

Configuraciones socio-espaciales japonesas: una aproximación tentativa a la polaridad *uchi-soto**

Blai Guarné

Universitat Autònoma de Barcelona

The National Museum of Ethnology (Minpaku), Japan

Blai.Guarne@uab.cat

Resumen: El artículo se aproxima a la consideración etnográfica de las nociones de «público» y «privado» en la cultura japonesa contemporánea. Con este objetivo revisa a nivel teórico la polaridad cultural *uchi-soto* («interior-exterior») como temática central en la antropología de Japón de la segunda mitad del siglo xx. Desde esta base se formula una reflexión, tentativa y abierta, sobre la importancia de las categorías descriptivas como categorías analíticas de interés en la investigación antropológica.

Palabras clave: Público-privado, Interior-exterior, *Uchi-soto*, *Emic*, Antropología de Japón.

Introducción: entre lo público y lo privado

A pesar de los más de cien años transcurridos desde su publicación, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) continúa siendo una referencia fundamental para la comprensión de las relaciones que entran en la organización social y medio ecológico. Émile Durkheim nos reveló en esta obra en qué medida las relaciones sociales determinan la organización que una sociedad hace de la realidad. Para Durkheim, la clasificación del espacio responde a un esquema socio-céntrico, regido por criterios jerárquicos y estratificadores. Los sistemas de creencias, las categorías de pensamiento, los ordenamientos simbólicos referirán así vínculos de tipo social y tendrán un marcado valor emocional. Es más, expresarán auténticas relaciones sociales instituidas en representaciones colectivas destinadas a garantizar el orden, la cohesión social y la solidaridad de los individuos por encima de sus intereses particulares (Guarné, 2004).

* En la realización de este artículo he contado con el apoyo del Minpaku, The National Museum of Ethnology (Japan) y del Grupo de Investigación Inter-Asia, Departamento de Traducción en Interpretación, Universitat Autònoma de Barcelona (Proyecto de investigación MINECO I + D «El impacto de Asia Oriental en el contexto español», FFI2011-29090). Mi agradecimiento a ambas instituciones y en especial al Prof. Yuji Seki (Minpaku, The National Museum of Ethnology) y al Prof. Luis Calvo (CSIC-Institució Milà i Fontanals) por su apoyo durante la realización de este trabajo.

Durkheim había esbozado previamente estas ideas junto a su sobrino y discípulo Marcel Mauss en un ensayo publicado en *L'Année Sociologique* bajo el título «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives» (*Année* VI, 1903). Al plantear la ordenación del espacio físico como un reflejo de la estructura social de la comunidad que lo habita, los padres del análisis sociológico formulaban la definición política de toda geografía, la entidad social de todo cómputo temporal. Las categorías que una colectividad distingue en el mundo debían entenderse así en función de su morfología social, política y religiosa, como agregaciones y discriminaciones que, trazadas en el espacio, toman su modelo de la sociedad. Es decir, como categorías que reproducen en la regionalización del mundo la atribución de afectos y desafectos del mapa social, siendo necesaria su renovación periódica en rituales destinados al mantenimiento simbólico de los límites físicos y morales de la comunidad.

El estudio etnográfico de Japón nos proporciona un testimonio revelador del mantenimiento de estos límites simbólicos entre los ámbitos público y privado. En la entrada de las casas japonesas, ya observen un trazado arquitectónico «japonés» (*nibonkan*) o uno «occidental» (*yôkan*), existe siempre un espacio llamado *genkan* al que podríamos traducir como «umbral». Se trata de un margen, de un espacio de transición entre el exterior de la calle y el interior de la casa. De dimensiones reducidas, el *genkan* se conforma en base a una superficie cuadrangular situada a un nivel inferior del resto del suelo de la vivienda que, elevado unos centímetros, recubre con tatamis los distintos espacios de la casa de «estilo japonés» (*washiki*) o con madera pulida o moqueta en las de «estilo occidental» (*yôshiki*)¹. Así, confortablemente aislado



Figura 1. *Genkan* en la entrada de un hogar en Japón. Fotografía: Blai Guarné.

¹ Sobre estas nociones, así como en relación a la clasificatoria cultural *wa-yô* («Japón-Occidente»), ver: Guarné (2007).

de la humedad del suelo, es posible la vida doméstica a otra escala, sentado en un cojín a ras del suelo, reclinado cómodamente en una butaca sin patas frente a la *chabudai* («mesita baja»), con las piernas bajo la *kotatsu* («mesita baja con calefactor o brasero») en invierno o estirado sobre un *futon* extendido.

La polivalencia del espacio de la casa japonesa reside en la existencia del *genkan* como ámbito que, escrupulosamente observado, asegura la limpieza del hogar. En el *genkan* se dejan los zapatos que han pisado la calle, disponiéndose a caminar en el interior de la vivienda sin otra base que unas finas zapatillas o directamente descalzo. Pero el *genkan* sobrepasa esta función instrumental como espacio en el que tanto se delimitan como interseccionan lo público y lo privado, configurando desde el margen ámbitos personales, sociales y morales inscritos en órdenes simbólicos complejos. Encontramos una significativa imagen de esta confluencia en la celebración tradicional del *hanami* («mirar las flores») cuando en primavera las familias, los grupos de amigos o los compañeros del trabajo se reúnen bajo los cerezos para contemplar el espectáculo de la caída de sus flores mientras comen y beben relajadamente. La lona que extienden bajo los árboles para acomodarse configura y refleja los límites precisos del grupo que la integra, en una manifestación pública de su expresión más privada.

Como nos recuerda Harumi Befu (1984), los conceptos de «público» y «privado» resultan elusivos en el paisaje social japonés. La noción *emic* más cercana a la idea de «público» es



Figura 2. Un grupo de amigos disfruta del *hanami* bajo los cerezos en flor. Fotografía: Blai Guarné.



Figura 3. Zapatos en la lona extendida bajo los cerezos en flor durante la celebración del *hanami*. Fotografía: Blai Guarné.

ôyake, cuya antigua dimensión sagrada refiere en la actualidad, más que al espacio, al ámbito social de la gestión de lo público, de los asuntos colectivos y de todo aquello que afecta al interés común. Por su parte, la idea de «privado» encuentra una traducción cercana en la dimensión personal aludida con la noción de *watakushi*, un término que refiere los asuntos de interés privado, personales o que conciernen a la familia por oposición al interés colectivo antes mencionado. De hecho la noción de *watakushi* se contrapone a los intereses que designa el concepto de *ôyake*, en una oposición que, lejos de ser neutra, refiere el ideal social que antepone los intereses de la comunidad a los individuales. Esto no significa que en la sociedad japonesa no haya espacio para los intereses personales, sino que su presencia ha sido normalmente explicada en relación a su encaje social en el juego de polaridades culturales del entramado *uchi-soto* («interior-exterior»), *omote-ura* («delante-detrás»), *bonne-tatema* («real-ideal»), al que más adelante me referiré, con el que se caracteriza la interacción social.

Uchi-soto: la clasificatoria cultural «interior-exterior»

Como clasificatoria cultural, la polaridad *uchi-soto* va más allá de la conformación del espacio físico implicándose en la configuración de contextos psicológicos y sociales que permiten identificar situaciones como internas o externas y comportamientos como públicos o privados. En términos generales, la noción de *uchi* se define como el ámbito del «interior», del «adentro», ya sea del hogar, la familia, el grupo de amigos o la empresa en la que se trabaja, conformado

en la relación dialógica con «el exterior», es decir, con el «afuera» del mundo ajeno del *soto*². Sus ideas significan así en la oposición simbólica entre el orden y la seguridad atribuida al propio *uchi* frente a la cautela y precaución que es necesario observar en el mundo ajeno del *soto*. Desde esta perspectiva, Emiko Ohnuki-Tierney (1984) ha analizado la dimensión ritual de la clasificatoria *uchi-soto* como patrón subyacente a los hábitos de salud y las prácticas de higiene en el Japón contemporáneo. Para esta autora las explicaciones en clave biomédica de esta cuestión resultan insuficientes al no tener en cuenta el significado de las nociones simbólicas de pureza y contaminación que rigen la ordenación del espacio, el tiempo y las relaciones sociales en el universo cultural japonés. El análisis de Ohnuki-Tierney retoma la dicotomía puro/impuro estudiada por Mary Douglas (1966) según la cuál la consideración de aquello que una sociedad define como impuro y, por tanto, como contaminante no debe entenderse a partir de la idea de higiene sino en función de su significado en términos de sistema. La idea de suciedad referirá así, más que las características intrínsecas de ciertos objetos, su emplazamiento en un sistema clasificatorio que permite reconocer cuándo algo se encuentra en su lugar y cuándo está desordenado, cuándo una situación es correcta y cuándo resulta censurable³. De este modo, la autora de *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* interpreta la existencia de márgenes físicos y simbólicos que permiten delimitar lo «puro» y lo «impuro», lo «sagrado» y lo «profano» como un intento de sistematizar la experiencia desordenada del mundo con el propósito último de construir la ilusión del orden.

Para Ohnuki-Tierney la distinción *uchi-soto* estructura las ideas de pureza y contaminación, en una operativa en la que el espacio exterior del *soto* se asocia a la suciedad y los gérmenes, frente a la limpieza y sanidad atribuida al interior del *uchi*. «The symbolic equation here is of the inside with purity and the outside with impurity [...]. Outside is equated with dirt and germs because that is where the dirt of others is seen to be more concentrated. Ultimately, dirt consists of the excretion of others» (Ohnuki-Tierney, 1984: 22). Lejos de responder a una realidad natural, el ámbito del *soto* constituye así un terreno ambiguo y desconocido, solo definible en relación a la certidumbre y seguridad del propio *uchi*. A pesar de ello, la impureza del *soto* amenaza por doquier penetrando incluso en el interior del hogar. Pongamos un ejemplo siguiendo la exposición de esta autora: en la lógica japonesa de pureza y contaminación, el estilo occidental que sitúa el inodoro en el mismo espacio que la bañera constituye una contradicción absoluta al yuxtaponer un ámbito de suciedad a otro de la limpieza, el más contaminante al más puro. Resulta significativo que en la mayoría de las casas, incluso en los apartamentos más pequeños, los tres elementos básicos que componen el aseo (lavamanos, inodoro y baño) se encuentren atomizados en distintos espacios. Esta distribución, que contradice la economía de espacio que rige el resto de la casa, constituye para Ohnuki-Tierney una expresión de la separación simbólica de las máximas zonas de pureza e impureza en el interior del hogar. De hecho, como ámbito húmedo en el que el suelo no está recubierto por tatami o madera, el aseo es el único espacio que requiere de un calzado especial, como si se

² Definida de un modo preciso, la noción de *uchi* referiría las ideas de «in, inside, internal, private» (Lebra, 1976: 112), «inside, interior» (Befu, 1984), «inside», «cleanness» (Hendry, 1987: 39-40), «inside or interior» (Sugimoto, 2003: 28). Frente a esta caracterización, la noción de *soto* referiría los ámbitos de «out, outside, external, public» (Lebra, 1976: 112), «outside, exterior» (Befu, 1984), «outside» y «dirtiness» (Hendry, 1987: 39-40), «outside or exterior» (Sugimoto, 2003: 28).

³ «La suciedad tal como la conocemos, consiste esencialmente en el desorden. No hay suciedad absoluta: existe solo en el ojo del espectador [...]. La suciedad ofende al orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno [...]. Al expulsar la suciedad, al empapelar, decorar, asear, no nos domina la angustia de escapar a la enfermedad sino que estamos re-ordenando positivamente nuestro entorno, haciéndolo conformarse a una idea. No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia» (Douglas, 1973: 14-15).



Figura 4. Anuncio de mascarillas situado en el interior de un vagón de tren de la compañía Keiō en Tokio. Fotografía: Blai Guarné.

saliese al exterior, de unas zapatillas que al emplearse solo allí, marcan la zona de contaminación en la que nos encontramos. De un modo similar, en las viviendas unifamiliares una pared o un pequeño muro suele separar el edificio del transitado espacio de la calle, incluso cuando el margen entre ambos es apenas de unos pocos centímetros. Las nociones de pureza e impureza encuentran otra expresión reveladora en el empleo de mascarillas quirúrgicas en invierno y primavera para protegerse de gérmenes, virus y bacterias, y evitar así el contagio de enfermedades comunes como el resfriado o la gripe. La producción de estas mascarillas constituye toda una industria dentro del sector farmacéutico en Japón, junto al de las vitaminas y los tónicos reconstituyentes. Resulta interesante considerar que su publicidad esté protagonizada mayoritariamente por mujeres y niños, significando así la imagen social de aquellos que se considera más vulnerables en su indefensión personal.

Esta operativa simbólica se aplica también en espacios a medio camino entre lo público y lo privado. De este modo, la expresión *dosoku kinshi* («prohibido con zapatos») o *dosoku genkin* («estrictamente prohibido con zapatos») constituye un mensaje omnipresente en espacios japoneses como *sentō* («baños públicos»), *ryokan* («hostal»), restaurantes de cocina *washoku* («japonesa»), escuelas de artes tradicionales y, por supuesto, en templos y santuarios, cuestionando en última instancia las ideas mismas de público y privado en el paisaje japonés. Fuera de este ámbito tradicional, espacios aparentemente públicos como estaciones de tren y galerías comerciales revelan su titularidad privada solo de un modo indirecto. En estos espacios, los guantes blancos, imprescindibles en el uniforme de una gran variedad de profesionales, ya sean taxistas, conserjes, ascensoristas, ferroviarios o empleados de mudanzas, protegen a los empleados de la suciedad de las monedas cuando cobran un producto y devuelven el cambio,



Figura 5. Empleado de una empresa de mudanzas en pleno trabajo. Fotografía: Blai Guarné.

de las puertas que abren y cierran, de los botones que presionan o de la gente que empuja, suavemente, para que acceda al vagón. Pero sobre todo, muestran con su blancura extrema la limpieza de aquel espacio, y por extensión, de una práctica profesional reflejo simbólico de la empresa que representan.

Los días de lluvia, los establecimientos más concurridos sitúan en la entrada de sus locales un cajetín con fundas de plástico para forrar el paraguas mojado y evitar así ensuciar el interior de la tienda. En las estaciones de tren, que jalonan y vertebran el país permitiendo el desplazamiento diario de millones de personas, las principales compañías proporcionan paraguas a los viajeros cuando la lluvia les sorprende, en la seguridad de que serán retornados al día siguiente. De hecho, desde el acceso mismo a la estación, las reverencias de la imagen virtual de la azafata que agradece la compra del billete en la pantalla de la máquina expendedora, las indicaciones visuales y sonoras, y la indumentaria de los empleados nos advierten sutilmente de la transición de un espacio público a otro que constituye un entorno en el que debemos conducirnos observando unas precisas pautas de movilidad y comportamiento (esperar en fila en el andén a la altura de la puerta del vagón, minimizar la propia presencia depositando carteras y maletines sobre el estante del asiento, silenciar el teléfono móvil o desconectarlo cerca de los asientos prioritarios, y en las horas punta, respetar los vagones para mujeres). Cruzar las puertecillas de entrada a la estación no implica solo la formalización de un trámite imprescindible, la validación del billete, sino también el acceso a un espacio interior levemente delimitado, que enlaza con otros interiores en estaciones emplazadas en centros comerciales, que a su vez desembocan en galerías subterráneas que, solo después de estas transiciones, conducen a la calle.



Figura 6. Un grupo de personas espera en fila la llegada del tren en una estación de Tokio. Fotografía: Blai Guarné.



Figura 7. Vagón de tren de la compañía Keiō en Tokio, destinado solo a mujeres en las horas punta. Fotografía: Blai Guarné.

En este sentido, siguiendo a Ohnuki-Tierney, es con la intención de evitar el contacto con la impureza, de tocar o inhalar la suciedad de los otros, que se dejan los zapatos en la entrada de la casa, se visten guantes blancos o se usan mascarillas en la calle. El *soto* es el dominio de la contaminación y hay que tener un especial cuidado al moverse en él. Al llegar a casa, por la noche, el hábito de tomar un baño caliente antes de ir a dormir, lejos de limpiar solo el cuerpo «it has the function of symbolic purification» (Ohnuki-Tierney, 1984: 31), recuperándonos simbólicamente de la suciedad del mundo exterior que asedia incesante la seguridad del propio *uchi*⁴.

El *uchi* japonés: esencialismo y singularidad cultural

Como antes apuntaba, las nociones de *uchi* y *soto* se inscriben a su vez en el espectro más amplio de las polaridades *omote-ura* («delante-detrás»)⁵, *bonne-tatema* («real-ideal»)⁶. A nivel social, en el ámbito público del *omote* se presenta el comportamiento correcto del *tatema* que se muestra en el *soto*. Simétricamente, en el ámbito privado del *ura* se recluyen las motivaciones personales del *bonne* que deben permanecer en el *uchi*. Según este esquema, las «motivaciones personales» y los «auténticos sentimientos» (*bonne*) se mantendrán «detrás» (*ura*) y solo se expresarán en la confianza que se comparte con los más cercanos (*uchi*), frente a la «convención» y la «norma social» (*tatema*) que se presentarán «delante» (*omote*) en el ámbito «exterior» (*soto*). Se ha argumentado así la importancia de estas dimensiones en la conformación de contextos de acción interpersonales que configuran y explican una práctica individual y colectiva orientada a la preservación social de la armonía (*wa*) y al rechazo de la confrontación y el conflicto.

⁴ Ohnuki-Tierney (1984: 40) expone que a nivel cotidiano la distinción *miuchi* (*mi* «cuerpo» + *uchi* «dentro») – *tanin* (*ta* «otro» + *nin* «persona»), aplicada a la diferencia entre individuos reconocidos como dentro o fuera del propio grupo, constituye una clasificación central en la organización social japonesa. Para esta autora, la externalidad referida con la noción de *soto* puede reconocerse también en individuos y grupos sociales, algo que le lleva a explicar en clave simbólica la estigmatización de ciertos colectivos en la sociedad japonesa. Ohnuki-Tierney (1984: 44-50) identifica así en el estigma social del que es objeto la comunidad *burakumin* (considerados como los descendientes de los sin-casta *eta* y *bi'nin* de la jerarquía social de la era Tokugawa 1600-1868) una imagen histórica de la personificación de la impureza «The symbols of the outer margin are germs, illness, and death. In the domain of people, it includes the *burakumin*, whose occupations deal with death and dirt» (Ohnuki-Tierney, 1984: 48). Pero en el imaginario popular existen también otras figuras que expresan a través del arquetipo del extranjero la oposición entre pureza y contaminación. Ohnuki-Tierney (1984, 1987) establece una equivalencia entre los *burakumin* y la figura mitológica del *marebito* («deidad visitante») como personificación de la combinación del poder creador y destructivo que integra la polaridad *uchi-soto* (Ohnuki-Tierney, 1984: 44). Asimismo, la ambivalencia encarnada por el *marebito* encontraría en la figura del occidental su personificación contemporánea. «We see in this category of *burakumin* the symbolic equivalent of the ancient deities of the *marebito*, deity-strangers with positive and negative power who were introduced to the community through seasonal rituals. Their symbolic equivalents in contemporary Japan are the natural elements and Westerners. [...] Westerners can be enemies or bring in epidemics, but they also introduce technology and medicine. These *burakumin*, the ancient *marebito*, the elements of nature in contemporary health care, and Westerners all share the following characteristics: possession of both positive and negative power, an identity as conceptual outsiders to the society or culture, and an introduction of their positive power to the members of the society in a culturally prescribed manner» (Ohnuki-Tierney, 1984: 44).

⁵ La noción de *omote* ha sido traducida como «facade» (*kao* «rostro») [Doi, 1985: 11, 24], «frente» (Hendry, 1987: 199), «face» (Sugimoto, 2003: 28), por contraste a la de *ura*, interpretada como «inner truth» (*kokoro* «corazón») [Doi, 1985: 11, 24], «back» (Hendry, 1987: 199; Sugimoto, 2003: 28).

⁶ Las nociones de *tatema* y *bonne* se han presentado como más elusivas si cabe. En el caso de *tatema* se ha definido como «the principles or rules that have been established as natural and proper», «conventions created by the people on the basis of consensus» (Doi, 1985: 35-36), «standard, principle, or rule by which one is bound at least outwardly» (Lebra, 1976: 136), «public behaviour», «front, face, mouth» (Hendry, 1987: 42), «formally established principle which is not necessarily accepted or practiced by the parties involved» (Sugimoto, 2003: 28). La idea de *bonne* ha sido caracterizada como «own motives and opinions that are distinct from it [*tatema*], and they [individuals] hold these in its background» (Doi, 1985: 37), «one's natural, real, or inner wishes and proclivities» (Lebra, 1976: 136), «real feelings» y «real, heart, stomach», «inner thoughts» (Hendry, 1987: 42, 97), «true feelings and desires which cannot be openly expressed because of the strength of *tatema*» (Sugimoto, 2003: 28).

Ahora bien, si las ideas referidas por estas nociones no son estáticas tampoco su teorización debería de serlo. De otro modo la aproximación cultural a este tema correrá el riesgo de reificar su objeto de análisis en caracterizaciones esencialistas y acontextuales que, lejos de explicar contribuyen a enmascarar la realidad social. Es desde esta perspectiva que el estudio cultural de las clasificaciones *emic* japonesas ha virado de aproximaciones substantivistas y estatificadoras (Doi, 1973, 1985; Nakane, 1970) a otras que refieren su articulación en un plano de polaridad, como puntos cardinales en base a los que se regulan y ajustan el comportamiento, las motivaciones e intereses personales al ideal social común (Befu, 1984: 70; Hendry, 1987: 162, 202, 206; Lebra, 1976: 112; Sugimoto, 2003: 29). Detengámonos un momento en la consideración de este tema.

Sin lugar a dudas, la antropóloga japonesa Chie Nakane es una de las principales responsables de la teorización de la noción de *uchi* a través de su célebre obra *Japanese Society* (1970). Publicada primero en japonés bajo el título *Tate shakai no ningen kankei: Tan'itsu shakai no riron* (Relaciones humanas en una sociedad vertical. Teoría de una sociedad homogénea, 1967), la obra de Nakane adquirió una gran notoriedad en su versión inglesa, reescrita y elaborada teóricamente para la ocasión, y convirtió a su autora (paradójicamente especialista en India) en la intérprete principal del Japón contemporáneo. En gran medida, la explicación de este hecho reside en el contexto de aparición del libro, a principios de la década de 1970, justo cuando Occidente asistía admirado a la veloz recuperación económica y social de la postguerra de Japón, elocuentemente referida como «el milagro japonés», cubriendo además el vacío dejado tras la publicación en 1946 del clásico de Ruth Benedict *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*⁷.

Para Nakane, el *uchi* constituye el nivel clave para la comprensión de la organización y estructura de la sociedad japonesa. En su aproximación, el parentesco funciona como el lenguaje básico para la articulación de un modelo social que retrotrae la noción de *uchi* y las relaciones que entrama a la estructura doméstica y de producción del *ie* («familia extensa») japonés, como «social group constructed on the basis of an established frame of residence and often of management organization» (Nakane, 1970: 4). En el *ie* tradicional los vínculos entre sus miembros van más allá de los lazos de consanguinidad que puedan unirlos y sobre todo, se sitúan por encima de las relaciones que puedan establecer fuera de su ámbito⁸. De este modo, el parentesco, normalmente referido como el nivel básico y elemental de la organización humana, resulta compensado en Japón por la relación personal con el grupo corporativo que el *ie* conforma en torno al trabajo, implicando los niveles principales de la vida social y económica, como «the basic principle on which Japanese society is built» (Nakane, 1970: 7).

Para explicar el funcionamiento organizacional del *uchi*, Nakane articula las nociones «marco» y «atributo». El primero refiere la idea de comunidad, sea ésta una localidad, una institución o una relación particular que une un conjunto de individuos en un grupo. En todos estos casos, se establece a partir de una frontera que delimita un conjunto de individuos. De hecho, la noción de «marco» (en la versión inglesa *frame*) constituye la traducción del término

⁷ Sobre el impacto de esta obra de Ruth Benedict en la antropología de Japón, ver: Guarné (2010a, 2010b).

⁸ «To sum up, the principles of Japanese social group structure can be seen clearly portrayed in the household structure. The concept of this traditional household institution, ie, still persists in the various group identities which are termed uchi, a colloquial form of ie. These facts demonstrate that the formation of social groups on the basis of fixed frames remains characteristic of Japanese social structure» (Nakane, 1970: 7).

japonés *ba*, una noción que expresa concretamente el lugar en el que algo se sitúa en función de un determinado propósito y que podríamos traducir como «campo», en el sentido que este concepto recibe en ciencias sociales, o incluso como «escena», en el sentido representacional. Por contra, el «atributo» (*shikaku*) constituye la característica de cada miembro de un grupo, ya sea una comunidad, un colectivo, o una casta. En este sentido, mientras el «marco» implica una característica circunstancial que identifica a los individuos de un grupo concreto, como por ejemplo, los aldeanos de un pueblo o los trabajadores de una determinada compañía, el «atributo» implica un indicador preciso adquirido por nacimiento o méritos propios, como por ejemplo, ser un miembro destacado de aquella comunidad o un alto cargo en una organización⁹.

El «marco» constituye el contexto delimitado en el que se articula el «atributo» que, a su vez, define la posición que se ocupa como miembro de un grupo. Para Nakane, en la sociedad japonesa la identidad y el estatus de un individuo se deriva del marco en el que se inscribe y no del atributo que ostenta, mientras que en Occidente la situación es la contraria. Nakane ejemplifica este proceso observando las prácticas organizacionales en la empresa nipona, explicando la total dedicación y lealtad de sus empleados en términos de identificación con el grupo, al que conciben como una familia más que como una corporación.

«The manner in which this group consciousness work is also revealed in the way the Japanese uses the expression *uchi* (my house) to mean the place of work, organization, office or school to which he belongs; and *otaku* (your house) to mean a second person's place of work and so on. The term *kaisha* symbolizes the expression of group consciousness. *Kaisha* does not mean that individuals are bound by contractual relationship into a corporate enterprise, while still thinking of themselves as separate entities; rather, *kaisha* is "my" or "our" company, the community to which one belongs primarily, and which is all-important in one's life. Thus in most cases the company provides the whole social existence of a person, and has authority over all aspects of his life; he is deeply emotionally involved in the association» (Nakane, 1970: 3-4).

Pero con esta explicación la teoría social esbozada en *Japanese Society* quedaría incompleta. Nakane redondea su argumentación sobre la importancia conferida al grupo con una persistente exposición sobre el tipo de relaciones que se establecen entre los individuos en el seno de la estructura grupal. Para Nakane, las relaciones humanas pueden dividirse en dos tipos, en función de cómo se organicen los vínculos sociales: verticales u horizontales. Mientras que las primeras inscriben a los individuos en una diferencia jerárquica (relaciones padre-hijo, superior-subordinado), las segundas se realizan en un plano de igualdad (relaciones entre hermanos, compañeros de trabajo). Los individuos que comparten un mismo atributo mantienen relaciones horizontales, es decir, entre iguales, frente a la verticalidad de las relaciones que articulan con sus superiores o inferiores. Para Nakane el grupo japonés se caracteriza por un marcado énfasis en las relaciones verticales, lo que permite la identificación de sus miembros con la totalidad del grupo y no solo con aquellos con los que se comparte un mismo atributo, es decir, con los que se sitúan en un

⁹ «Classifications such as landlord and tenant are based on attribute, while such a unit as a landlord and his tenants is a group formed by situational position. Taking industry as an example, "lathe operator" or "executive" refers to attribute, but "the members of Y Company" refers to frame. In the same way, "professor", "office clerk" and "student" are attributes, whereas "men of Z University" is a frame» (Nakane, 1970: 2).

mismo plano horizontal. Las relaciones verticales se caracterizan por seguir un patrón tradicional, *oyabun-kobun* («padrino-protégido»), de dependencia mutua en el que la protección del superior es recompensada con la adhesión del subordinado¹⁰. De este modo se configura una cadena de relaciones de lealtad y benevolencia que puede representarse gráficamente con la forma de una «V» invertida en el vértice de la cual se sitúa A y en cuyos extremos se encuentran B y C. Las relaciones jerárquicas que establecen B y C con A son más fuertes que las de tipo horizontal que establecen entre ellos mismos. A su vez, B y C operan como superiores de otros en un escalado relacional en el que la vinculación directa entre sus miembros impide que sea posible saltarse ningún peldaño o puentear un eslabón, y que reproduce en todos sus niveles el mismo modelo de relaciones de dependencia y afecto mutuo. La verticalidad de esta pauta se reproduce incluso entre aquellos que comparten un mismo atributo y que podrían, por tanto, desarrollar relaciones igualitarias, a partir del subrayado de las diferencias de antigüedad y experiencia que encapsula la relación *sempai-kôbai* («veterano-novel»). Esta verticalidad estructura no solo las relaciones intra-grupales sino también las intergrupales, como por ejemplo entre los distintos grupos de empresas que componen una misma corporación (*keiretsu*), entramándolos en un todo unitario.

La verticalidad de las relaciones opera así como el motor para la creación de la cohesión grupal (Nakane, 1970: 26, 79), posibilitando la identificación con la totalidad del grupo y no solo con aquellos individuos con los que se comparte un mismo estatus, lo que da lugar a una «sociedad vertical» (*tate shakai*) [Nakane, 1971: 154]. A su vez, la diversidad interna del grupo, resultado de las distintas posiciones que ocupan sus miembros en función del principio de verticalidad, se ve compensada con la replicación sistemática de este patrón en todos los grupos, conformando lo que Nakane denomina una «sociedad homogénea» (*tan'itsu shakai*) [Nakane, 1970: 154]. De este modo, mientras una heterogeneidad de grupos distintos con cualidades diversas pero internamente homogéneos integra la sociedad de castas, como en el caso de la India, en Japón la heterogeneidad interna de los grupos compone una sociedad homogénea. Nakane ilustra esto con lo que ella misma no duda en calificar como un ejemplo llamativo: las cajas con comida para llevar que se venden en las estaciones de tren de todo Japón. En estas cajas, a modo de fiambra, se encuentran siempre los mismos elementos: una pequeña porción de pescado y carne, asado o frito, aderezado con salsa de soja, tortilla, unas hortalizas y algas cocidas, pepinillos o rábano encurtido, y unos gajos de naranja o un trocito de manzana.

«Like the Japanese lunch box, every group in Japan tends to include an almost identical variety or selection of elements so that it does not require the services of other groups. [...] This is completely the opposite of the caste ideology, in which division of labour and the interdependence of groups are the basic principles of social organization [...] Hence there is no necessity for positive relations with other groups; instead, relations tend to be hostile or competitive» (Nakane, 1970: 101-102).

En una sociedad como la descrita, el aparato estatal puede desarrollarse fácilmente, imponiéndose a la atomización de los distintos grupos y transmitiendo su autoridad a través de la estructura vertical que los entrama. Para Nakane, no solo las corporaciones empresariales sino todo tipo de grupos (desde organizaciones académicas hasta colectivos religiosos, pasando por partidos políticos y entidades de artes tradicionales) responden, homogéneamente,

¹⁰ Ver: Nakane (1970, capítulos 2 y 3).

a este principio de verticalidad «the core of which is to be found in the basic social relationship between two individuals. This structural tendency, developing in the course of the history of the Japanese people, has become one of the characteristics of Japanese culture» (Nakane, 1970: 141).

«[...] if one listens to a conversation between Japanese one does not have to wait long to hear the words *uchi-no* or *uchi-dewa*, referring to one's own people and work place. *Uchi* may mean an institution as a whole, or it may mean the department or section to which the speaker belongs. It is common for an individual to belong to a certain informal group (which is often a faction within a larger group), and this is the group of primary and most intimate concern in his social life. The bases for the formation of such a group may be found in congenial friendship, long and stable association through work; common backgrounds, such as being graduates of the same high school or college, can also be an important factor in conjunction with friendship» (Nakane, 1970: 120-121).

Como hemos visto, Nakane identifica en el *uchi* el nivel elemental para la interpretación de la sociedad japonesa y en la verticalidad que lo estructura, el principio básico de su organización social. El hecho de que a pesar de este principio jerárquico, Nakane pueda caracterizar la sociedad japonesa como homogénea, es decir, como jerárquica pero uniforme, es algo que en gran medida depende del tipo de relaciones sociales que describe. Un tipo de relaciones que encontrarían en la teorización del psiquiatra Takeo Doi (1973) sobre el sentimiento de afecto y dependencia del *amae*¹¹, una poderosa noción que completaría la tesis de esta autora.

A partir de recortes tan convenientes como arbitrarios de la realidad social y una argumentación trufada de ejemplos particulares y situaciones anecdóticas, la teoría social de Nakane y el modelo psicológico de Doi celebran la eficiencia de las organizaciones japonesas y sus éxitos comerciales durante el *boom* económico de la década de 1970. Como señala Roger Goodman «the power in the arguments of both Nakane and Doi comes from the fact that both can summarize in simple, understandable terms behavioral traits that are widely recognizable to many Japanese from a wide variety of contexts» (Goodman, 2005: 62). Este poder argumental tendrá, sin embargo, un innegable eco ideológico: el modelo de consenso trazado en sus estudios resultaba instrumental en el mantenimiento del *statu quo* político y social, invisibilizando las desigualdades de clase, género y estatus que, como cualquier sociedad, integran la sociedad japonesa contemporánea¹².

Revisión teórica: universalismo y especificidad cultural

Con el transcurso del tiempo, el éxito tanto popular como académico de las obras de Nakane y Doi correrá paralelo a la crítica al esencialismo de sus planteamientos, dando paso a aproximaciones más dinámicas y relativistas. En este sentido, Takie S. Lebra (1976) argumentará que lo más interesante de la clasificatoria *uchi-soto* reside en el hecho de que no se trace a

¹¹ Una noción a la que Doi caracteriza como el afecto y la dependencia que se establece en la relación materno-filial y cuyo desarrollo se sitúa en las etapas más tempranas de la socialización infantil japonesa.

¹² La caracterización esencialista de la cultura japonesa desarrollada por Nakane y Doi convertirá a sus obras en clásicos de la literatura *Nihonjinron* («teoría sobre la japonesidad») desde su publicación misma. Sobre este tema, ver: Guarne (2006, 2010, 2011).

partir de una estructura social determinada sino a través de situaciones sujetas a variaciones constantes que permiten a los individuos definir una interacción y un contexto como *uchi* o como *soto* (Lebra, 1976: 112). El análisis de Lebra seguirá, sin embargo, caracterizando a los japoneses como una totalidad «extremely sensitive to and concerned about social interaction and relationships» y «socially sensitive and concerned with social reputation» (Lebra, 1976: 2, 128) que comparte unos patrones de comportamiento comunes. Emiko Ohnuki-Tierney, a cuyo trabajo me he referido antes, representa ya un cambio algo más pronunciado al exponer: «The concepts of *amae* [Doi] and the group model [Nakane] are subjects of intense controversy. I am hesitant to assume that *amae* is always a personality trait of individual Japanese. It may be a socially patterned behavior and expectation, since the Japanese emphasize mutual reliance and reciprocity in their social transactions» (Ohnuki-Tierney, 1984: 40).

Desde una perspectiva algo más dinámica, Joy Hendry (1995: 222-223) propone representar el *uchi* mediante una serie de círculos concéntricos que se extenderían del micro-nivel del individuo, su familia, el grupo de amigos y los compañeros de trabajo, hasta el macro-nivel colectivo de la nación japonesa¹³. Este proceso se refleja en la interacción lingüística mediante la elección constante del registro preciso en función de la diferencia social de los hablantes de modo que «it is virtually impossible to have a conversation without making a decision about the appropriate level to use» (Hendry, 1995: 78)¹⁴. Para esta autora, la distancia social que el registro lingüístico marca entre aquellos que se reconocen como *uchi* o *soto*, es decir, como dentro o fuera del propio grupo, permite proteger «the “inner feelings” from the probing of an outsider» (Hendry, 1995: 46). En un sentido cercano, Jane M. Bachnik y Charles J. Quinn analizan la distinción *uchi-soto* en la experiencia lingüística y su importancia en la configuración de la vida social como índices que sitúan constantemente el significado y a los individuos en el mundo¹⁵. De este modo, identifican en su clasificatoria un nivel significativo cuya importancia «extends beyond the directional coordinates of “inside” and “outside” [...] specifically, these terms link the directional coordinates with self, society, and language; moreover, they provide an organizational dynamic for this linkage. To put this another way, we propose that the *universally defined* orientations for inside / outside are linked with *culturally defined* perspectives for self, society, and language in Japan» (Bachnik & Quinn, 1994: 7).

Aunque la universalidad referida por Bachnik & Quinn constituye una característica común en la aproximación de estos autores, sus argumentaciones varían en la consideración de la especificidad cultural de la clasificatoria *uchi-soto* como preciso sistema de categorización

¹³ «These may be represented for any individual as a series of concentric circles, with the smallest, most intimate group in the middle, and the largest probably being the *uchi* group of all Japanese people» (Hendry, 1995: 222-223). Para Hendry, la escuela japonesa, como activa institución en la transmisión de valores en el proceso de socialización infantil, constituye un ámbito especialmente fértil para observar estas dinámicas. Pero este proceso no finaliza en la escuela. La conclusión de Hendry de que en la escuela japonesa «individualism is not really an option» (Hendry, 1995: 54), gráficamente expresada en la exposición «one can either be co-operative or be left out, either be happy or laughed at as “strange” and “peculiar”» (Hendry, 1995: 54) resulta, para esta autora, reconocible a lo largo de la vida social.

¹⁴ Sobre esta cuestión Ohnuki-Tierney señala también: «In Japanese, one must choose an appropriate level of speech according to the relative difference in social status between the speaker and the listener. Within the household, one must use an honorific form in talking to parents and older siblings, just as one would to superiors in a company. However, if one speaks about a parent to an outsider, the humble form is used, because one's parent is a member of one's own (inside) group. Likewise, an employee would use a humble form when talking about a company superior to customers and other outside the company» (Ohnuki-Tierney, 1984: 41).

¹⁵ En un trabajo anterior, Bachnik (1992) caracteriza las polaridades culturales como un elemento persistente y fundamental en la articulación de la vida social japonesa, señalando que «not only that the double coordinates are extremely basic, but that they are basic *organizational* coordinates of language and social life, rather than mere taxonomic categories» (Bachnik, 1992: 153).

nes implicado en la producción y reproducción de contextos psicológicos y sociales particulares. En este sentido, Lebra identifica en su polaridad una distinción que «perhaps characterizes human culture in general, but it is essential in determining the way Japanese interact» (Lebra, 1976: 112). De un modo cercano, Hendry (1995: 226) refiere esta universalidad señalando que «what is unique [...] is the way particular combinations of these elements may be found in particular parts of the Japanese society, and recognized as Japanese [...] Members of Japanese society draw on all these resources to shape their own system of values, responding to outside change and moulding internal change» (Hendry, 1995: 226), concluyendo así que «an understanding of these principles will go a long way towards aiding an understanding of Japanese behavior at any level» (Hendry, 1995: 222).

Un giro crítico en esta aproximación lo constituye la argumentación de Harumi Befu al exponer que la diferenciación planteada por estas categorías, comunes a otras sociedades, adquiere en la cultura japonesa un tinte de sofisticación atribuido a la madurez social que, sin embargo, no debe hacernos asumir que «discrepancy is rampantly condoned. Situations in which this discrepancy is allowed are circumscribed by cultural rules which are intuitively understood by Japanese but ill-codified» (Befu, 1984: 70). Yoshio Sugimoto refiere un aspecto complementario al señalar que, si bien la demarcación que la clasificatoria *uchi-soto* traza «between outsiders and insiders, or between members of an out-group and those of an in-group» (Sugimoto, 2003: 28) está presente en otras culturas, en el caso de Japón «these particular forms of duality are invoked in public discourse time and again to defend the publicly unacceptable sides of life as realities to be accepted [...] The legitimation of duality underlying the Japanese vocabulary provides a pretext for corrupt activities» (Sugimoto, 2003: 29). En este sentido, nos alerta del peligro de confundir «outward appearances with inside realities when examining a society in which double codes play significant roles» (Sugimoto, 2003: 30), incidiendo en la necesidad de desarrollar una aproximación compleja a unas categorías que, correctamente elaboradas¹⁶, pueden aplicarse como nociones *emic* al análisis de otras sociedades.

A modo de conclusión: una aproximación tentativa

La necesidad de formular la polaridad *uchi-soto* en un sentido complejo y no solo en base a una definición abstracta o a una aplicación particular, constituye un punto clave en la consideración de este tema apuntado por los autores más críticos (Befu, 2006; Kuwayama, 2009; Lie, 2001; Ryang, 2004; Sugimoto, 2003). Befu (2006: 9) señala irónicamente la falta de consenso investigador en el significado preciso de la noción de *uchi* que, en el análisis social, puede referir tanto a una empresa, una escuela, un grupo de turistas o al conjunto de la nación japonesa. En una demoledora crítica a la aproximación de Bachnik & Quinn (1994), antes referida, sobre la dimensión individual, lingüística y social de la relación *uchi-soto*, Sonia Ryang (2004) describe precisamente la precaución metodológica con la que debería tomarse la idea de que polaridades de este tipo constituyen un vector esencial para la explicación completa y definitiva de la cultura y sociedad japonesas. Aunque la cita es algo extensa, considero interesante su inclusión para entender este tema.

¹⁶ En palabras de este autor: «with some refinement and elaboration of conceptual boundary and substance» (Sugimoto, 2003: 21).

«Can there be such a convenient window to allow a society as complex as Japan to reveal itself in such a simplistic way? Would any anthropologist state that US society and culture consist of ego-centered principles simply because the existing theories of the self in the US suggest this? In other words, are we here to assume that theories of a particular self can be unproblematically taken as theories about the society to which this self supposedly belongs? Without waiting for theoretical scrutiny, our vocational intuition would tell us to hesitate in labeling US society simply in accordance with what existing studies of the self in the US suggest [...] Such is not the case for Japan. ‘The Japanese’ as framed by the previous works headed by the paradigmatic *Chrysanthemum* are invoked and reinvoked in the same mold, since there exists an a priori idea of who the Japanese are and how they should be behaving, how their society is supposed to work and how their cultural logic should surface –to us, the researchers, or, better still, western or western-trained anthropologists. [...] The Japanese became an unchanging people whose tradition runs through and through under the surface of a modern economy and high-tech capitalism» (Ryang, 2004: 184).

Esta cuestión nos lleva al debate antropológico de si las categorías descriptivas constituyen también categorías analíticas válidas o si, por el contrario, la aproximación a la vida social desde índices *emic* como la polaridad *uchi-soto* puede implicar la estatificación de la configuración, fluida y multifacética, de los procesos sociales. Algo sobre lo que el antropólogo Takami Kuwayama (2009: 40-42) nos incita a reflexionar al preguntarse hasta qué punto si los antropólogos que estudian una sociedad suelen generalmente no pertenecer a ella, las categorías *emic* que distinguen no tienen en realidad mucho de *etic*. Una aproximación nativa («whatever that means»)¹⁷ tampoco parece garantía de nada, como veíamos con el trabajo de Chie Nakane y Takeo Doi, dado que en toda comunidad conviven interpretaciones diferentes de una misma categoría. Asimismo, Kuwayama señala que la substantivación de una noción particular en el análisis antropológico implica la abstracción de su contexto de uso, desvinculándola, por tanto, de su ámbito de interpretación. A ello hay que sumar el problema añadido de su traducción a la lengua del antropólogo para hacerla comprensible en su propia comunidad (intelectual, social, académica, etc.), así como una circunstancia colateral pero de primer orden en todo esto, el testimonio de autoridad que parece conferirse al uso antropológico de nociones *emic* como cristalizadoras de una supuesta singularidad cultural cuando, en realidad, pueden referir ideas presentes en otras sociedades o contar incluso con términos cercanos en otras lenguas.

Por todo esto Kuwayama señala que «we must say that Japanese emicists, despite their contributions to the understanding of Japan from the native’s point of view, have created a hypothetical enemy, a monstrous one at that, and they have fought a fierce war against it, while losing sight of their friends on the other side» (Kuwayama, 2009: 46). Es decir, que la sobre-enfatización de las diferencias, en modo de singularidad, ha conllevado el descuido de las similitudes en la explicación del hecho cultural humano hasta el extremo de que, como veíamos antes, los autores más conscientes de esta cuestión deben balancear sus análisis en el tenso equilibrio de afirmar la importancia de las polaridades tipo *uchi-soto* para la comprensión de la cultura y sociedad japonesas, sin olvidarse de reseñar la universalidad misma que las integra.

¹⁷ Kuwayama reflexiona sobre la idea de «antropólogo nativo» en su obra *Native anthropology. The Japanese challenge to Western academic hegemony* (Melbourne, Victoria: Trans Pacific, 2004). En relación al debate sobre antropología nativa en el que debe contextualizarse esta noción, ver: Guarné (2012).

Todo ello lleva a Kuwayama a preguntarse, de un modo tan elemental como agudo, «whose emics are they?». Es decir, ¿a quién representan las categorías *emic* que los antropólogos reconocen como reveladoras de la entidad cultural de la sociedad que estudian? Solo desde la consideración de esta cuestión podremos saber «whether or not there are different emics for different groups of age, gender, class, and region within the same culture, and, if so, what kinds of internal dynamics are working» y algo más sutil todavía, si «the emics of dominant groups have been superimposed on those of other groups, thus having been elevated to the status of the ethics for the entire culture, while having been presented as its emics in cross-cultural comparison» (Kuwayama, 2009: 47)¹⁸.

Siguiendo la argumentación de Kuwayama (2009: 50), podríamos decir que nos encontramos con «the perennial issue of universality versus particularity» pero con un giro concreto. Esto es, el hecho de que una disciplina de origen occidental como la antropología haya elevado la particularidad de los principales *emic* de Occidente (cultura, naturaleza, parentesco, religión, política, etc.) a la categoría de *etics* universales, aplicándolos a la comprensión global de las sociedades humanas¹⁹, es decir, a la comprensión de otros particularismos (esta vez sí, reconocidos como tales), complica la posibilidad de encontrar una respuesta a la cuestión central en la producción del conocimiento antropológico de cómo debemos conceptualizar la polaridad *uchi-soto* que, hablándonos de Japón, nos habla, en última instancia, de nosotros mismos.

Bibliografía

- BACHNIK, J. M. (1992): «*Kejime*: Defining a Shifting Self in Multiple Organizational Modes». En N. R. Rosenberger (ed.): *Japanese Sense of Self*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- BACHNIK J. M., y QUINN, C. J. (eds.) (1994): *Situated Meaning. Inside and Outside in Japanese Self, Society and Language*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- BEFU, H. (1984): «Civilization and Culture: Japan in Search of Identity». En T. Umesao, H. Befu y J. Kreiner (eds.): *Japanese Civilization in the Modern World. Life and Society. Senri Ethnological Studies*, n.º 16. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 59-75.
- (2006): «Aspectes de la identitat nacional japonesa». En B. Guarné (coord.) «Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó». *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 29, diciembre 2006. Barcelona: Generalitat de Catalunya, pp. 8-19.
- DOI, T. (1973) [1971]: *The Anatomy of Dependence*. Tokyo; New York: Kodansha International.
- (1985): *The Anatomy of Self: The Individual Versus Society*. Tokyo; New York: Kodansha International.
- DOUGLAS, M. (1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

¹⁸ En la resolución de esta cuestión, no parece suficiente la argumentación de una autora como Ohnuki-Tierney al escribir: «Those who eschew generalizations at times suggest that it is a sin of “totalizing” to use terms such as “the Japanese”. But generalizations cannot be avoided altogether. [...] I trust that the reader will exercise common sense and understand that “the Japanese” does not necessarily mean “every Japanese”» (Ohnuki-Tierney, 1993: 7).

¹⁹ En función de su presencia, ausencia o diferenciación.

- GOODMAN, R. (2005): «Making Majority Culture». En J. Robertson (ed.): *A Companion to Anthropology of Japan*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub.
- GUARNÉ, B. (2004) «Imágenes de la diferencia. Alteridad, discurso y representación». En E. Ardèvol y N. Muntañola (coord.): *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: UOC.
- (coord.) (2006): «Identitat i representació cultural: perspectives des del Japó». En *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n.º 29, Diciembre 2006. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- (2007): «Entre “lo propio” y “lo ajeno”: *Wa/Yô*. Clasificación y mimetismo en la representación japonesa». En L. Cirlot et al. (coord.): *Arte, arquitectura y sociedad digital*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (2010a): «The Japanese Oxymoron: A Historical Approach to the Orientalist Representation of Japan». En I. Lopez-Calvo (ed.): *One World Periphery Reads the Other: Knowing the «Oriental» in the Americas and the Iberian Peninsula*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- (2010b): «La representación de Japón en el imaginario occidental del Orientalismo». En C. H. Sierra y S. S. Hernando (coords.): *Habitar la Terra Incognita: Experiencias, miradas y pensamientos sobre Extremo Oriente*. Santander: Editorial Límite.
- (2012): «The World is a Room: Beyond Centers and Peripheries in the Global Production of Anthropological Knowledge». En *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, n.º 63. Oxford; New York: Berghahn, pp. 8-19.
- HENDRY, J. (1987): *Understanding Japanese Society*. London: Croom Helm.
- (1995): *Understanding Japanese Society*. London: Routledge Japanese Studies Series/Nissan Institute.
- KUWAYAMA, T. (2009): «Japan's emic conceptions». En Y. Sugimoto (ed.): *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Melbourne: Cambridge University Press.
- LEBRA, T. S. (1976): *Japanese Patterns of Behavior*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- LIE, J. (2001): *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- NAKANE, C. (1970): *The Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1984): *Illness and Culture in Contemporary Japan. An Anthropological View*. Cambridge, Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press.
- (1987): *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- RYANG, S. (2004): *Japan and National Anthropology: A Critique*. New York: Routledge Curzon.
- SUGIMOTO, Y. (2003): *An Introduction to Japanese Society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.