/blhrii_e/news/news018.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

¹³⁴ Ídem [Traducción propia]

¹³⁵ *Death to Etta! Malicious Postcard Received*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Junio, 1984, N° 20. p.5 [Traducción propia] < http://www.blhrii.org/blhrii_e/news/news020.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

“traicioneros a la democracia”. También se los continúa viendo como un grupo externo a la sociedad, e incluso como parte de una raza diferente (a finales de los 60’ una encuesta nacional reveló que cerca del 70% de los japoneses pensaban que los *burakumin* no poseían su misma raza¹³⁶). Por otra parte, al tildarlos de “tontos”, “sucios” y “traicioneros”, vemos que, de cierta manera, este grupo representa todos los valores, comportamientos y actitudes que no son aprobados por los japoneses.

La noción de pureza en Japón, va unida no sólo al plano corporal, sino también a formas de comportamiento y a la personalidad: “La importancia que el shintoísmo atribuye a los ritos llamados *harai* obedece a la idea japonesa de la pureza y de la ética. Desde tiempos antiguos, las exigencias de la pureza y la rectitud eran ya altamente valoradas en la vida cotidiana”¹³⁷. Además, “los términos *shinshin* y *shojiki* –es decir, “honestidad”, “integridad”- subrayan, desde el punto de vista de la espiritualidad, la idea de una transformación purificadora. Pero al mismo tiempo, vemos que opera una moral práctica de la existencia cotidiana que va más allá de las fiestas religiosas. Este pasaje resume lo esencial de la espiritualidad shintoísta y sigue teniendo hoy día toda su pertinencia”¹³⁸. Observamos por lo tanto, que hay un engranaje de valores sagrados –sagrados en tanto se ven como altamente respetados, y que no deben ser tocados o cambiados-, que opera en la discriminación hacia los *burakumin*. Estos valores al ser sagrados se los intenta proteger por todos los medios, cuando este grupo se acerca a la sociedad “normal” con toda su carga de “anti-valores”, representa una amenaza, de ahí las actitudes de discriminación y rechazo que vienen a ser una forma de conservar los valores.

Un valor central es el “*wa*” o armonía. Una de las aristas del *wa*, es que implica la no realización de distinciones. Es por eso, que no se tolera cuando se otorgan beneficios de manera arbitraria¹³⁹. Si pensamos que dentro de las políticas del gobierno, para solucionar el problema *Dowa*, está el otorgar subvenciones a estas áreas para mejorar sus condiciones de vida. Esa situación, va claramente contra el principio del *wa*. Si recordamos el relato anteriormente descrito, sobre el trabajador que realizó el gesto de los cuatro dedos para asociar a alguien con el

¹³⁶ Estratificación social en Japón. [En línea] “Antropología online”. <<http://antropologia-online.blogspot.com/2010/10/estratificacion-social-en-japon.html>>. [Consultada en: 10 Enero 2012]

¹³⁷ BERTHON, Jean –Pierre. Op. Cit. p. 461

¹³⁸ Ídem.

¹³⁹ SMITH, Robert. *La sociedad japonesa*. Barcelona, Ediciones península, 1986. p. 55

buraku, también estableció, que recibir dinero del gobierno era una actitud no apropiada. En ese sentido, el estigma *burakumin* va contra del *wa*.

Un escritor anónimo envía una carta a la Liga de Liberación Buraku: “los pobres y los ancianos están sufriendo de duros impuestos, comparados con esa gente, los *burakumin* no trabajan y no pagan impuestos; todos ellos están gritando discriminación, y gastan dinero en impuestos como el agua, nosotros somos los discriminados; espera hasta que prenda fuego a tu casa”¹⁴⁰. En este caso, igualmente notamos la tensión que se produce con el *wa*.

Otro valor, que también posee este sentido sagrado es “*makoto*”, relacionado con el *Shinto* y el confucianismo, y su significado es bastante amplio: “constante”, “devoto”, “honesto” y “leal”. Entre los hombres sinceros hay una amplia cualidad de honestidad que a menudo imprime a su conducta una especie de asombrosa simplicidad y pureza”¹⁴¹. Es un valor que pone en lo alto a quienes lo poseen, siendo un ideal que alcanzar. Entre las creencias budistas, observamos algo similar. Dentro de las cuatro nobles verdades, se encuentra el “óctuple noble sendero” es guiado por ocho actitudes: Recta comprensión; recto pensamiento; rectas palabras; recta acción; rectos medios de vida; recto esfuerzo; recta atención; recta concentración. El valor de la rectitud está ligado a lo justo y lo equilibrado¹⁴², por lo tanto a lo puro.

Dentro del estigma *burakumin*, también se les ha atribuido la no posesión de estos valores, o más bien se les otorgan todos sus opuestos, por lo que son constantemente vistos con recelo como los principales sospechosos de cometer delitos. Hay numerosos casos de personas que han sido encarceladas siendo inocentes, y han pasado a ser sospechosas por pertenecer al *buraku*. Un caso emblemático en Japón que demuestra esta situación, es el llamado “caso *Ishikawa*” o “caso *Sayama*”, que ha sido revisado incluso por las Naciones Unidas, que describe el caso de esta manera: “En 1963 una niña de secundaria fue secuestrada y asesinada en la ciudad de Sayama, de la prefectura de Saitama (Japón). Este caso de homicidio, denominado "caso Sayama" por el lugar de los hechos, condujo a la detención del Sr. Kazuo Ishikawa,

¹⁴⁰ *Postcard sent to B.L.R.I Publication Office*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo 1985, N° 24. p. 4 [Traducción propia] < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news024.pdf> [consultada en: Julio 2011]

¹⁴¹ SMITH, Robert. Op. Cit. p. 119

¹⁴² OVEJERO, Natalia, DE LOS RÍOS, Diana, RODRÍGUEZ, Carmen. Op. Cit. p. 24.

perteneciente al pueblo *buraku* o *burakumin*, grupo que todavía es objeto de mucha discriminación. El Sr. Ishikawa fue detenido al principio por una contravención de poca importancia por la policía, que buscaba a un delincuente en relación con un asunto de prejuicio contra los *burakumin*, presuntamente obligado a declararse falsamente culpable de asesinato en el caso Sayama tras un prolongado interrogatorio y examen en una prisión alternativa (*Daiyo Kangoku*), y condenado. Durante más de 36 años el Sr. Ishikawa ha pedido que se vuelva a juzgar el caso, proclamando su inocencia.”¹⁴³. El caso ha sido seguido y apoyado por la Liga de Liberación Buraku desde la aprehensión de Ishikawa, dando apoyo en la defensa que incluso ha proporcionado numerosas pruebas de su inocencia, pero que no han logrado revertir el problema. Este caso ha sido emblemático al poner en el tapete el tema de la discriminación *burakumin*, que como hemos planteado, es un tema tabú hasta hoy en día. El caso, fue publicado en el periódico más grande de Japón, el *Asahi*, que en una columna criticó a la corte por no haber escuchado la explicación de las nuevas pruebas (en 1980). La aparición de esa crítica fue de gran revuelo en el Japón de la época¹⁴⁴.

Pero este no es el único caso, podemos mencionar también el “caso Parklane”. En noviembre de 1971, un ladrón armado irrumpió en el bowling “Parklane”, apuñaló al asistente de gerente con un cuchillo en el abdomen, y escapó con 1.2 millones de yenes. La policía investigó, y determinó que el asalto se realizó con un cuchillo de carne. Cerca del lugar hay un *buraku*, donde muchos habitantes trabajan en la industria de la carne, la policía buscó en ese lugar a los sospechosos. La policía, al parecer no tenía ninguna evidencia para culpar a alguien, es por eso que arrestaron a dos jóvenes, los que habrían sido forzados a declararse culpables. Más tarde, ellos explicaron su situación, declarando su inocencia. Luego de nueve años de lucha, los dos hombres fueron declarados inocentes¹⁴⁵. Como estos dos casos, pueden ser mencionados muchos más: Caso Marumasa, Caso Shimada, Caso Namisaki, Caso Hakamada, Caso Mure, entre

¹⁴³ Consejo Económico y social. Naciones Unidas. [En línea]. 1999, p. 2 [Traducción propia] <[http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/50e0b90e1fd18b73c1256b73003e37dc/\\$FILE/G9913802.pdf](http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/50e0b90e1fd18b73c1256b73003e37dc/$FILE/G9913802.pdf)> [Consultada en: 13 diciembre 2011]

¹⁴⁴ *The Sayama case*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo 1981. N° 2. p. 7 [Traducción propia]. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news002.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

¹⁴⁵ *Justice Prevails After nine years*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre 1981, N° 11. p.4. [traducción propia]. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news011.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

otros¹⁴⁶. Según la Liga de Liberación Buraku, todos comparten la inocencia, pues su culpabilidad es producto de discriminación. Algunos incluso han sido liberados luego de demostrar inocencia y después de una ferviente lucha.

Nos parece relevante mencionar una carta que fue encontrada en la ciudad de Takatsuki, y publicada por la Liga de Liberación Buraku:

“Mi visión de la gente *buraku*- [...] Hay muchos *burakumin* en mi escuela y yo los odio. Me siento enfurecido con ellos. No es sólo opinión mía, sino también de otros estudiantes. La razón de porqué yo los odio es que ellos están siempre llorando ‘ayuden a Ishikawa’ o ‘eliminen la discriminación’. ¡*Burakumin!* Ustedes (*eta* y *hinin*) son los más terribles, tontos y malos de este mundo. ¿Por qué deberíamos los ciudadanos generales estar preocupados por la discriminación contra ustedes *burakumin*? Este es su problema no el nuestro. [...] Nunca hablaré con un *burakumin* (¡*eta*, *hinin!*) . Porque ustedes no son humanos. [...] Ishikawa es culpable, y nunca inocente. La policía ha sido razonable. Ustedes (*eta* y *hinin*) están siempre cometiendo crímenes y la policía sabe esto bien. Muchos *burakumin* son malos y deberían ser arrestados. Esa es la forma de hacer a nuestra escuela más brillante, más agradable y más limpia.”¹⁴⁷

La sociedad japonesa, a través de su historia ha ido formando un sistema de valores determinado. Como explicamos antes, muchos de ellos tienen una base religiosa, son valores que poseen un carácter sagrado, en tanto representan un ideal, son vistos con infinito respeto y tienden a permanecer. Según las características que hemos planteado para la religión en Japón, estos valores están asentados profundamente en la sociedad determinando maneras de actuar dentro de la vida diaria. La pureza es uno de estos valores, en ella encontramos dos vertientes, una en relación a lo corporal, y otra unida a actitudes, comportamiento, personalidad, o incluso espiritualidad. En el proceso de estigmatización de los *burakumin*, se les ha ido atribuyendo a este grupo, todos aquellos valores que corresponden a la contraparte de lo aceptado.

¹⁴⁶ *National Rally Held Requiring the revision of the retrial law on July 18*, Tokyo. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Julio, 1981. N° 4. p. 3[Traducción propia]

<http://www.blhri.org/blhri_e/news/news004.pdf>. [Consultada en: Julio 2011]

¹⁴⁷ *The Discriminatory Letter found on March 12 in Takatsuki City*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Diciembre, 1981, N° 3. p. 6. [traducción propia]. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news003.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

La carta anterior, resume todo lo antes dicho, nos deja ver que permanece en el pensamiento japonés la relación de los *burakumin* con los trabajos conectados con la muerte, pues al mencionar “*eta*” y “*hinin*” se hace alusión –de manera despectiva- a ese pasado, pues si bien es cierto aún existen industrias en los sectores *buraku* que realizan ese tipo de trabajos, no son tareas extensibles a todos, e incluso irían en disminución. Además, hace una generalización tildándolos de asesinos. De esa forma, el grupo ha sido envuelto por la muerte –según la visión externa-, tanto por su pasado hereditario, como por maneras de actuar –que se les asocian presumiblemente-, convirtiéndolos en focos de contaminación. En el otro extremo, la impureza se relaciona con la deshonestidad, la debilidad, la inmoralidad, indecencia, traición, desarmonía, entre otros. Todo esto, es expresado también en la carta, al sindicarlos como “terribles, tontos y malos” o también al criticar su actuar contra la discriminación, pues esta actitud “de llanto” va en contra de la armonía; claramente al tildarlos de asesinos, también los hace poseedores de deshonestidad. De esa forma, prácticamente todo lo que la sociedad japonesa considera como negativo, ha sido asociado a los *burakumin*, el estigma de esa forma impone su poder, pues están completamente desacreditados, frente a la sociedad “normal”, que es “brillante, agradable y limpia”.

Familia

Durante toda su historia, la unidad básica de Japón ha sido la familia. En el periodo Yamato, la sociedad funcionaba a través de un sistema tribal, donde cada clan adoraba una deidad protectora, es decir, a un *kami*. La relación del *Shinto* con la familia se venía dando desde este periodo (incluso antes). Al entrar el confucianismo, su concepto de piedad filial es totalmente compatible con el concepto de familia que se tenía en Japón, de esa manera se funde con las ideas shintoístas sobre el culto a los antepasados y el familiar.

En un diálogo entre Confucio y Tseng-tzu se describe a la piedad filial como la virtud más importante entre los valores tradicionales, siendo ésta “la raíz del poder moral en el hombre. Su tronco y sus miembros, sus cabellos y su piel, los recibe de su padre y de su madre, y los comienzos de la piedad filial residen en su repugnancia a ofenderles. Establecer su carácter moral, caminar por el sendero recto y extender su buen nombre a las generaciones venideras,

glorificando así a su padre y a su madre, ese es el logro final de la piedad filial”¹⁴⁸. Esta misma concepción se trasladó a Japón, y ha permanecido firmemente arraigada, estableciéndose como un valor sagrado dentro de la sociedad.

En el mismo sentido, Buda establece: “De cinco modos, joven, debe un hijo servir a sus padres [...]: i) habiendo sido mantenido por ellos quiero yo ahora ayudarles; ii) quiero cumplir mis deberes para con ellos; iii) quiero mantener el linaje y las tradiciones familiares; iv) quiero hacerme a mí mismo digno de heredarlos; v) además ofreceré limosna en honor de mis parientes difuntos”¹⁴⁹. Si bien la estructura familiar es diferente en el Japón contemporáneo, que la que podemos observar hace un siglo, la influencia de las tres religiones permanece. Existe aún un fuerte sentido del deber hacia los padres, de los padres a los hijos y en general de la unión familiar. Es así, que la familia la podemos observar como un valor sagrado.

Dentro de los cambios de fines del siglo XIX, encontramos la instauración del Código Civil de Meiji (*Meiji mimpô*), el que en sus inicios fue asesorado por juristas franceses, los que ofrecían una noción del individuo, desconocida o diferente a la tradición japonesa. Es por eso, que luego de gran cantidad de modificaciones en el código, éste entró en vigor en 1898. Los principales cambios que estableció, fue convertir a la casa (*ie*) en un sujeto de derecho. También en cuanto al derecho de propiedad, se instituyó que cualquier individuo podía transmitir a sus descendientes las riquezas que habían sido adquiridas por sí mismos. La “ley de registros domésticos”, por otra parte, implantó un sistema nuevo de identificación personal (*nimumbun tōki* o “registro del estado personal”). A pesar de estos cambios, se mantenía la importancia de la familia como el primer elemento de la sociedad japonesa, de esa forma “la identidad individual seguía estando definida principalmente por la pertenencia a una casa y por la inscripción en un registro doméstico llamado *koseki* (de hecho el término y la práctica se remontan a la época antigua)”¹⁵⁰. La familia habría suministrado su modelo a las relaciones políticas y económicas del periodo feudal; y en Meiji, también permitió la formulación de la teoría que establecía la unidad del país, relacionando el poder imperial y el pueblo¹⁵¹. Es decir,

¹⁴⁸ JAMES, E.O. *Historia de las religiones*. Op. Cit. p. 114.

¹⁴⁹ SADDHATISSA, H. Op. Cit. p.107.

¹⁵⁰ BEILLEVAIRE, Patrick. *La familia, Instrumento y modelo de la nación japonesa*. En: BURGUIÈRE, André. “Historia de la Familia”, Vol 2. Madrid, Alianza Editorial, 1988. p. 248.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 250

todo el sistema económico, político y social hasta la primera mitad del siglo XX, se asentaba en la familia.

El 3 de mayo de 1947, entra en vigor una nueva Constitución –supervisada por los aliados– que abolía legalmente el anterior sistema familiar. El código Civil hace desaparecer la “*ie*”, para beneficiar los derechos del individuo. Se mantiene el *koseki*, pero como un documento del Estado civil, el que se establece en el momento del matrimonio, así el *koseki* queda limitado a la familia nuclear, es decir, máximo a dos generaciones¹⁵². Junto con esto, otros cambios como el flujo campo-ciudad producto del “milagro económico”, hizo que muchas familias se dispersaran. También, el modo de vida urbano, y las políticas de control de natalidad impulsados por el gobierno, hicieron que la familia pequeña se difundiera¹⁵³.

Pero, a pesar de estos cambios, se ha planteado que la esencia de la *ie* permanece, en tanto aún son importantes las relaciones jerárquicas que en ella se establecen, también la dependencia y junto con ello la reciprocidad y la obligación¹⁵⁴. Vemos la importancia de la familia reflejada en el lenguaje, pues los nombres japoneses están compuestos primero por el apellido familiar, seguido de un nombre propio, es decir, un japonés es primero parte de la familia –y de un grupo–, luego es individuo.

Hay ciertos conceptos que debemos conocer para entender la dinámica de la familia, y en general, de los grupos en el Japón contemporáneo. Primero, el individuo o mejor dicho el “yo”, se comprende y se configura a partir de un grupo (o varios grupos): “los japoneses tienden a incluir dentro de los límites de su concepto del yo gran parte de la cualidad de los grupos sociales íntimos de los que los individuos forman parte”¹⁵⁵. Es decir, si en occidente, de cierta manera, entendemos el “yo” siguiendo los límites del cuerpo, los japoneses no ven el límite ahí, sino que el “yo” se extiende al grupo. Para los japoneses, la pertenencia a determinado grupo otorga gran parte de la información necesaria para conocer a una persona. Robert Smith denomina esto como “yo en conexión”¹⁵⁶. De esa manera, el individuo depende de los “otros”

¹⁵² *Ibíd.* p. 258

¹⁵³ *Ibíd.* p. 262

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 273

¹⁵⁵ SMITH, Robert. *Op. Cit.* p. 89

¹⁵⁶ SMITH, Robert. *Op. Cit.* p. 94

y los otros también dependen de él, existiendo una responsabilidad común, es por eso que ninguna decisión es tomada a la ligera, pues cada acción acarrea implicancias para muchas personas¹⁵⁷. Tampoco las tareas, ocupaciones o el papel que dentro del grupo se tiene, puede ser dejado al azar, pues el buen o mal cumplimiento de ello tendrá repercusiones en el grupo, e incluso en la sociedad. Esto según han planteado algunos autores¹⁵⁸, corresponde a la herencia confuciana de la jerarquía, que se desarrolló fuertemente en Tokugawa.

Otro concepto, que consideraremos como la base sobre la que se sostiene el grupo, e incluso las relaciones humanas japonesas en general. Este es el “*giri*” que hace referencia al “deber u obligación que tiene una persona de comportarse de acuerdo con ciertos modos no rigurosamente prescritos ante la cual la primera persona está en deuda”¹⁵⁹. Quién no cumpla con esta relación de reciprocidad, será considerado como alguien sin integridad o sin honor, lo que lo convierte en alguien desacreditado dentro de la sociedad. El *giri*, funciona como un valor sagrado, pues es un ideal de comportamiento que, de cierta manera, se siente como obligación. Y quien no cumple con él, falla al grupo y también a sí mismo, pues todos ellos son parte de un engranaje perfecto. El incurrir en una falta, implica infinita vergüenza que desemboca en la impureza. La sociedad japonesa, como plantea Ruth Benedict no posee la noción de culpa, sino que ante una falta aparece en ellos la vergüenza¹⁶⁰, siendo ésta una de las penalidades más serias. La vergüenza aparece cuando se está en el centro de las críticas de los demás, debido a que no se actuó según los valores permitidos por esta sociedad, y por lo tanto, actuó contra el grupo. La vergüenza, es también vista como una virtud, en el sentido de que quien posee la sensibilidad de ella, puede seguir el buen comportamiento, ser una persona virtuosa, y mantener una conciencia limpia¹⁶¹.

Dentro de las obligaciones en las relaciones sociales, existen particiones más sutiles. Ruth Benedict, nos habla del “*ko*”, éste concepto se relaciona con las obligaciones que recaen sobre los padres, con respecto a los hijos¹⁶². Por otra parte, el “*on*”, cuyo concepto significa

¹⁵⁷ SMITH, Robert. Op. Cit. p. 64

¹⁵⁸ Ídem.

¹⁵⁹ Ibíd. p. 61

¹⁶⁰ BENEDICT, Ruth. *El crisantemo y la espada*. 1º publicación 1946. Madrid, Alianza Editorial, 2006. p. 217-218.

¹⁶¹ Ibíd. p 219

¹⁶² Ibíd. p. 125

“obligaciones”, y también “lealtad”, “bondad” y “amor” es recibido por los hijos, desde los padres, y esto implica que los hijos tienen una gran cantidad de obligaciones hacia los padres, producto de los cuidados que estos últimos han tenido con sus hijos¹⁶³. El *on* se puede ver como una deuda impagable, que debe ser retribuida de la mejor forma posible, pero se entiende que su valor es infinito. Además, esta deuda se extiende a los padres o abuelos fallecidos, observamos aquí el culto a los antepasados. Dentro de la obligación del *on* se considera que está siendo pagado, al cumplir con las obligaciones como padres. De esta manera, el engranaje de dependencias mutuas que se configura, trasciende las generaciones y va construyendo el ideal de familia.

Cuando todo este sistema cultural se ve enfrentado a un grupo estigmatizado que representa muchos de los valores que no son aceptados, la reacción de muchas personas es de rechazo, tienden a necesitar la permanencia de los valores, pues ellos son sagrados. Cuando en los límites –espaciales o simbólicos- se encuentran los *burakumin* y la sociedad “normal”, se provoca una tensión que permite observar los comportamientos de la cultura, y la manera en que pretenden mantener esos valores. Estos valores sagrados, son parte de la estructura de la realidad japonesa, de manera que al verse en peligro, atentan contra el orden de su mundo, eso explica la reacción de muchas personas al ver atentado el orden de la “familia”.

Es costumbre común en el Japón contemporáneo, la contratación de investigadores privados para conocer a las personas¹⁶⁴. Lo que hace el investigador japonés no es más que generar biografías. “Ya sea que el desarrollo de la biografía vital de un individuo viva en la mente de sus allegados o en los archivos de personal de una organización, o que lleve personalmente la documentación sobre su identidad personal o la guarde en sobres, ese individuo es una entidad alrededor de la cual es posible estructurar una historia”¹⁶⁵. La idea de biografía, da por supuesto la existencia de una sola identidad del individuo, de esa manera, los datos recogidos van a construir una identidad con respecto al “otro”, según lo que ellos valoran. Al acercarnos a nuestro problema, podemos ver que muchas veces la intención de los investigadores privados es informar sobre la familia de los individuos, y los grupos en los que se desenvuelve, se recurre

¹⁶³ *Ibíd.* p. 105

¹⁶⁴ MARTI, Joseph. *Op. Cit.* p. 190

¹⁶⁵ E. GOFFMAN. *Op. Cit.* p. 78.

generalmente al *koseki* o registro familiar. Esto nos recuerda nuevamente lo ya mencionado, el “yo” japonés está sujeto a lo colectivo, ya sea la familia o un grupo. Por lo tanto, al conocer estos aspectos del individuo sienten tener la información suficiente para conocer al extraño, y desde ahí juzgar. Este método, demuestra la intención de proteger a la familia de “extraños” que no cumplen los requisitos que ellos anhelan.

Una agencia de investigadores privados otorga a sus empleados un libro guía, en el que se incluyen pasajes sobre la manera de actuar en caso de descubrir un pasado *burakumin*. Se les recomienda no usar términos discriminatorios y una gran delicadeza, sin embargo, las acciones vienen envueltas de rechazo. En el manual, se les advierte, “después que un investigador completó un chequeo de identidad (la mayor parte de los chequeos de identidad privada antes del matrimonio o el empleo, son para determinar si existe la posibilidad de un origen *buraku*) de un aspirante a algún trabajo, él telefoneó a su agencia para decir a la compañía, que es mejor no emplear al hombre.”¹⁶⁶. Se explica que la Liga de Liberación Buraku supo de ese evento, acusando a la agencia. Es por eso que se les aconseja, otorgar la información de manera sutil, porque “las paredes tienen oídos”. Ante este caso, podemos observar, primero, la práctica de contratar investigadores privados para descubrir sus orígenes *buraku*, al parecer es muy común para esta fecha. Segundo, si bien se les acusa de discriminación, esta continúa pero de manera sutil. Se tiende a tapar la discriminación, pero continúa el rechazo. Y tercero, los investigadores privados y la biografía que se construye tiene gran peso en la sociedad japonesa. Esa biografía influye en la decisión sobre si el candidato a marido o esposa, o el aspirante a algún trabajo será aceptado.

Cuando la familia se enfrenta a alguien no deseado, la tensión aparece, y puede aflorar la reacción en su contra. Esto se demuestra en un caso llevado a la corte por una mujer, la que demandó a su antiguo novio por quebrar el noviazgo, ella acusaba discriminación por su origen *burakumin*, finalmente ella ganó el caso, siendo indemnizada en 1983. Ambos habían comenzado a salir alrededor de 1976, “ella le confió que provenía de una familia de origen *buraku*, y el hombre demostró entender, ellos se comprometieron en poco tiempo e

¹⁶⁶*Etiquette for private investigators: The walls have ears*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Julio 1982, N° 10. p. 3 [traducción propia] < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news010.pdf > [Consultada en: Julio 2011]

intercambiaron regalos esponsales, que es una ceremonia japonesa, hecha entre las dos familias antes del matrimonio. Sus padres sin embargo, comenzaron a oponerse a la propuesta de matrimonio a causa de la discriminación hacia los *burakumin*, y él gradualmente cambió su mente y pidió romper el compromiso en 1977¹⁶⁷. Si bien el hombre explicaba que el quiebre no se debía al origen *buraku* de ella, en un momento declaró “mi hermana sería obstaculizada de casarse si yo me caso con una *burakumin*”¹⁶⁸.

El relato nos manifiesta las reacciones en pos de cuidar a la familia. Si relacionamos esta situación con la importancia y funcionamiento de la familia japonesa que explicamos anteriormente, podemos concluir que, los padres al intentar cumplir con el “*ko*” se oponen al matrimonio, pues el estigma *burakumin* de la mujer la convierte en alguien desacreditado, por lo tanto, no estaría a la altura del hijo. Por otra parte, el “*on*” que el hijo debe cumplir, hace que obedezca a los padres, esto junto a la declaración donde se demuestra la preocupación por la hermana, nos deja ver la importancia que él otorga a la familia, sacrificando su interés personal, pues su relación de dependencia en el engranaje familiar es anterior a cualquier decisión personal, o más bien, toda decisión que se tome, debe estar de acuerdo con los intereses de la familia. Además, al querer integrar a alguien del *buraku*, implicaría relacionar a la familia con ellos, contaminándolos.

Otro caso nos llama la atención: (1966) un hombre de 59 años fue a la oficina municipal para notificar la muerte de la madre de su esposa. Él pidió al empleado la dirección precisa de su suegra, el empleado respondió que ella probablemente era de un distrito *buraku*. Producto de esa sospecha, el hombre comenzó a abusar verbal y físicamente de su esposa, dejándola incluso en el hospital. La mujer soportó esto por 20 años, hasta que decidió escapar con sus hijos. El hombre, no enfrentaba a la mujer sobre su origen *burakumin*, pero sí encaraba a los hijos. En un momento al sospechar –al parecer sin razón- que ella sostenía un romance con otro hombre, declaró a los hijos “tu madre es descendiente de sangre pobre, y ha sido gravemente mal enseñada, eso

¹⁶⁷ *Discrimination in marriage is illegal and unjust*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo 1983, N° 14. p.5. [Traducción propia] < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news014.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

¹⁶⁸ ídem

explica que ella se va con los hombres como loca”¹⁶⁹. Hizo que la hija falsificara la firma de su madre, que se requería para obtener el registro de familia, al obtener el documento de linaje descubrió que él era descendiente de un samurai, pero en el linaje de la mujer aparecía confuso. Al parecer, la palabra “*eta*”, que ya no se usa por ser término discriminatorio, fue cubierta¹⁷⁰. El hombre dijo a sus hijos “fui engañado al casarme con ella. Tu madre es una “*eta*” pero yo soy descendiente de samurai”¹⁷¹. Este relato nos parece significativo, pues demuestra que el rechazo aparece cuando se enfrentan al estigma. Cuando el hombre se casó, probablemente no veía ningún rasgo desacreditador a su novia, sin embargo, mucho tiempo después al enfrentarse a su esposa “*burakumin*”, hace recaer en ella todo el estigma. Se ve también la importancia de la familia de donde proviene, esto hizo cambiar las referencias o los parámetros de cómo juzgar a la mujer, para él, los orígenes determinarían el modo en que ella se comportaba, la incrimina como “sangre pobre”, cuya intención no es la asociación a lo monetario, sino a la falta de valores, que sería la causa de su supuesta manera de actuar. La violencia con que reaccionó, probablemente sea la manifestación del caos que se provocó en su mundo, pues estaba siendo ligado a aquello que rechaza. Nos llama la atención también, que si bien él arremete contra la mujer, no lo hace contra los hijos, creemos que sea su sentido del “*ko*” el que actúa en ese caso. Además, probablemente considere que ella está contaminada permanentemente, pero no así los hijos que poseen sangre samurai y no viven en el buraku.

Existen también casos, en que alguien va en contra de lo correctamente estipulado, y ante eso, los valores sagrados comienzan a articularse de otra manera. Un joven se casó en 1965, el mismo año de la graduación escolar. La familia de la esposa no estaba de acuerdo porque eran muy jóvenes, y porque él era de un distrito *buraku*. Cuando ella fue a discutir el asunto con su familia, fue removido su nombre desde el registro de familia, celebraron el matrimonio sólo ellos y la familia del marido¹⁷². Al parecer, cuando existe el quiebre de un valor, estos se re-acomodan para asegurar de la mejor manera la permanencia de estos. Es decir, cuando el problema no puede ser evitado, la solución es expulsar aquello que está atentando contra esos valores y su

¹⁶⁹ *A Case of Discrimination by a National Public Servant*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo, 1986, N° 31, p. 3. [Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news031.pdf > [Consultada en: Julio 2011].

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 3-4

¹⁷¹ *Ibid.* p. 3 [traducción propia]

¹⁷² *Relating my experiences of discrimination, part (IX)*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Enero, 1986. N° 29. p. 252 < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news029.pdf > [Consultada en: Julio 2011]

orden. Cuando la hija se casa con un *burakumin* a pesar de la oposición de los padres, ella es expulsada de la familia. De esa manera se mantiene el bien de común del grupo.

El rasgo fundamental de los casos que hemos mencionado, es el valor que se le da a la familia, y a mantener el bien del grupo. Dos jóvenes de 19 años, que trabajaban en la misma compañía comenzaron a salir y en 1984 comenzaron a pensar en casarse. Tiempo después ella contó su origen *buraku*, pero luego él comenzó a cambiar su actitud después de hablar con sus padres sobre esto, quienes se opusieron, él confesó que “no se casaría con ella, porque amaba a sus padres”¹⁷³ y la razón específica era su origen *buraku*. Por todo lo que ocurrió ella estaba muy desanimada, por eso no asistió a su trabajo por una semana. Los compañeros de trabajo supieron la razón de su inasistencia, junto con ello, su origen *buraku*. Cuando ella volvió a la empresa, sus compañeros comenzaron a excluirla. La presión que sintió en su lugar de trabajo, hizo que finalmente ella se retirara de la compañía¹⁷⁴. Podemos ver en esta historia, la confirmación de los valores familiares, donde el hijo expresa el “on” que recae sobre él, y por lo tanto el deber de cumplir con lo requerido por sus padres. También observamos la relación del individuo con la empresa, que al enfrentarse a una persona *burakumin*, esta ha sido puesta en tensión.

Todas las características del funcionamiento familiar, asociadas a la herencia de la *ie*, han sido trasladadas a prácticamente todos los grupos existentes dentro de la sociedad. “administración pública, partidos políticos y universidades, la totalidad de la sociedad japonesa procedería de la *ie*”¹⁷⁵. Es así que en las empresas, también se puede observar ese espíritu: “autores, sociólogos, historiadores y economistas están de acuerdo en ver una permanencia del espíritu y los principios de organización propios de la *ie* en esas dos características generales de las empresas que son, por una parte, la fuerza de los lazos verticales y el énfasis puesto en las distinciones jerárquicas [...] y por otra la primacía de la pertenencia al grupo sobre la diferenciación de funciones en el interior de este”¹⁷⁶. Dentro de la empresa, podemos observar

¹⁷³ *Marriage discrimination case occurs*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Diciembre 1985, N° 28, p. 240 [Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news028.pdf > [Consultada en: Julio 2011].

¹⁷⁴ Ibid. p. 240

¹⁷⁵ BEILLEVAIRE, Patrick. Op. Cit. p. 273

¹⁷⁶ Idem.

también otra de las caras del “*wa*” que se expresa en las relaciones humanas como “cooperación, confianza, el hecho de compartir, el calor, la moral, y el trabajo esforzado de una camaradería eficaz, placentera e intencionada... Se trata al mismo tiempo de un medio fundamental para el progreso social y de un fin en sí mismo”¹⁷⁷. La empresa de esa manera, busca funcionar como una familia donde cada persona tiene su lugar y sus tareas determinadas, que son importantes y valoradas para el funcionamiento del grupo total. A la vez, se forman relaciones entre los compañeros de trabajo, cubiertas de camaradería, se valora la honestidad en las relaciones, pues se otorga gran confianza en el trabajador, y el trabajador confía en sus superiores. Por otra parte, también se da énfasis en los grupos pequeños, para quienes se organizan reuniones que afianzan sus lazos. Además, los fuertes lazos que se forman entre trabajadores-empresa, y entre los empleados, tiene como base el anterior concepto del “*giri*” u obligación –que ya explicamos-. Las empresas japonesas, sobre todo las grandes firmas contratan a “la persona”, no sólo a un trabajador, pues al entrar a su grupo, debe poseer aquellos valores que beneficiarán el desarrollo del grupo, esto es tan importante como el grado académico. Generalmente, al contratar a un empleado, se espera que se quede en la empresa por gran parte de su vida, así, el empleado va adoptando el “estilo” de esta, de esa forma el “yo” del trabajador japonés está en relación a la empresa.

Muchos son los casos de discriminación *burakumin*, al momento de encontrar trabajo. Si tenemos en cuenta el funcionamiento de la empresa, podemos comprender las bases de ese rechazo. La necesidad de conocer a la persona que va a entrar a la empresa, ha generado la aparición de listas donde se señalan las áreas *burakumin*, si bien el registro fue dado por la oficialidad, sobre todo por el *koseki* (registro familiar), se reguló el acceso público a estos para evitar la discriminación. Así, aparecieron listas de corte clandestino que las empresas adquieren para realizar la selección de su personal, por ejemplo, en 1980 salió a la luz la existencia de libros difundidos para ese fin, uno titulado “*burakumin* en Japón” y “*buraku chimei soka*”¹⁷⁸. Pero también se han encontrado otros aún en circulación, en una biblioteca pública : “*Jinshin*

¹⁷⁷ ROHLEN, Thomas. *For Har for harmony and strength: japanese white-collar organization in Anthropological perspectiva*. En: SMITH, Robert. Op. Cit. p. 67

¹⁷⁸ *The United Impeachment meet held on 27 enterprises for buying 'buraku list'* . [En línea]. “Buraku Liberation News”. Enero, 1981, N° 1. p. 1. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news001.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

koseki”¹⁷⁹, hecho que fue duramente criticado. Se descubrió que una compañía textil usaba listas de *buraku*, para conocer cuáles eran las esas áreas, de esa manera prohibía la entrada de sus vendedores a esos lugares¹⁸⁰, de manera de no crear alguna relación que “contamine” a la empresa.

De esa forma, a pesar de las condiciones de restricción que se imponen a estas listas, existen vías al alcance para conocer cuáles son las áreas *buraku*, y con ello conocer quienes pertenecen a ellas. Otra de las prácticas difundidas para saber la biografía de la persona aspirante a un trabajo, es el uso de investigadores privados, que ya mencionamos.

La discriminación en los empleos ha sido constantemente denunciada por la Liga de Liberación Buraku, un caso emblemático es el denominado “*Fukuoka*”, cuando en 1980, en la prefectura Fukuoka al sur de Japón, en la asociación de seguro social y cuidado médico, se “canceló el empleo a un hombre joven de un *buraku*, incluso después que se había decidido su colocación en la fundación. La razón de porque cancelaron fue que él era de un *buraku*, y ellos lo supieron tras investigar la escuela desde la que se graduó”¹⁸¹. Aunque ya había sido aprobado por el proceso de selección, lo que significaba que sus capacidades eran acordes al trabajo al que aplicaba, este se canceló por tener relación con el *buraku*. Al parecer esto tiene mayor peso, pues les da información adicional sobre el candidato, así al ser del *buraku* se acepta e impone el estigma que se ha formado sobre ellos. Al aceptar el estigma, el candidato queda desacreditado para realizar su trabajo pues se asocian a él formas determinadas de actuar o de pensar, que no necesariamente le pertenecen, sino que pertenecen al estigma. Y este estigma, atenta contra los valores sagrados que fundan la empresa. Y si la empresa funciona como la familia, son fundamentales los valores de lealtad y honestidad, también el esfuerzo y la camaradería, para que se mantenga el engranaje de las obligaciones mutuas, cuya dependencia y confianza en los otros, llevan el trabajo a buen puerto. Así, los anti-valores asociados a los *burakumin*, como la deshonestidad y la traición, jugarían en contra del grupo. Ante esto, quien contrata empleados

¹⁷⁹ 'We have no Buraku' Claims Takaoka City, Toyama prefecture. [En Línea]. “Buraku Liberation News.” Junio, 1982. N° 9. p. 4. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news009.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁸⁰ *Buraku Forbidden Territory for Mawata salesmen*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Octubre, 1982, N° 11. p. 5. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news011.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁸¹ *The United Impeachment meet held on 27 enterprises for buying 'buraku list'*. Op. Cit. p. 3 [traducción propia]

posee un sentido de obligación con todo el grupo de trabajadores, por lo tanto no arriesgará al grupo contratando a quién ha sido señalado como deshonesto y traicionero.

También queremos mencionar el caso de un hombre que había trabajado por muchos años como profesor, en febrero de 1985 visitó una compañía de caramelos para aplicar a un trabajo. Sin embargo, un representante de la empresa le dijo: “Nosotros no contratamos candidatos de nacionalidad extranjera, o de origen *buraku*, como principio, desde que nosotros hemos tomado en cuenta la imagen de nuestra compañía en el mercado”¹⁸². Este comentario nos trae a la luz, otro de los problemas de las minorías en Japón, sobre todo la discriminación racial contra los Coreanos. Nos llama la atención que ponen al mismo nivel a *burakumin* y coreanos, entendiendo que no existe una diferencia racial entre los primeros y el resto de los japoneses. Sin embargo, hay cierto imaginario formado en torno a los *burakumin* que los convierte en no-humanos, por lo tanto, de otra raza. De cualquier manera, todo indica que no son considerados como parte de la sociedad japonesa.

Por otra parte, se menciona la necesidad de la empresa de cuidar la imagen como una de las razones de la no contratación de *burakumin*. No quieren ser relacionados con ellos, pues implicaría ensuciar su nombre e imagen.

Otro caso que nos llama la atención es el de un miembro de las Fuerzas de Defensa, que habría hecho este comentario en un proceso de selección de nuevos miembros: “nosotros no aceptamos gente desde áreas *buraku*. Nosotros nunca hemos tenido a nadie del *buraku* y nunca reclutaremos a nadie de esta área”¹⁸³. Como se dijo anteriormente, el funcionamiento familiar ha sido plasmado en la mayoría de los grupos dentro de la sociedad japonesa. Así, en las Fuerzas de Defensa y el comentario que su integrante hizo, tiene relación también con salvaguardar al grupo y mantener su pureza. La pureza se relaciona también con el orden, siendo este último un valor sagrado en el Japón contemporáneo.

¹⁸²*Conspicuous Discrimination in Employment*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo, 1986, N° 30. p. 4 [Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news030.pdf > [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁸³*People from Buraku are 'No good'*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo, 1989, N° 49. p.3.[Traducción propia]< http://www.blhri.org/blhri_e/news/news049.pdf > [Consultada en: Julio 2011]

En todos los casos mencionados, podemos observar que el fin último de las actitudes y comportamientos de rechazo hacia los *burakumin*, han sido con la intención de mantener los valores sagrados de los grupos.

Orden

Para Mary Douglas, la suciedad o la impureza están asociados a la existencia de un sistema de ordenación y clasificación, este orden implica rechazar los elementos que no son apropiados. Es así, que “nuestro comportamiento de contaminación es la reacción que condena cualquier objeto o idea que tienda a confundir o contradecir nuestras entrañables clasificaciones”¹⁸⁴. Por lo tanto, la impureza y la suciedad son lo que no hay que incluir si se quiere mantener una configuración¹⁸⁵. Y finalmente, entenderemos que “el único modo por el que las ideas de contaminación adquieren sentido es haciendo referencia a la estructura total del pensamiento”¹⁸⁶. El pensamiento japonés, ha generado una idea de orden basado en el confucianismo, shintoísmo y budismo, este se ha desarrollado en Japón desde hace siglos, manifestándose también en el Japón contemporáneo, tanto a nivel social como cultural.

Maruyama Masao, caracteriza a la sociedad feudal como una estructura jerárquica de valores inseparables, en que “los valores del sistema social se difunden y se materializan en cada esfera social cerrada. Como consecuencia de ello, cada una de esas esferas sociales desempeña una parte indispensable en la preservación de la estructura total”¹⁸⁷. Este sistema social, se fundaba en conceptos confucianos, en que cada quién trabaja desde su sitio, en pos del bien de la esfera o grupo en que se encuentra. Recordemos también la importancia de la casa (*ie*) y el sistema de relaciones jerárquicas personales, que generan dependencia entre los miembros del grupo. Si bien las castas fueron abolidas, como hemos mencionado en reiteradas ocasiones, este ordenamiento fue heredado al Japón contemporáneo. Pues, sobre todo el sistema de relaciones personales, y la importancia del grupo en relación a la identidad del individuo, son conceptos

¹⁸⁴ DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid. Siglo XXI Editores, 1973. p. 55

¹⁸⁵ *Ibíd.* p. 61

¹⁸⁶ *Ibíd.* p. 63

¹⁸⁷ MASAO, Maruyama. En : ROBERT, Smith. *Op.Cit.* p. 52.

que están apegados a la estructura mental, no pueden ser cambiados sólo si cambia el sistema político o legal, claramente sí existen transformaciones pero se han ido dando de forma lenta, y a partir de una estructura que ya existía.

Es así, que la sociedad japonesa contemporánea ha mantenido la importancia de los grupos. Ya sea la escuela, la empresa o la familia, la pertenencia al grupo es fundamental, donde cada uno de ellos afirma cierto “estilo” particular. Además “en estas esferas cerradas de la sociedad japonesa es donde encontramos la más clara evidencia de la exclusividad: lo que “nosotros”, los de nuestro grupo, sabemos y hacemos, es diferente de lo que “ellos”, los de su grupo, creen y practican. Los miembros recientes de todo grupo tienen que dominar los detalles de su herencia única”¹⁸⁸.

Esta arista del pensamiento Japonés, nos permite explicar la dinámica del comportamiento de rechazo hacia los *burakumin*. Desde siglos, este grupo –antes *eta* y *hinin*- ha sido visto como un grupo definido, y desde fuera se les han atribuido características determinadas –producto más bien de un estigma-, que los hace constituirse como grupo. Es por eso que, aunque en Meiji se abren oficialmente las puertas de ese grupo, el resto de la sociedad o más bien los otros grupos, continúan viéndolos como un conjunto con ciertas características y memoria. Los japoneses en general, pueden pertenecer a uno o más grupos. Sin embargo, el estigma que recae sobre los *burakumin*, hace más difícil la salida de su grupo y la relación o inserción en otros.

Los casos en que se ha manifestado el rechazo, nos demuestra esta intención de conservar el orden, que es el orden del mundo: sagrado. Cuando un *burakumin* intenta entrar en otra esfera, está atentando contra ese orden, es por eso que se genera la tensión.

Muchas son las frases escritas en paredes de la ciudad que manifiestan ese rechazo: Cerca de una escuela en Osaka, un escolar encontró un rayado con spray en una pared : ”¡Eliminen a los residentes del *buraku*!”¹⁸⁹, refiriéndose a un *buraku* que estaba cerca de esa escuela. También se han encontrado escritos como: “Envíen a los *burakumin* a los campos de concentración y a las

¹⁸⁸ SMITH, Robert, Op. Cit. p. 117

¹⁸⁹ *Derogatory Scribbling on the wall of a Junior High*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Enero, 1981, N°1. p. 2. [Traducción propia] < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news001.pdf > [Consultada en: Julio 2011]

cámaras de gases”¹⁹⁰. Además es común el uso de cartas anónimas con escritos amenazantes: “¡Comenzaré a atacarte!”¹⁹¹. O incluso “ ¡Vamos a asesinar a la gente *eta!*”¹⁹², que se escribió en 32 boletines que fueron encontrados en la ciudad. Podríamos mencionar una gran cantidad de frases del mismo tipo, todas con una actitud amenazante, que buscan alejar a los *burakumin* de sus círculos.

Escritos del mismo estilo, buscan también marcar las diferencias. Se mencionan los atributos desacreditadores que se han asociado al grupo, muchos pertenecen al imaginario que se ha formado alrededor de los *burakumin*. Una carta enviada a la Liga de Liberación Buraku, por alguien denominado “La alianza: vamos a asesinar *eta*”, ponía: “ *eta, hinin* (no humanos), deberían ser eliminados”¹⁹³. Se encontró un graffiti en el área de un complejo metropolitano de viviendas, donde vivían miembros de una rama de la BLL, éste decía “hediondo *eta*, fuera”¹⁹⁴. O también, en 1957, una niña *burakumin* escuchó el relato de la madre de su amigo, la que le explicaba su teoría racial de los *burakumin* (sin saber que la niña frente a ella pertenecía a este grupo), explicaba que éstos tienen sangre azul y una estructura ósea diferente¹⁹⁵. Una madre dice a su hijo, no jugar con niños del *buraku* porque los “bebés *burakumin* son diferentes de nosotros, ellos tienen cuernos y colas. ¿Por qué? Ellos poseen un lugar donde asesinan vacas. Ellos están malditos por hacer estos actos”¹⁹⁶. Muchas son también las asociaciones a los “4 dedos”, que hemos encontrado, y cruzan todo el periodo de estudio, un hombre relató su historia de discriminación, que corresponde a los años cercanos a 1945, “Vi a un compañero de clases apuntándome y diciendo a sus amigos, “¿sabías que él es esto? Manteniendo arriba los cuatro

¹⁹⁰ *Appeal*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Julio, 1981, N°3. p. 1. [Traducción propia] <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news003.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁹¹ *I will commence Attacks on You!*. [En línea] “Buraku Liberation News”. Enero, 1985, N° 23. p. 6 [Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news023.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁹² Ídem. [Traducción propia]

¹⁹³ *Successive Cases of Discrimination in Tokyo*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre 1986, N° 33. p. 4 [Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news033.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁹⁴ Ídem. [Traducción propia]

¹⁹⁵ *I oppose marriage with a Burakumin*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre, 1884, N° 21. p 7.< http://blhri.org/blhri_e/news/news021.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

¹⁹⁶ *Relating my experiences of discrimination, part IV*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo 1985, N° 24, p. 7 [Traducción propia]. < http://blhri.org/blhri_e/news/news024.pdf>. [Consultada en: Julio, 2011]

dedos”¹⁹⁷. Como podemos ver, hay todo un imaginario que se ha formado entorno a los *burakumin*, relacionándolos con una raza diferente, con animales y con la muerte, también se les ha tildado una falta congénita, la que genera su contaminación. Se los cree diferentes, es por eso que deben estar en su propio lugar y no mezclarse con el resto.

Para hacer visible la diferencia hay casos en que se los marca, así, intentarían guardar distancia: “Esta casa es una casa *eta*”¹⁹⁸, este fue un escrito de dos metros de largo. De manera un poco contradictoria, muchas otras veces se los ha querido esconder, tal vez con el objetivo de generar la sensación de orden y de pureza. “Hay sobre 200 localidades *buraku* en la prefectura Toyama.[...] oficiales de Toyama persistieron en decir que no hay *buraku* en la ciudad de Toyama”¹⁹⁹, al decir esto, el grupo perdió los beneficios de mejoramiento que el gobierno implementa. Esta es de cierta manera, la forma de actuar general de las esferas oficiales, pues tiende a ser un tema tabú. Pero es en los alrededores de los *buraku*, y al enfrentarse a una persona de este lugar, cuando mayormente este tema sale a la luz, se manifiesta el estigma y se genera el rechazo.

La molestia ante la posible mezcla es evidente en muchos casos. Un hombre afirma haber sido engañado por la empresa a la que compró su casa, por estar localizada en un distrito *Dowa*. “yo estaba indignado... si hubiese sabido la verdad, no la habría comprado... [...] aún no poseo el valor de vivir en un área discriminada [...] no hay garantía de que podré vivir en ese lugar sin sufrir discriminación *buraku*”²⁰⁰. Claramente, teme ser identificado con este grupo.

Una mujer de un *buraku* logró entrar a una empresa sin que vieran sus antecedentes, por lo tanto no descubrieron su origen. Tiempo más tarde, intentó introducir a dos amigas del *buraku* a la empresa, sin embargo, no se lo permitieron “nosotros no tenemos gente de esa área en esta

¹⁹⁷ Ídem. [Traducción propia]

¹⁹⁸ *Prominently placed anti-burakumin Graffiti*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Abril, 1982, N°8 . p. 5 [Traducción propia]. < http://blhri.org/blhri_e/news/news008.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

¹⁹⁹ *We have no buraku', Claims Takaoka City, Toyama prefecture*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Junio 1982, N° 9. p. 4. [Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news009.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

²⁰⁰ *Discriminative Case occurs with Housings Co*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo 1984, N°19. p.5.[Traducción propia]. < http://www.blhri.org/blhri_e/news/news019.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

respetable compañía como K²⁰¹. Por favor encuentre a alguien de un área ordinaria²⁰². Esa situación dio a entender que ella también pertenecía al *buraku*, sin embargo, no discutieron con ella sobre esto. Mucho tiempo después, cuando ya no trabajaba ahí una mujer le confesó “en esos días, nosotros pretendimos hacer que dejaras gradualmente la empresa por ti misma²⁰³. Es también práctica común no contratar personas que provengan desde un *buraku*, la empresa – como ya mencionamos- también funciona como un grupo importante en la vida de las personas, pertenecer a una u otra les otorga cierta identidad. Por lo tanto, al no contratar *burakumin* están cuidando de no mezclarse con ese grupo. Lo mismo ocurre cuando descubren que una de sus trabajadoras pertenecía al *buraku*, intentan expulsarla, aunque ya llevaba bastante tiempo ahí y conocía el “estilo” de la empresa, ya no la sienten parte del grupo.

Una mujer encontró en el casillero de su trabajo, una carta anónima, en ella se decía “eres la más desagradable entre nosotros, porque eres *eta*. [...] te pido que desaparezcas de nuestra vista²⁰⁴. Al igual que en el caso anterior, está la intención de alejar a la persona *burakumin* del grupo *no-burakumin*. Lo mismo ha ocurrido en escuelas, en situaciones dadas por niños, lo que nos dice que el estigma se transmite. Una persona proveniente del *buraku*, relata su historia de niño en la escuela, menciona que cuando las cosas desaparecían, él y el grupo de niños del área *Dowa* eran señalados como culpables. También relata que los otros niños no los dejaban unirse a sus juegos, y se tapaban la nariz y diciendo “él apesta²⁰⁵”.

En 1947 y 1948 se dio un debate sobre la creación de una escuela, la controversia se daba al ver que, según el lugar de construcción, los niños deberían pasar por un *buraku* para asistir a ella. Todos los casos que hemos mostrado, tienen el mismo sentido. La pertenencia a un grupo, es sumamente importante, y mezclarse con el grupo *burakumin* les provoca cierto recelo, o incluso temor. Mantener el orden y la pureza de cada grupo se muestra como el ideal.

²⁰¹ No se menciona el nombre de la empresa.

²⁰² MORITA, Masuko, *Buraku liberation in daily life part 1*. [En línea]. “Buraku Liberation and Human Rights Research Institute”. <http://blhri.org/blhri_e/people01.htm> [Consultada en: 30 julio 2011]. [Traducción propia].

²⁰³ Ídem. [Traducción propia]

²⁰⁴ *Discriminatory document with name found in a city-hall worker's locker*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Agosto 1989, N° 50 p. 9. [Traducción propia]. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news050.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

²⁰⁵ *Making buraku children culprits*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Noviembre 1984, N° 22. p. 7 [Traducción propia] <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news022.pdf> [Consultada en: Julio 2011].

Es difícil afirmar si para la época Tokugawa, existía un sentido de grupo para toda la casta *eta* y *hinin*, no podemos determinar si poseían lazos que los uniera como grupo, pues sus poblados estaban esparcidos por todo Japón. Pero, sí podemos intuir la existencia de lazos en cada poblado. Por otra parte, para el Japón contemporáneo, también resulta difícil describir la idea de grupo para los *burakumin*. La sociedad moderna les abrió las puertas legales para relacionarse con otros grupos, pero el estigma que cae sobre ellos no ha hecho esto fácil. Ante esto podemos observar diferentes situaciones, que ya hemos mencionado anteriormente.

Por una parte hay quienes se unen como grupo para luchar contra el rechazo, pero el objetivo último es ser aceptados por el resto de la sociedad, es decir, que desaparezca el *buraku* con todos los estigmas, y poner fin a la discriminación.

Otra situación, es permanecer en el grupo y no relacionarse con los otros, pues de cierta manera existe temor o decepción del resto de la sociedad. “Cuando yo crecí, mi madre me dijo mientras tomábamos un baño juntas, “puedes tener la relación que quieras. Pero hay límites sobre con quien te cases”²⁰⁶.

Y por último, hay quienes esconden la pertenencia al grupo, para poder relacionarse con otros: “Un amigo en el club de noticias, me llamó y me pidió que leyera la revista, “F²⁰⁷ de nuestra clase viene desde el lugar escrito aquí. Dice que ellos matan vacas ahí.” Miré la foto, y era la foto de la casa de la familia de mi madre. Tome la posición de discriminar a F para protegerme a mí misma”²⁰⁸. Sin embargo, como hemos observado, la pertenencia al *buraku* no se puede eliminar –en vistas de la sociedad-, y en cualquier momento que la información salga a la luz, las personas quedan expuestas al juicio del otro.

En resumen, la herencia confucianista aún es parte de la sociedad, cultura y pensamiento del Japón contemporáneo, en la que se ha gestado un fuerte sentido del grupo y del orden, el que constituye un valor fundamental en el funcionamiento de la sociedad y en cómo se posiciona el

²⁰⁶ SHIOTANI, Sachiko. Op. Cit. p. 4 [Traducción propia]

²⁰⁷ No se menciona el nombre

²⁰⁸ SHIOTANI, Sachiko. Op. Cit. p. 4 [Traducción propia]

individuo frente a ella. El salvaguardar al grupo, y mantener el orden, es el mecanismo para conservar el mundo en su lugar, y de esa forma conservar la pureza sagrada.

CONCLUSIONES

Al analizar la cultura japonesa a la luz de las religiones que la han conformado, observamos a cabalidad la importancia de éstas en todo el proceso histórico de Japón. Las religiones y su desarrollo en Japón, han respondido a un proceso diferente y por lo tanto, poseen características particulares, que pueden parecer incomprensibles ante ojos Occidentales. Ellas han coexistido pacíficamente, relacionado e influido mutuamente. Las personas que pertenecen de manera oficial a ellas, no ven un impedimento en participar también de las otras. Además, muchas veces los japoneses son parte de estas religiones pero de manera inconsciente, pues la esfera de esas religiones se ha extendido de manera que funciona como parte de la cultura, creencias, y pensamiento. Las maneras de comportarse y de actuar vienen dadas por un engranaje de valores que han surgido de estas religiones –y donde a la vez, las religiones han surgido de la sociedad- No podemos distinguir una real separación de lo “laico” y lo religioso, pues los valores sagrados inundan a la cultura japonesa en su totalidad.

Así, estos valores han fundado el funcionamiento de la sociedad hasta el Japón actual. No desconocemos que éstos se hayan transformado, pero esto se da de manera lenta, y no de un momento a otro ante el contacto extranjero. Es por eso que consideramos, que aunque durante la era Meiji, y luego en el Japón de post guerra, donde el contacto con occidente fue sostenido, no se generó una “occidentalización”. Durante milenios, ante la entrada de ideas extranjeras, Japón ha tomado lo necesario y lo transforma según sus estructuras. De esa manera, han permanecido cierto valores sagrados que fundan el mundo japonés.

Estos valores, según lo obtenido en nuestro trabajo, son: la pureza, la familia y el orden, todos ellos se encuentran entrelazados entre sí, y son parte de una estructura que sostiene a la cultura. Es por eso que se sienten como sagrados, y se tiende a protegerlos.

Los *burakumin*, son de cierta manera víctimas del engranaje complejo del proceso histórico. En Meiji se les abren las puertas de la casta, pero la estructura profunda de la sociedad no había cambiado, permaneciendo los mismos valores. Este grupo poseía el estigma de elementos no

deseados por el resto de la sociedad, así, al declararlos como “libres”, se genera la tensión entre quienes quieren insertarse en la sociedad (*burakumin*), y quienes los rechazan pues necesitan proteger sus valores. De esta manera podemos comprobar, que los valores sagrados del Japón contemporáneo claramente han tenido injerencia en la discriminación *burakumin*, cuando las personas buscan proteger esos valores y por lo tanto el orden de su mundo, frente a lo “maligno” que el grupo representa en el imaginario. Así, observamos que la discriminación *burakumin* fue gestada por una reacción compleja de la cultura.

Claramente, desde hace más de un siglo hasta la actualidad ha ido disminuyendo la discriminación y el rechazo. Pero nos atreveríamos a plantear, que esto no se debe a un cambio rápido y radical en los valores sagrados, sino a cambios en la forma de ver a este grupo, lentamente deberían dejar de ser vistos como amenaza a estos valores, desvaneciéndose el límite.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

1. ANDRESSEN, Curtis. *Short History of Japan*. Australia. Allen & Unwin. 2002.
2. ARDÍ, Elisenda. *Antropología de la religión*. Barcelona, Ed. UOC, 2003.
3. BENEDICT, Ruth. *El crisantemo y la espada*. 1º publicación 1946. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
4. CALLOIS, Roger. *El Hombre y lo sagrado*. 3º ed.. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
5. CHARTIER, Roger. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2003.
6. DELUMEAU, Jean. *El Hecho Religioso*. [una enciclopedia de las religiones de hoy]. México, Siglo veintiuno editores, 1997.
7. DE VOS, George, WAGATSUMA, Hiroshi, *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Los Angeles, University California Press, 1966.
8. DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid. Siglo XXI Editores, 1973.
9. DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Ediciones Akal, 1992.
10. ELIADE, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974.
11. ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. 6º ed. Barcelona, Editorial Labor S.A., 1985.
12. GOFFMAN, E. *Estigma*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1963.
13. GOTTLIEB, Nanette. *Linguistic Stereotyping and Minority Groups in Japan*. Routledge. Gran Bretaña, 2006.
14. IZQUIERDO, Juan de Dios. Max Weber. Precedentes y claves metodológicas. Universidad de Castilla- La Mancha, PEREA Ediciones, 1991.
15. JAMES, E.O. *Historia de las religiones*. 8º Ed. Madrid, Alianza editorial, 1975.

16. LOTMAN, YURI, *The notion of boundary*. En: “Universe of mind. A semiotic Theory of culture”. Indiana University Press, 1990.
17. MASAHARU, Anesaki. *Religious life of the japanese people*. Tokyo, Kokusai Bunka Shinkokai, 1970.
18. MATTELART, Armand. *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona, Ed. Paidós, 2005.
19. MOURRÉ, Michel. *Religiones y filosofías de Asia*. Barcelona, Ed. Zeus, 1962.
20. ONO, Sokyō. *Shinto: the kami way*. Singapur, Periplus Ed., 2003.
21. PHARR, Susan. *Losing Face*. California, University California Press, 1990.
22. PUECH, Henry-Charles. *Las religiones en la india y en Extremo oriente*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1993.
23. PREVOSTI, Antoni. *Pensamiento y religión en Asia oriental*. Barcelona, Ed. UOC, 2005.
24. RUBIO, Carlos, TANI, Rumi. *Kojiki: Crónicas de antiguos hechos de Japón*. Madrid. Ed. Trotta. 2008.
25. SADDHATISSA, H. *Introducción al budismo*. Madrid, Alianza editorial, 1974.
26. SMITH, Robert. *La sociedad japonesa*. Barcelona, Ediciones península, 1986.
27. WEINER, Michael. *Japan minorities: the illusion of homogeneity*. 2º edición. Routledge, 2009.
28. WERBLOWSKY, R.J. Swi, *Más allá de la tradición y la modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
29. WHITNEY, John. *El Imperio Japonés*. 10º Ed. España. Siglo XXI Editores. 1992.
30. YAMAKAGE, Motohisa, *The essence of Shinto: Japan's spiritual Heart*. Tokyo, Kodansha International, 2006.
31. YAO, Xinzhong. *El confucianismo*. Madrid, Cambridge university press, 2001.
32. YUSA, Michiko. *Religiones de Japón*. Madrid, Ediciones Akal, 2005.

Artículos

1. BEILLEVAIRE, Patrick. *La familia, Instrumento y modelo de la nación japonesa*. En: BURGUIÈRE, André. "Historia de la Familia", Vol 2. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
2. *Consejo Económico y social. Naciones Unidas*. [En línea]. 1999, p. 2 [Traducción propia]
<[http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/50e0b90e1fd18b73c1256b73003e37d/\\$FILE/G9913802.pdf](http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/50e0b90e1fd18b73c1256b73003e37d/$FILE/G9913802.pdf)> [Consultada en: 13 diciembre 2011]
3. CORONA, Román. *Minorías y grupos diferenciados: Claves para una aproximación conceptual desde la perspectiva internacional*. [En línea]. "Revista Jurídica Universidad Latina de América". Julio-Septiembre 2006, N° 22, año VI.
<<http://www.unla.edu.mx/iusunla22/reflexion/minorias%20y%20grupos%20diferenciados.htm>> [Consulta: 23 enero 2012]
4. Estratificación social en Japón. [En línea] "Antropología online". <<http://antropologia-online.blogspot.com/2010/10/estratificacion-social-en-japon.html>>. [Consultada en: 10 Enero 2012]
5. FALK, Melba. *La apertura de China y Japón en el siglo XIX*. [En línea]. "México y la cuenca del pacífico". 2004. Vol. 7. N° 21 . p. 23
<<http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/pacifico/Revista21/03Melba.pdf>> [Consultada en: 12 Enero 2012]
6. HATAKEYAMA, Yasuo. *The liberating grace of god: The task of Japanese Church For the liberation of the discriminated people called "Hisabetsu-Burakumin*. [En línea] "Bulletin of the program area on faith mission and unity". Abril, 2001. Vol. XVII, N° 2.
<<http://www.cca.org.hk/resource/ctc/ctc01-04/ctc0104g.htm>> [Consultada en: 3 noviembre 2011]
7. MARTÍ, Joseph. *Los Burakumin en la sociedad japonesa*. [En línea]. «Revista Internacional de Sociología». Enero-abril 1997. Tercera época, N° 16.
<<http://digital.csic.es/bitstream/10261/8237/3/JMarti-1997-Los%20Burakumin....pdf>> [Consultada en: 20 mayo 2011].
8. MC LAUHLAN, Alastair. *Solving Anti-burakumin prejudice in the 21st century*. [En línea]. "Electronic journal of contemporary japanese studies". 2003.
<<http://www.japanesestudies.org.uk/discussionpapers/McLauchlan.html>> [Consultada en: 10 de septiembre 2011]
9. NAOMICHI, Ishige. *La comida: Otra perspectiva de la Historia cultural de Japón*. [En línea]. Nipponia. 15 de Marzo 2006. N° 36. <<http://web->

japan.org/nipponia/nipponia36/es/feature/feature01.html> [Consultada en: 30 enero 2012]

10. OVEJERO, Natalia, DE LOS RÍOS, Diana, RODRÍGUEZ, Carmen. *La influencia del budismo y shintoísmo en la situación social de la mujer*. [En línea]. 3º Magisterio de Ed. Primaria, 2011. p. 36. <<http://www.slideshare.net/DianaDeLosRios/la-influencia-del-budismo-y-shintosmo-en-la-situacin-social-de-la-mujer-japonesa-6738370>> [Consultada en: 12 enero 2012]
11. RUYLE, Eugene. *Conflicting Japanese Interpretations of the outcaste problem*. [En línea]. American Ethnologist, 1979, Vol. 6, Issue 1. p.59-60. <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.1979.6.1.02a00040/pdf>> [Consulta en: 11 Octubre 2011]

Fuentes

1. MORITA, Masuko, *Buraku liberation in daily life part 1*. [En línea]. “Buraku Liberation and Human Rights Research Institute”. <http://blhrrri.org/blhrrri_e/people01.htm> [Consultada en: 30 julio 2011].
2. SHIOTANI, Sachiko. *The buraku liberation movement and I*. [En línea]. “Kai Buraku Kaiho Jinken Kaki Koza Hokokusho”. Special issue 2005. <http://blhrrri.org/blhrrri_e/people02.htm> [Consultada en: 10 Julio 2011].
3. *The United Impeachment meet held on 27 enterprises for buying 'buraku list'*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Enero, 1981, N° 1. p. 1. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news001.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
4. *Derogatory Scribbling on the wall of a Junior High*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Enero, 1981, N°1. p. 2. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news001.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
5. *The Sayama case*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo 1981. N° 2. p. 7. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news002.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
6. *Appeal*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Julio, 1981, N°3. p. 1. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news003.pdf> [Consultada en: Julio, 2011].
7. *The Discriminatory Letter found on March 12 in Takatsuki City*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Diciembre, 1981, N° 3. p. 6. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news003.pdf> [Consultada en: Julio 2011].

8. *National Rally Held Requiring the revision of the retrial law on July 18*, Tokyo. [En línea]. "Buraku Liberation News". Julio, 1981. N° 4. p.3 <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news004.pdf>. [Consultada en: Julio 2011].
9. *Prominently placed anti-burakumin Graffiti*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Abril, 1982, N°8. p. 5. <http://blhri.org/blhri_e/news/news008.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
10. *'We have no Buraku' Claims Takaoka City, Toyama prefecture*. [En Línea]. "Buraku Liberation News." Junio, 1982. N° 9. p. 4. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news009.pdf> [Consultada en: Julio, 2011].
11. *'We have no buraku', Claims Takaoka City, Toyama prefecture*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Junio 1982, N° 9. p. 4. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news009.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
12. *Etiquette for private investigators: The walls have ears*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Julio 1982, N° 10. p. 3 <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news010.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
13. *Justice Prevails After nine years*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Septiembre 1981, N° 11. p.4. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news011.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
14. *Buraku Forbidden Territory for Mawata salesmen*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Octubre, 1982, N° 11. p. 5. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news011.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]
15. *Discrimination in marriage is illegal and unjust*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Mayo 1983, N° 14. p.5. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news014.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
16. *Vicious and discriminative Scribblings*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Marzo 1985, N° 18. p. 5 <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news018.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
17. *Discriminative Case occurs with Housings Co*. [En línea]. "Buraku Liberation News". Mayo 1984, N°19. p.5. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news019.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]
18. *Executive Staff Member makes Discriminatory Remarks*. [En línea] "Buraku Liberation News", N° 20, Junio 1984. p. 4. <http://www.blhri.org/blhri_e/news/news020.pdf> [Consultada en: Julio 2011]

19. *Death to Etta! Malicious Postcard Received.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Junio, 1984, N° 20. p.5 <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news020.pdf> [Consultada en Julio 2011]
20. *The reality of discrimination against buraku in Osaka.* [En Línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre 1984, N° 21, p. 4.<http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news021.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
21. *I oppose marriage with a Burakumin.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre, 1884, N° 21. p 7.< http://blhrrri.org/blhrrri_e/news/news021.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]
22. *The reality of discrimination against buraku in osaka.* [En Línea]. “Buraku Liberation News”. Noviembre 1984. N° 22, p. 4. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news022.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
23. *Making buraku children culprits.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Noviembre 1984, N° 22. p. 7<http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news022.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
24. *I will commence Attacks on You!.* [En línea] “Buraku Liberation News”. Enero, 1985, N° 23. p. 6 <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news023.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]
25. *Postcard sent to B.L.R.I Publication Office.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo 1985, N° 24. p. 4 < http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news024.pdf> [consultada en: Julio 2011]
26. *Relating my experiences of discrimination, part IV.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo 1985, N° 24, p. 7 <http://blhrrri.org/blhrrri_e/news/news024.pdf>. [Consultada en: Julio, 2011]
27. *Marriage discrimination case occurs.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Diciembre 1985, N° 28, p. 240 . <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news028.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
28. *Relating my experiences of discrimination, part (IX).* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Enero, 1986. N° 29. p. 252 < http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news029.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
29. *Conspicuous Discrimination in Employment.* [En línea]. “Buraku Liberation News”. Marzo, 1986, N° 30. p. 4 . <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news030.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]

30. *A Case of Discrimination by a National Public Servant*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo, 1986, N° 31, p. 3. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news031.pdf> [Consultada en: Julio 2011].
31. *Succesive Cases of Discrimination in Tokyo*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Septiembre 1986, N° 33. p. 4. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news033.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]
32. *People from Buraku are 'No good'*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Mayo, 1989, N° 49. p.3.< http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news049.pdf> [Consultada en: Julio 2011]
33. *Discriminatory document with name found in a city-hall worker's locker*. [En línea]. “Buraku Liberation News”. Agosto 1989, N° 50 p. 9. <http://www.blhrrri.org/blhrrri_e/news/news050.pdf> [Consultada en: Julio, 2011]