

JACEK SPLISGART 

Uniwersytet Gdański

„You can’t stop the FUTURE”. Wprowadzenie do badań nad problematyką tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich

W 2020 roku japoński oddział firmy Nike przygotował reklamę zatytułowaną „You can’t stop the FUTURE”. Pod przykrywką zareklamowania produktów sportowych poruszono trudny temat dla japońskiego odbiorcy, jakim jest funkcjonowanie na obrzeżach społeczeństwa osób, przede wszystkim młodych kobiet, wywodzących się z małżeństw mieszanych oraz mniejszości etnicznych. Reklama zaczyna się stwierdzeniem: *Tokidoki kangaerunda, watashitte nani mono...?* (Czasem zastanawiam się, kim jestem...?). Pytanie to od dekad, a być może nawet od stuleci, odbija się echem w wyspiarskim społeczeństwie. Współczesny obraz Japonii kreowany jest przez jej kulturę popularną, która w oficjalnym przekazie ukazuje światu kraj różnorodny, otwarty na inność i na świat¹. Już sama definicja różnorodności kulturowej odbiega od tego, co ma na myśli zachodni odbiorca. Multikulturalizm, tak szeroko kojarzony na Zachodzie z różnorodnością etniczną, w Japonii odnosi się do lokalnego zróżnicowania regionalnego oraz występowania różnych grup, będących często pozostałością po średniowiecznym systemie społecznym, który nosił znamiona kastowe. W ramach tej różnorodności rzadko ujmowane są grupy kojarzone z migrantami. Japonia zazdrośnie strzeże swoich granic przed przybyszami z Bliskiego Wschodu, Azji (Wschodniej

¹ Doskonałym przykładem takiej narracji może być ceremonia otwarcia XXXII Letnich Igrzysk Olimpijskich w Tokio (mających odbyć się w 2020 roku, ale przesuniętych ze względu na pandemię na 2021 rok), w której brali udział atleci oraz artyści z niepełnosprawnościami. Poprzez zaproszenie ich do udziału w uroczystości wykreowano obraz kraju otwartego i przyjaznego wszelkim mniejszościom.

i Południowo-Wschodniej), Afryki czy Ameryki Południowej. Można by rzec, że w lepszej sytuacji są przedstawiciele Europy i Ameryki Północnej, szczególnie kojarzeni z jasnym odcieniem skóry (Osanami Törngren, Sato 2019: 803–804). Jednakże o ile sami przybysze postrzegani są relatywnie pozytywnie, o tyle dzieci wywodzące się z małżeństw i związków mieszanych² zmuszone są do zadawania sobie przytoczonego na początku pytania: *Kim jestem?*

Pomiędzy mitem homogeniczności a społeczeństwem multikulturowym w Japonii

Postawione pytanie – *Kim jestem?* – jest kluczowe w perspektywie analizy tożsamości etnicznej, kulturowej, narodowej, czy też choćby jednostkowej. Brian J. McVeight zauważa, że samo pojęcie tożsamości jest najczęściej używanym terminem w literaturze naukowej z zakresu nauk społecznych (McVeight 2014: 39). Należy zwrócić uwagę, że nie jest to termin nieistotny, ale koncepcja wpasowująca się w szeroko ujmowane kwestie polityki tożsamościowej, która w ujęciu antropologicznym i psychologicznym dotyczyć będzie wszelakiej maści analiz poświęconych płci, etniczności, klasie, nacjonalizmowi, akulturacji, migracji czy też nowym ruchom społeczny³. Tak pojmowana tożsamość według McVeighta winna być, i w istocie jest, traktowana w naukach społecznych dwojako, jako polityczna praktyka (np. aktywizm) oraz akademicki konstrukt. W ujęciu zaproponowanym przez McVeighta (2014) oraz Boskiego (2022: 499–503) tożsamość w naukach społecznych będzie odnosiła się więc do zgodności własnego wyobrażenia o sobie z tym definiowanym przez grupę. Identyfikacja, jaka jest udziałem obu stron – jednostki i grupy – może przyjąć wiele form. Może dotyczyć seksualności, płci, kultury etnicznej (narodowej), pokrewieństwa, polityki, religii, klasy i/lub kasty, zawodu, edukacji, języka czy też poziomu wrażliwości estetycznej⁴.

W japonistycznym dyskursie naukowym problematyka tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich zajmuje obecnie ważne miejsce. Skupia się ona na dwóch wątkach. Pierwszym z nich, można by rzec tradycyjnym, jest kształtowanie się japońskiego mitu narodowościowego. Zaś drugim, współczesnym wątkiem jest problem tożsamości grup mniejszościowych zamieszkujących Kraj Kwitnącej Wiśni.

W odniesieniu do kwestii kształtowania się mitu narodowościowego prym wiodą japońscy naukowcy oraz japoniści, którzy w swoich pracach poruszają

² Na potrzeby niniejszego opracowania zajmę się jedynie niektórymi aspektami związanymi z tożsamością dzieci z małżeństw mieszanych. Kontrastem do prowadzonej narracji będzie krótka analiza ogólnego nurtu kreującego w Japonii postawy tożsamościowe (w tym koncepcję rasy) oraz kwestia etnicznych Koreańczyków i Chińczyków zamieszkujących teren Wysp Japońskich.

³ Warto dodać, że w przypadku japońskim należy jeszcze uwzględnić kwestie różnicowania biologicznego (fizycznego), które należy traktować w ujęciu klasycznej definicji przynależności rasowej łączącej cechy fizyczne z przymiotami kulturowo-psychologicznymi. Potocznie wykorzystywany jest tu termin „rasa”.

⁴ Zarówno jednostka, jak i grupa podzielają ten sam typ identyfikacji.

dwa podstawowe zagadnienia. Pierwszym jest moment utworzenia się współczesnej świadomości narodowej Japończyków w okresie modernizacji ery Meiji (1868–1912)⁵, zaś drugim jest problematyka związana z powstaniem traktatów o japońskości (jap. *nihonjinron*) w drugiej połowie XX wieku. Oba te nurty łączą nacisk położony na unikatowość Japończyków, zarówno w aspekcie fizycznym (biologicznym), jak i kulturowym. Powyższa problematyka stanowi jeden z głównych motywów dociekań naukowych Befu Hiromiego (1980, 1987, 2001), który z antropologicznego punktu widzenia poszukuje źródeł mitu o japońskiej unikalności kulturowej oraz biologicznej. Dociekania Befu odzwierciedlają przekształcenia, jakie zachodziły w Japonii w latach 70. i 80. XX wieku, w tym moment pojawienia się *nihonjinron* (traktatów o japońskości). Również Iida Yumiko (2002: 164–208) analizuje powiązania występujące pomiędzy przekształceniami społeczno-kulturowymi a mitem narodowo-tożsamościowym Japończyków. Powiązanie japońskiego nacjonalizmu przejawiającego się w *nihonjinron* rozwijają w swoich pracach John Lie (2001), Kevin M. Doak (2012) oraz Nishikawa Nagao (2001). Badacze, analizując związek pomiędzy wcześniejszymi postawami narodowo-tożsamościowymi (takimi jak odwołanie się do narodu – jap. *kokumin* – i etnosu – jap. *minzoku*), starają się ukazać ewolucję japońskiej tożsamości od czasów międzywojennych do początków XXI wieku. Jeszcze szerzej problematykę ujmuje Joy Hendry (2003), która składników (korzeni) tożsamości Japończyków poszukuje w czasach starożytnych i zawirowaniach społeczno-politycznych, jakie dotykały Wyspy Japońskie – kontaktów z Chinami i Koreą pomiędzy VI a X wiekiem, okresu wojen domowych czy też czasu zamknięcia Japonii pomiędzy XVII a XIX wiekiem⁶.

Analizując badania nad współczesnymi formami tożsamości mieszkańców Wysp Japońskich, dostrzegamy bardzo istotną różnicę. To sami przedstawiciele grup mniejszościowych są przede wszystkim osobami zajmującymi się problematyką tożsamości złożonej (hybrydowej) powstającej na styku dwóch, i więcej, systemów kulturowych. W tym kontekście dominują trzy problemy badawcze. Pierwszym jest tożsamość dzieci wywodzących się z małżeństw mieszanych, których tożsamość traktowana w Japonii jest jako niepełna (nieczysta), skażona elementem obcej (zewnętrznej) tożsamości. Laurel D. Kamada (2010) oraz Iwabuchi Koichi (2014) podejmują się próby odpowiedzi na pytanie, kim są dzieci z małżeństw mieszanych (jap. *hāfu*) i z jakimi problemami mierzą się na co dzień

⁵ W okresie Meiji nastąpiła gwałtowna modernizacja kraju, która dotyczyła wszystkich aspektów życia Japończyków. Przekształcono system społeczny, szkolnictwo, prawo, dokonano zmian w sposobie ubioru, a nawet postulowano przyjęcie chrześcijaństwa jako religii łączonej z postępowym cywilizacyjnym. W ciągu zaledwie dwóch dekad Japonia przekształciła się z kraju feudalnego w państwo nowoczesne i jednego z głównych graczy na terenie Azji Wschodniej i Południowo-Wschodniej. Wszystkie zmiany łączyły się z pojawiającymi się pytaniami o tożsamość Japończyków i próbami wykreowania nowej podmiotowości, która miała odpowiadać na wyzwania ówczesnego świata.

⁶ Kultura japońska, podobnie jak chińska bądź koreańska, cechuje się względną stabilnością oraz nawarstwianiem kolejnych elementów kulturowych. Dlatego też poszukując źródeł obecnych postaw tożsamościowych, należy dokonać analizy o charakterze historycznym, wskazując na pożądaną elementy (źródła) składowe współczesnego dyskursu.

w Kraju Kwitnącej Wiśni. Problem *hāfu* podejmują również Nishikura Megumi oraz Perez Takagi Laura (2013), które w przygotowanym filmie dokumentalnym poruszają kwestie związane z tożsamością dzieci wywodzących się z małżeństw mieszanych, sposobem negocjacji, jakie zachodzą pomiędzy składnikami tożsamości poszczególnych bohaterów. Ciekawym wątkiem, na który wskazują Nishikura i Perez Takagi, jest problematyka tożsamości *zainichi* (etnicznych Koreańczyków), którzy w ujęciu autorek stanowią składową grupy *hāfu* (poprzez swoją hybrydową koreańsko-japońską tożsamość). Drugim problemem badawczym poruszonym przez naukowców w odniesieniu do współczesnej problematyki etnicznej mieszkańców Wysp Japońskich jest tożsamość grup mniejszościowych zamieszkujących Japonię. Dominuje tu problematyka etnicznych Koreańczyków (Kim 1995; Chapman 2008), japońskich Brazylijczyków oraz nowo przybyłych mieszkańców Azji Południowo-Wschodniej (Willis, Murphy-Shigemitsu 2008). Ciekawy jest prawie całkowity brak ujmowania w problematyce migrantów zamieszkujących Wyspy Japońskie refleksji dotyczącej przedstawicieli Europy, Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, Kanady i Australii (chyba że odniosimy się do kwestii *hāfu*). Trzecią kwestią występującą w literaturze przedmiotu jest tradycyjna problematyka dotycząca grup zamieszkujących obrzeża japońskiej etnosfery – Riukiuńczyków i Ajnów (Willis, Murphy-Shigemitsu 2008). Pytanie o tożsamość mieszkańców archipelagu Riukiu oraz Hokkaido (a dawniej również Sachalinu) zajmowała japońskich etnologów (etnografów, folklorystów) już od lat 20. XX wieku. Częstokroć w kulturze prezentowanej przez mieszkańców północy i południa Japonii doszukiwano się elementów tradycyjnych i składowych dawnej tożsamości Japończyków (Splisgart 2021).

Cóż więc oznacza „bycie Japończykiem”? Kto może, czy też kto ma prawo do decydowania, kto jest Japończykiem? Pytania te, jak i sama japońska definicja tożsamości, są nierozzerwalnie połączone z kwestią współczesnej samoidentyfikacji Japończyków w kontekście odmienności biologicznej (fizycznej), etnokulturowej oraz narodowościowej (politycznej)⁷.

W kwestii pierwszej – biologicznej (być może lepiej użyć tu terminu „biorasowej”) – tożsamość japońska postrzegana będzie przez cechy fizyczne, takie jak odcień skóry, cechy aparycji (kształt twarzy, oczy, kolor i struktura włosów itd.), które są wymieniane jako wspólne przez wszystkich członków grupy. Poza tymi widocznymi cechami mamy jeszcze te niewidoczne, takie jak geny czy „wspólna krew”⁸. Ujęcie takie pozwala na kategoryzowanie świata i ludzi za względu na atrakcyjność fizyczną i połączone z nią własności kulturowe, intelektualne i inne przymioty. Warto w tym miejscu podkreślić, że we współczesnej japońskiej refleksji naukowej dominuje analiza grup mniejszościowych. Zastanawiając się nad odbiorem kwestii etniczno-rasowych na terenie Japonii, antropolog społeczny Ayabe Masao zauważył, że po II wojnie światowej ze względu na totalitarną

⁷ Wszystkie powyżej wspomniane aspekty zaistniały w Japonii jednocześnie w drugiej połowie XIX wieku wraz z modernizacją kraju (Lie 2004: 118–122).

⁸ Zaprezentowane ujęcie zgodnie jest z XVIII-wiecznym podejściem do kwestii rasowych, w myśl którego wydzielano typy (rasy) główne oraz subtypy (rasy mieszane).

przeszłość kraju naród jako wskaźnik tożsamości etnicznej stał się tematem niepoprawnym politycznie (Ayabe 2018: 103). Dlatego też znacznie popularniejsze są studia na etnicznymi i kulturowymi mniejszościami, w których większość (Japończycy) stanowi jedynie tło porównawcze dla prowadzonego wywodu. Ayabe uważa, że to właśnie z tego powodu na terenie kraju funkcjonuje przestarzała, pochodząca z przełomu XIX i XX wieku, koncepcja rasowa przygotowana przez XIX-wiecznego społecznika i myśliciela, Fukuzawę Yukichiego. Fukuzawa znany był z propagowania na terenie Kraju Kwitnącej Wiśni zachodnich koncepcji naukowych. W drugiej połowie XIX wieku pracą *Shōchū bankoku ichiran* (Przegląd wszystkich krajów w twoich dłoniach) zaszczepił w nauce japońskiej teorie ewolucjonizmu kulturowego oraz rasizmu. Korzystając z założeń przygotowanych przez Johanna Friedricha Blumenbacha, zakorzenił wśród Japończyków koncepcję podziału rasowego zakładającego występowanie pięciu ras: białej (kaukaskiej), żółtej (mongolskiej), czarnej, czerwonej i brązowej⁹. Kawai Yūko (2014: 31) jest przekonana, że jest to jeden z powodów, dla których do dziś w kraju funkcjonuje swoista hierarchia w postrzeganiu obcokrajowców i dzieci ze związków mieszanych. Tadeusz Mincer uważa, że tego typu klasyfikacja biorasowa ma „względną racjonalność i oparta jest na cechach fenotypicznych, takich jak chociażby kolor skóry” i podsumowuje, że „pojęcie rasy jest wykorzystywane (...) jako zasadna kategoria pozwalająca klasyfikować ludzi” (Mincer 2012: 122).

Należy nadmienić, że wraz z rozwojem kraju, już na przełomie XIX i XX wieku, starano się wprowadzić lokalne wersje teorii rasowych, w myśl których samo pojęcie rasy biologicznej przestało odgrywać dominującą rolę, zaś wskazywano na społeczno-kulturowe otoczenie jako na główny czynnik rozwoju, bądź stagnacji, danej grupy. Tego typu refleksja jest zbliżona do współczesnego traktowania rasy jako doświadczenia społecznego zakotwiczonego w kulturze (Mincer 2012: 123). Na podstawie dziejów Japonii z lat 1868–1880 Takahashi Yoshio (*Nihonjinshu kairyōron* [Traktat o ulepszeniu japońskiej rasy], 1884) oraz Unno Yukinori (*Nihonjinshu kaizōron* [Traktat o zmianie japońskiej rasy], 1911) zaproponowali dostosowaną do lokalnych warunków wizję rozwoju narodu japońskiego. Obaj badacze byli przekonani o tym, że zmieniając warunki bytowe (związane z zamieszkaniem, pożywieniem i ubiorem) oraz duchowe (związane z edukacją, moralnością i duchowością), można nawiązać walkę z kulturą białych ludzi (Kawai 2014). Różnica pomiędzy powyższymi teoriami polegała na podejściu do samego procesu zmiany. Takahashi proponował „sztuczne” podniesienie poziomu Japonii poprzez małżeństwa mieszane Japończyków z białymi przedstawicielkami Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

⁹ W ujęciu Fukuzawy najważniejsze były trzy podstawowe rasy. Rasa biała cechująca się pięknym wyglądem i inteligentną duszą, które miały być charakterystyczne dla grupy umiejscowionej na szczycie drabiny cywilizacyjnej. Druga w kolejności, rasa żółta – rasa mająca krótkie nosy, wąskie, skośne skierowane ku górze oczy, łagodny charakter, cechująca się cierpliwością i odpornością na trudności, pilnie ucząca się i pracująca, jednakże nieposiadająca wystarczającego talentu, przez co wolnej się rozwija od rasy białej. Ostatnia była rasa czarna – o wąskich nosach i wylupiastych, wielkich oczach, mająca silne ciało zdolne do ciężkiej pracy. Fukuzawa był przekonany, że członkowie tej grupy są z natury leniwi, dlatego nie są zdolni do postępu.

Unno wskazywał zaś na trzy pola, na których toczy się walka rasowa: ciała, ducha (wiedzy) i charakteru narodowego (państwa). O ile na pierwszych dwóch Japonia nie miała szans w starciu z rozwiniętymi państwami z zachodniego kręgu cywilizacyjnego, o tyle na polu ducha i charakteru narodowego wykazywała się wyższym poziomem niż zachodni konkurenci, gdyż japoński charakter przejawiał się w obustronnej relacji narodu i rodziny cesarskiej (Japończycy szanowali cesarza, zaś cesarz otaczał opieką swoje dzieci, czyli naród japoński). Unno wskazywał również na kult przodków jako cechę łączącą wszystkich mieszkańców Kraju Kwitnącej Wiśni (Kawai 2014: 32–33). To właśnie na tym należało zacząć budować swoją przewagę nad państwami zachodnimi, aby z biegiem czasu móc rywalizować w pozostałych dziedzinach.

Ostatnią kwestią, o której należy wspomnieć, jest powiązanie japońskiego postrzegania rasy z europejskim pierwowzorem. Wspomniany już Mincer zauważył, że „nie ma jednego rozumienia rasy – zależy ono od społeczeństwa, w którym funkcjonuje” (Mincer 2012: 124). Zupełnie inaczej będzie patrzył na kwestie rasowe mieszkaniec Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, które „naznaczone” są spuścizną niewolnictwa i walki z segregacją rasową, a inaczej przedstawiciel Europy, dla którego naczelną kwestią będzie niechlubna przeszłość związana z teorią czystości rasowej, eugeniką czy wpływem totalitaryzmów XIX i XX wieku (Mincer 2012: 124). Mając w pamięci, że podstawą japońskiego namysłu nad problemem ras była propozycja podziału ludzkości wysunięta przez Blumenbacha, również w Japonii kwestia „czystości rasowej” odgrywała, i w niektórych aspektach ogrywa do dziś, naczelną rolę.

W odniesieniu do kolejnej kategorii – narodowościowo-politycznej – tożsamość będzie łączyła się bezpośrednio z przynależnością, bądź też jej brakiem, do określonego narodu (grupy)¹⁰. Wraz z powstaniem współczesnych państw w XIX wieku koncepcja przynależności do narodu połączona była z *ius soli*¹¹ lub z *ius sanguinis*¹². W Japonii przyjęto drugą z koncepcji w odniesieniu do określenia przynależności narodowej. Co więcej, osoby dorosłe mogą posiadać jedynie jedno obywatelstwo. Dlatego też dzieci wywodzące się z małżeństw mieszanych w wieku 22 lat zobligowane są do wyboru jednego z posiadanych obywatelstw i rezygnacji z pozostałych. W poniższej tabeli zawarto zestawienie atrakcyjności cech fizycznych (a dokładniej karnacji) i obywatelstwa wśród osób poszukujących małżonka/małżonki poza granicami Japonii¹³.

¹⁰ Wyjątkiem będą uchodźcy i bezpieczeństwa, którzy z określonych przyczyn (konflikty zbrojne, prześladowania, upadek państwa) nie przynależą do żadnego organizmu państwowego (nie posiadają obywatelstwa lub się do niego nie przyznają).

¹¹ Dosł. „prawo ziemi”, w myśl którego obywatelstwo nabywa się poprzez urodzenie na terenie danego państwa – w jego granicach, na pokładzie statku/samolotu czy też placówki dyplomatycznej.

¹² Dosł. „prawo krwi”, w myśl którego dziecko nabywa obywatelstwo kraju pochodzenia rodzica bądź rodziców. W tym przypadku często wykorzystywana jest terminologia powiązana z pokrewieństwem, ale również z koncepcją biorasową.

¹³ Dane przygotowane na podstawie badań prowadzonych przeze mnie w latach 2005–2009 oraz 2012–2017.

Tabela 1. Korelacja atrakcyjności narodowości i karnacji*

Narodowość	Karnacja		
	Jasna ¹⁴ (biały)	Śniada	Ciemna (brązowy, czarny)
Mieszkaniec/-ka USA, Kanady, Australii	5	3/4	2
Mieszkaniec/-ka Europy Zachodniej (Wyspy Brytyjskie, Francja, Niemcy)	4/5	3/4	2
Mieszkaniec/-ka Europy Południowo-Zachodniej (Hiszpania, Portugalia, Włochy, Grecja)	3/4	3/4	2
Mieszkaniec/-ka Skandynawii	4	– ¹⁵	–
Mieszkaniec/-ka Europy Środkowo-Wschodniej	3/4	–	–
Mieszkaniec/-ka Europy Wschodniej (na wschód od Bugu)	2/3	–	–
Mieszkaniec/-ka Bliskiego i Środkowego Wschodu	2	2	2
Mieszkaniec/-ka Azji Wschodniej (Chiny, obie Koree)	3	–	–
Mieszkaniec/-ka Azji Południowej, Południowo-Wschodniej	2/3	1/2	1/2
Mieszkaniec/-ka Afryki	1	1	1

* Skala od 1 do 5, gdzie 1 oznacza zdecydowanie „nie”, zaś 5 zdecydowanie „tak”.

Źródło: Opracowanie własne.

Ostatnią składową formą tożsamości jest jej entokulturowy komponent, czyli etniczność. Nawiązuje on do dwóch aspektów. Pierwszym z nich jest społecznie zdefiniowane dziedzictwo kulturowe (wiedza kulturowa). Drugim zaś jest spuścizna biofizyczna („rasowa”) przejawiająca się w cechach fizycznych populacji. O ile współcześnie w naukach społecznych komponent biofizyczny nie odgrywa żadnej roli w określeniu dziedzictwa etnokulturowego, o tyle w potocznym, japońskim ujęciu będzie on istotną składową dziedzictwa narodo-kulturowego mieszkańców Wysp Japońskich¹⁶. Skupiając się jedynie na aspekcie dziedzictwa kulturowego, warto wspomnieć, iż w trakcie dorastania, w ramach procesu enkulturacji, człowiek zyskuje podstawowe kompetencje kulturowe, związane

¹⁴ Zgodnie z przyjętymi w Japonii, jak i pozostałych krajach Azji Wschodniej, kanonami piękna ważnym elementem jest jasna karnacja (biała cera). Uznawana jest ona za przejaw wyjątkowej urody i świadczy o wysokim statusie, a także o dobrym pochodzeniu osoby, która posiada jasną cerę, ponieważ zakłada się, że nie musi trudnić się pracą fizyczną.

¹⁵ W potocznym ujęciu w omawianym regionie nie występują osoby o innej niż jasnej karnacji skóry.

¹⁶ W dalszej części tekstu ten komponent zostanie omówiony bardziej szczegółowo.

z: językiem, zwyczajami, tradycjami i wierzeniami (także systemem przekonań). Umożliwiają one funkcjonowanie w danym społeczeństwie i na dalszych etapach edukacji i życia społecznego są rozwijane poprzez różnego rodzaju instytucje¹⁷ nadające jednostce cechy tożsamości indywidualnej (Boski 2022: 514–516). Niezależnie od tego, którą z form tożsamości będziemy rozpatrywać, jej naczelnym zadaniem jest wzmocnienie więzi pomiędzy jednostką a grupą poprzez podzielenie wspólnych wartości oraz uczestnictwo w określonych obrzędach.

Wracając do postawionego już dwukrotnie pytania – *Kim jestem?* oraz *Co to znaczy być Japończykiem (czym jest japońskość)?* – warto na chwilę zatrzymać się przy kilku kwestiach. Cóż więc znaczy „japońskość” we współczesnej Japonii? Na pewno termin ten ma wiele znaczeń, które odnoszą się bezpośrednio do wyżej omówionych form tożsamości (McCormack 2001: 265). Pierwsza z nich dotyczy dychotomii dzielącej ludzi na dwa typy: Japończyków (jap. 日本人, *nihonjin*) oraz obcokrajowców (jap. 外国人, *gaikokujin*¹⁸). Jak zauważa McVeight, w przypadku zapisu obu terminów znakami pisma japońskiego możemy dostrzec ich wieloznaczność, gdyż zawierają w sobie zarówno biorasową, etnokulturową, jak i polityczną definicję (McVeight 2014: 39). Powyższą zależność można dostrzec choćby w wyobrażeniu typowego *gaijin*'a, który według Japończyków jest wysoki, niebieskooki oraz „biały” co stanowi przeciwieństwo wyglądu typowego mieszkańca Wysp Japońskich.

Innym zagadnieniem, które należy podkreślić w ramach refleksji nad „japońskością”, jest jej stopniowalność. Japończycy wyróżniają wiele kategorii przynależności do swojej nacji. Za najwyższą kategorię uznaje się osoby, które posiadają dużą wiedzę na temat własnego dziedzictwa kulturowego. Określić je możemy jako „japońskich Japończyków”¹⁹, którzy są dumni ze swojego statusu. W przeciwieństwie do nich osoby nieposiadające szerokich kompetencji w zakresie kultury tradycyjnej postrzega się jako „przeciętnych Japończyków”. W obu przypadkach nie odmawia się posiadania wiedzy i kompetencji właściwych Japończykom, ale rozróżnia się stopień wtajemniczenia w kulturę. Trzecią kategorią są osoby narodowości japońskiej, które w wyniku zdarzeń losowych przebywały poza krajem przez dłuższy czas, np. dzieci, które pobierały naukę w zagranicznych szkołach w trakcie skierowania rodziców do pracy poza granicami kraju. Takie osoby określane są mianem *kikoku shijo* (帰国子女) lub *kikokusei* (帰国生), czyli jako powracające. Jeszcze do niedawna traktowano je z jawnym ostracyzmem²⁰, gdyż ich „japońskość”

¹⁷ Instytucje mogą przyjąć formę bezpośrednią, taką jak np. szkoły, grupy rówieśnicze, grupy religijne, klasy, kasty lub przejawiać się we wszelkiego typu rytuałach i obrzędach, w których uczestniczy jednostka.

¹⁸ W formie bardziej potocznej i często uznawanej za pejoratywną: 外人, *gaijin*.

¹⁹ Będą to osoby zawodowo trudniące się nauczaniem oraz wykonywaniem sztuk tradycyjnych, kultywujące tradycyjne zawody, uprawiające tradycyjne japońskie sporty oraz zawodowo trudniące się przekazywaniem wiedzy nt. Japonii (Splisgart 2004).

²⁰ Współcześnie nadal można dostrzec przejawy dyskryminacji w odniesieniu do przedstawicieli tej grupy, gdyż system edukacji zakłada oddzielne procedury egzaminów wstępnych oraz wymagań względem uczniów – potomków migrantów. Na tą sytuację może wpływać rozwój umiędzynarodowienia polityki edukacyjnej kraju, która kładzie nacisk na wzrost międzynarodowych kompetencji uczniów – przede wszystkim znajomości języka angielskiego – które mają świadczyć o rozwoju systemu edukacyjnego.

poprzez wystawienie na działanie obcej kultury uznawana była za niepełną czy wręcz zaburzoną. Czwartą grupą są potomkowie, *burakumin* (部落民)²¹, którzy pomimo niekwestionowanej przynależności etnicznej traktowani są jako osoby bez właściwych kompetencji kulturowych (Yokochi Samuel 2008). W nieco innej, choć zbliżonej sytuacji znajdują się zamieszkujący obrzeża japońskiej etnosfery mieszkańcy Archipelagu Riukiu oraz Ajnowie²², którzy są prawnie (politycznie) uznawani za Japończyków, ale kulturowo i fizycznie różnią się od mieszkańców głównych Wysp Japońskich (Ueunten 2008; Sjöberg 2008). Podobnie określane są etniczni Koreańczycy i Chińczycy zamieszkujący Japonię. Są to osoby, które pomimo posiadania statusu rezydenta, a w wielu przypadkach naturalizacji, nadal traktowane są jako niekompetentne w zakresie wiedzy etnokulturowej związanej z dziedzictwem japońskim²³. Przedostatnią grupą, o której należy wspomnieć w kontekście „japońskości”, są potomkowie Japończyków, którzy wyemigrowali do Brazylii na początku XX wieku (Akimitsu Ishi 2008). Ta specyficzna grupa etniczna przez blisko 100 lat żyła na terenie Ameryki Południowej, kultuwując swoje azjatyckie dziedzictwo kulturowe. W latach 80. XX wieku japońska gospodarka, w szczególności sektor rolniczy, mierzyła się z kryzysem. Pomocne w kryzysie miało być dopuszczenie do rodzimego rynku pracy potomków emigrantów japońskich z Brazylii. Traktowane są oni do dziś jako częściowo kompetentni w zakresie wiedzy o kulturze japońskiej, jednakże ich wiedza określana jest jako przestarzała i nie do końca kompatybilna ze współczesną konfiguracją systemu kulturowego²⁴. Ostatnią grupą, którą należy ująć w tym krótkim zestawieniu, są dzieci z małżeństw mieszanych w Japonii zwane *hāfu*, ハーフ (od ang. *half* – połówka), *mikkusu*, ミックス (od ang. *mix* – mieszanka) lub *daburu*, ダブル (od ang. *double* – podwójny). Pierwsze określenie – *hāfu* – sugeruje brak bądź niedostatek kompetencji etnokulturowych dotyczących japońskiego dziedzictwa. W założeniu dzieci z małżeństw mieszanych określane są jako jedynie w połowie będące Japończykami i niebędące w stanie opanować subtelnego systemu kulturowego Japonii, który znany jest pozostałym grupom, uznawanym społecznie za „czyste” kulturowo. W ostatnich latach termin *hāfu* traktowany jest jako przejaw dyskryminacji dzieci z małżeństw mieszanych. Dlatego zaproponowano używanie dwóch pozostałych określeń, z których

²¹ *Burakumin* to potomkowie dawnych wyrzutek (przestępców oraz osób chorych psychicznie) i „nie-ludzi”, czyli przedstawiciele kasty nieczystych. Obie grupy znajdowały się do lat 80. XIX wieku poza strukturami społecznymi.

²² Zarówno Archipelag Riukiu, jak i Hokkaido są terytoriami, na których rozwijała się niezależna kultura. Wraz z włączeniem tych obszarów do państwa japońskiego nastąpiła silna japonizacja Riukiuańczyków i Ajnow. Dlatego też ich status prawny – obywatelstwo japońskie – i status kulturowy nie są tożsame.

²³ W przypadku obu tych grup pełną asymilację ze społeczeństwem japońskim utrudnia świadome zachowanie obywatelstwa koreańskiego bądź chińskiego oraz częstokroć funkcjonowanie w systemie szkolnictwa etniczno-narodowego (szkół chińskich lub koreańskich) podczas edukacji obowiązkowej.

²⁴ Na skomplikowaną sytuację emigrantów wpływ ma częsty brak posiadania japońskiego obywatelstwa. Brazylijskim Japończykom przyznawano początkowo jedynie prawo do pobytu czasowego lub stałego, w zależności od posiadanych kompetencji kulturowo-zawodowych. Obywatelstwo przyznawano dopiero w drugim pokoleniu – dzieciom urodzonym już na terenie Japonii.

pierwsze – *mikkusu* – w odczuciu osób, których dotyczy, sugeruje „mieszkańca” i prowadzi do skojarzenia tej grupy z psami nierasowymi, zaś drugie nie znajduje uznania w oczach samych zainteresowanych, gdyż nie wiedzą oni, co ma oznaczać owa cechująca ich „podwójność”.

Tabela 2. „Japońskość” oraz różne formy tożsamości w odniesieniu do poszczególnych grup

Grupa społeczna	Tożsamość biofizyczna („japońska krew”)	Tożsamość etnokułturowa (kompetencje kulturowe)	Tożsamość polityczna (obywatelstwo)
Rodzina cesarska	„czysta”	bardzo wysokie	japońskie
„Japońscy” Japończycy	„czysta”	wysokie	japońskie
Przeciętni Japończycy	„czysta”	pewne	japońskie
Powracający (<i>kikokushijo, kikokusei</i>)	„czysta”	skażone obcą kulturą	japońskie
<i>Burakumin</i>	„czysta”	skażone	japońskie
Riukiuańczycy, Ajnowie	brak	pewne ²⁵	japońskie
Etniczni Koreańczycy, etniczni Chińczycy (naturalizowani)	brak	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	japońskie
Etniczni Koreańczycy, etniczni Chińczycy (status rezydenta)	brak	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	brak
Brazylijscy Japończycy (naturalizowani)	„czysta”	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	japońskie
Brazylijscy Japończycy (status rezydenta)	„czysta”	pewne/mogą być uznane za zbliżone do Japończyków	brak
Inni obcokrajowcy (naturalizowani)	brak	pewne	japońskie
Inni obcokrajowcy (status rezydenta)	brak	pewne	brak
<i>Hāfu</i>	„nieczysta” ²⁶	pewne	japońskie/brak ²⁷

Źródło: Opracowanie własne na podstawie (McVeight 2014: 40; Osanami Törngren, Sato 2019: 808).

²⁵ Ze względu na wielowiekową japonizację w przypadku mieszkańców Archipelagu Riukiu może być zbliżona do Japończyków.

²⁶ Podobnie jak w przypadku osób powracających do kraju, których tożsamość etnokułturową postrzega się jako skażoną, w odniesieniu do *hāfu* „krew” jest „zmieszana” i „skażona” obcym elementem. Na podstawie tego możemy wnioskować o sile elementu biofizycznego w ogólnej koncepcji tożsamości japońskiej.

²⁷ Ukazuje to, jak istotnym składnikiem japońskiej tożsamości jest komponent polityczny reprezentowany przez obywatelstwo.

Zaprezentowane w tabeli 2 zestawienie ukazuje dwa bieguny japońskiej tożsamości. Możemy dostrzec, że w opozycji do rodziny cesarskiej *hāfu* w ujęciu potocznym dysponują najsłabszymi składnikami tożsamości. Wydaje się, że w potocznym ujęciu pomijany jest element procesu enkulturacji (w tym znaczenie rodziców w przekazywaniu wiedzy kulturowej), który stanowi podstawę do budowy postaw tożsamościowych. Wyraźnie dostrzegamy znaczenie innych niż rodzina instytucji kulturowych w procesie formowania się tożsamości młodych Japończyków.

Dotychczasowe rozważania nieuchronnie kierują nas w stronę tematu multikulturalizmu na terenie Wysp Japońskich. Problematyka multikulturalizmu Japonii zaczęła pojawiać się w naukowym dyskursie antropologiczno-psychologicznym dopiero na początku XXI wieku. Można to wiązać z postępującą globalizacją, która wraz z upowszechnieniem się internetu skróciła dystans pomiędzy do niedawna odległymi geograficznie i kulturowo regionami. Przenikające na teren Wysp Japońskich zachodnie nurty badawcze związane ze studiami etnicznymi nakazały miejscowym badaczom pochylenie się nad zróżnicowaniem etnokulturowym kraju. Japończycy, chcąc uchodzić za naród nowoczesny zaczęli dostrzegać we własnym gronie osoby, które przynależały do innej grupy kulturowej czy etnicznej, ale jednocześnie posiadały kulturowe kompetencje pozwalające funkcjonować w społeczeństwie japońskim. Prowadzona dyskusja doprowadziła do reinterpretacji historycznej struktury społecznej oraz do podniesienia rangi mniejszości etnokulturowych i narodowych dotychczas marginalizowanych w kraju.

Zatrzymajmy się na chwilę przy samym pojęciu multikulturalizmu w Japonii. Jak zauważają Nelson Graburn i John Ertl:

Dla wielu czytelników pojęcie „japoński multikulturalizm” może jawić się jako oksymoron. Nawet pomimo postępującej globalizacji i międzynarodowej migracji, Japonia nadal wykazuje się jednym z najniższych wskaźników obcokrajowców zamieszkujących na stałe w kraju, zaś znaczna część z tych cudzoziemców-rezydentów, jak np. osoby określane mianem drugiej i trzeciej generacji Chińczyków i Koreańczyków, nie zawsze zauważalnie jawią się jako obcokrajowcy (Graburn, Ertl 2008: 3).

Warto podkreślić, że statystycznie rzecz ujmując, w pojęciu rezydenta mieszczą się zarówno migranci wywodzący się z trzeciej fali²⁸, jak i osoby, które urodziły się²⁹ na terenie Japonii, ale z przyczyn kulturowych nie posiadają bądź nie przyjęły japońskiego obywatelstwa.

²⁸ We współczesnych studiach nad migracjami na Wyspy Japońskie wyznacza się trzy fale. Pierwsza, związana z japońskimi ambicjami kolonialnymi, miała miejsce na przełomie XIX i XX wieku. Charakteryzowała się napływem Chińczyków, którzy uciekali z kraju przed prześladowaniami upadającej dynastii Qing (1644–1912) oraz Koreańczyków przymusowo przesiedlanych z okupowanej Korei. Druga fala migracji nastąpiła w okresie po II wojnie światowej, natomiast trzecia, najnowsza, była związana z przemianami z początku XXI wieku.

²⁹ Dotyczy to przede wszystkim etnicznych Chińczyków i Koreańczyków.

Poszukując lub też definiując multikulturalizm, należy zwrócić uwagę na jego ścisły związek z umiędzynarodowieniem (jap. 国際化, *kokusaika*) kraju oraz rodzimymi teoriami na temat wyjątkowości społeczeństwa japońskiego (McCormack 2001: 265–267). Władze Japonii, starając się wypromować kraj poza granicami oraz zwiększyć tym samym wymianę i interakcje pomiędzy mieszkańcami a przybyłymi z zagranicy osobami, dokonały licznych modyfikacji i ułatwień w systemie emigracyjnym³⁰. Najlepszym przykładem wcześniejszej idei budowania mitu japońskości oraz homogeniczności były – i niekiedy do dziś są – *nihonjinron*, 日本人論 (traktaty o Japończykach). W latach 70. XX wieku wraz z zakończeniem okresu odbudowy kraju oraz gwałtownym rozwojem ekonomicznym u Japończyków rozbudziła się duma narodowa z powojennych osiągnięć (Iida 2002). W dyskursie naukowym zaczęto prowadzić szeroko zakrojone rozważania nad wyjątkowością japońskiej kultury i społeczeństwa. Doszukiwano się przyczyn zdyscyplinowania Japończyków w konfucjanizmie oraz konformizmie, czyli umiejętności podporządkowania się celom grupy i zdolności do wypracowania konsensusu w każdej sprawie. Powyższe cechy określone były jako przydatne w szybkim unowocześnieniu i rozwoju ekonomicznym kraju. W samych traktatach o Japończykach podkreślano homogeniczność społeczeństwa, nieprzerwane panowanie linii cesarskiej, specyfikę języka, a nawet odmienność mózgu czy fizjologii Japończyków. Ta specyfika społeczeństwa japońskiego miała konstytuować cechy odróżniające populację Kraju Kwitnącej Wiśni od innych z rejonu Pacyfiku, ze szczególnym uwzględnieniem mieszkańców Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej³¹ (Pałasz-Rutkowska, Starecka 2004: 306). Warto wspomnieć, że prace te tłumaczone były na język angielski za pieniądze rządowe, i miały na celu zaprezentować przybywającym do Japonii obcokrajowcom wyjątkowość kultury i społeczeństwa japońskiego. Jak zauważają Ewa Pałasz-Rutkowska i Katarzyna Starecka szczytowym momentem funkcjonowania idei *nihonjinron* była wypowiedź premiera Japonii Nakasone Yasuhiro z 1986 roku, z którego

(...) wynikało, że jednolite rasowo społeczeństwo japońskie prezentuje wyższy od amerykańskiego poziom intelektualny. Japoński premier nie krył nacjonalistycznych poglądów. Wykazał przy tym znaczne zaangażowanie w działaniach na rzecz zwiększenia znaczenia Japonii na arenie międzynarodowej oraz uczynienia swoich rodaków „obywatelami świata” (sformułowania tego rodzaju znalazły się m.in. w wytycznych dotyczących reformy szkolnictwa). „Umiędzynarodowienie” (*kokusaika*) stało się sztandarowym hasłem lat osiemdziesiątych. Rozwojem badań i popularyzacją wiedzy o kulturze tego kraju, oprócz prężnie działającej od 1972 r.

³⁰ Media (w tym powstające serwisy społecznościowe) odegrały ogromną rolę w adaptacji przez społeczeństwo japońskie zewnętrznych standardów związanych w multikulturalizmem oraz przyjmowaniu nowej perspektywy na relacje międzykulturowe, w tym na sytuację i postrzeganie grup mniejszościowych oraz dzieci z małżeństw mieszanych.

³¹ W narracji z lat 70. i 80. XX wieku dostrzegamy wyraźnie wszystkie składowe tożsamości (japońskości) – tożsamość biorasową (wyjątkowość fizjologii), etnokulturową (homogeniczność społeczeństwa) oraz polityczną (odmienność od Amerykanów).

Fundacji Wymiany Międzynarodowej (*Kokusai Kōryū Kikin*³²; *Japan Foundation*), zajął się Ośrodek Badań nad Kulturą Japonii (*Nihon Bunka Kenkyū Sentā*, w skrócie *Nichibunken*³³), utworzony w 1987 roku (Pałasz-Rutkowska, Starecka 2004: 309).

Działo się to w latach 60. i 70. XX wieku, w dobie poluzowania polityki asymilacji grup mniejszościowych w państwach zachodnich i dążenia do bardziej zliberalizowanego podejścia do wszelkiego typu mniejszości (kulturowych, etnicznych, seksualnych itd.) i powstawania organizmów multikulturowych w USA, Australii czy Kanadzie. Japonia w tym okresie cechowała się z góry odmienną koncepcją państwowości i podkreślała homogeniczność swojego społeczeństwa i kultury charakterystycznej dla nurtu *nihonjinron*.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto zauważyć, że współcześnie wyraźna jest w Japonii dychotomia pomiędzy wiarą w homogeniczność miejscowej kultury i społeczeństwa a coraz silniej rysującym się multikulturalizmem – zarówno w perspektywie społeczeństwa multietnicznego, jak i rodzimego zróżnicowania kulturowego. Dochodzące do głosu mniejszości zamieszkujące Kraj Kwitnącej Wiśni coraz częściej zmuszają do rewizji dotychczasowych poglądów na temat przeszłości Japonii³⁴ oraz uwzględnienia w obecnym dyskursie polityczno-społecznym potrzeb coraz to liczniejszych grup.

Zainichi oraz *hāfu* i ich zmagania z własną tożsamością

Pierwszą z dwóch grup, które omówię, będą etniczni Koreańczycy (jap. 在日, *zainichi*³⁵; 在日韓国人·朝鮮人, *zainichi kankokujin/chōsenjin*³⁶; 朝鮮人, *chōsenjin*). Jak już zostało nadmienione, we współczesnych dziejach Japonii można wyróżnić trzy fale³⁷ migracji koreańskiej na Wyspy Japońskie. Analizując trzy składowe (odmiany) tożsamości, możemy pokusić się o następujące założenia. Pod względem biofizycznym Koreańczycy są zbliżeni budową ciała i wyglądem do Japończyków. Można przyjąć, że pod tym względem omawiana grupa ma możliwości

³² 国際交流基金.

³³ 日本文化研究センター, w skrócie 日文研.

³⁴ Przykładem może być zmiana opisu społeczeństwa okresu Edo (1603–1868). W klasycznym ujęciu uwzględniano podział na cztery klasy (kasty) społeczne – samurajów/ arystokratów, chłopów, rzemieślników oraz kupców (jap. 士農工商, *shi-nō-kō-shō*) i ponadto dwie grupy umiejscowione poza społeczeństwem japońskim, czyli nie-ludzi (jap. *eta*) i wyrzutków (jap. *hinin*). Obecnie podkreśla się różnicowanie etnokulturowe epoki – wydzielając grupę samurajów/ arystokratów jako formę kasty (z wydzieleniem dworu cesarskiego i rodziny cesarskiej) oraz zauważając zróżnicowanie społeczne i etniczne pozostałej części społeczeństwa japońskiego, wskazuje się na istnienie nie tylko chłopów, rzemieślników czy też kupców, ale również na kler buddyjski, mieszczan, etnicznych Koreańczyków i Chińczyków, mieszkańców Riukiu czy Ajnów.

³⁵ Dosl. „w Japonii”.

³⁶ Zwyczajowo *kankokujin* odnosi się do osób pochodzących z Korei Południowej, zaś *chōsenjin* do przedstawicieli Korei Północnej.

³⁷ Pomijam tu pierwsze fale migracji z VI–VIII wieku, kiedy to Japonia była pod silnym wpływem kontynentalnym i znaczna część społeczeństwa miała korzenie lub była bezpośrednio związana w mieszkańcami pochodzącymi z zachodu (Chin i Korei).

„wtopienia się” w społeczeństwo japońskie. Jednakże, jak już wspomniano, tożsamość to przede wszystkim poczucie przynależności do określonej grupy i dzielenie wartości uznawanych przez zbiorowość za istotne (Kim 1995). Przeszłość i powiązane z nią fale migracji wpływają na wzajemne postrzeganie się obu grup. Z punktu widzenia historycznego najbardziej problematyczna były pierwsza i druga fala, gdyż związane były one z imperializmem japońskim.

Nie mniej istotnym aspektem jest pochodzenie poszczególnych migrantów. Przyjmuje się, że w odniesieniu do pierwszej i drugiej fali byli to Koreańczycy wywodzący się zazwyczaj z północy Półwyspu Koreańskiego, zaś trzecia fala migrantów pochodziła z Korei Południowej. Migranci z pierwszej połowy XX wieku byli przesiedlani przymusowo, a ich rodziny pieczołowicie podtrzymują rodzimą tradycję i przekazują dalszym pokoleniom wiedzę o kulturze koreańskiej. Duże znaczenie dla podtrzymania koreańskiego dziedzictwa wśród tej grupy ma funkcjonujące na terenie Japonii prywatne szkolnictwo koreańskie. Szacuje się, że na Wyspach Japońskich działa 208 szkół (jap. 朝鮮学校, *chōsen gakkō* – szkoła koreańska), które kształcą dzieci pochodzące z rodzin koreańskich w przedszkolach, szkołach podstawowych, gimnazjach i liceach (Okano 2011: 39–40). Poza tym na terenie Japonii funkcjonuje jeden uniwersytet koreański (tokijski zamiejscowy Wydział Języka i Literatury Japońskiej Uniwersytetu Koreańskiego z Seulu³⁸). W tym szkolnictwie program ma za zadanie kształcić w duchu etnocentrycznego koreańskiego dziedzictwa kulturowego. Szkoły podstawowe, gimnazja i licea w znacznej mierze prowadzone są przez organizacje i osoby prywatne związane z ideologią północnokoreańską. Do lat 2000 często te placówki sponsorowane były przez rząd KRLD, jednakże od 2010 roku wraz z pogorszeniem się stosunków międzypaństwowych zakazano transferów gotówkowych i szkoły przeszły na samoutrzymanie³⁹. Ze względu na silne powiązania z północą półwyspu problematyka nauczania w szkołach jest ukierunkowana na wyidealizowane przedstawienie historii i społeczeństwa Korei Północnej, ze szczególnym uwzględnieniem roli dynastii Kimów w powstaniu państwa. Wraz z nauczaniem w języku koreańskim prowadzi to do silnego rozróżnienia kulturowego pomiędzy mniejszością koreańską a Japończykami. Zaszczepione idee budują postawy tożsamościowe, jednocześnie wzmacniając liczne stereotypy. Nie bez znaczenia są tutaj działania strony japońskiej, która w latach 70. i 80. XX wieku promowała japońskość jako nadrzędną cechę, która miała na celu doprowadzić do supremacji społeczno-kulturowej (patrz *nihonjinron*). Dychotomiczne spojrzenie na kulturę i tożsamość prowadziło do wzmocnienia postaw

³⁸ Analizując informacje o uczelni, można dojść do wniosku, że jej oferta jest bardziej skierowana do Koreańczyków, którzy mają zamiar w przyszłości pracować w Japonii lub działać na polu polityczno-kulturalnym w relacjach japońsko-koreańskich.

³⁹ Szkolnictwo koreańskie jest odpłatne i często podnoszone są argumenty, iż czesne jest wyższe niż w analogicznych szkołach japońskich. W Japonii edukacja obowiązkowa (szkoła podstawowa i gimnazjum) jest bezpłatna. Jednakże ze względu na to, że szkoły koreańskie mają status szkół prywatnych, nauka w nich jest odpłatna. Do 2010 roku były wspierane przez władze KRLD i władze prefektur, ale w tymże roku finansowanie zostało wstrzymane i koszty nauki zostały znacząco podniesione.

nacjonalistycznych i odrzucenia podobieństw (Chapman 2008: 8–9). Często osoby legitymujące się pochodzeniem koreańskim poza zapisem w dokumentach nie były związane z krajem pochodzenia przodków. Dlatego też posyłanie dzieci do szkół miało nie tylko podtrzymać, ale wręcz wzmocnić więzi z Koreą, a to miało stanowić swoisty bufor przed wszechobecną japonizacją i dążeniem do homogenizacji kultury mieszkańców Wysp Japońskich (Splisgart 2015: 97–106). Nie bez znaczenia jest wyraźna marginalizacja przez mniejszość koreańską osób, które decydowały się w latach 80. XX wieku na naturalizację i przyjęcie obywatelstwa japońskiego lub też wchodziły w związki małżeńskie z Japończykami (Murphy-Shigemitsu 2006: 80–82). Traktowano to jako istotne zagrożenia dla „czystości” społeczności *zainichi* na wyspach. Przyjęte ówczasie rozwiązania określano mianem „Trzeciej drogi”⁴⁰ i były symetryczną odpowiedzią na budowany na Wyspach Japońskich mit homogenicznego społeczeństwa. W ten sposób starano się wytworzyć nową koreańską tożsamość w Japonii. Nawiązać tu możemy do klasycznej definicji tożsamości Stuarta Halla, który zauważył, że „tożsamości są konstruowane poprzez, a nie poza, różnicami. To zaś pociąga za sobą radykalnie niepokojące rozpoznanie, że jedynie poprzez relację z Innym, stosunek do tego, czym nie jest, dokładnie do tego, czego mu brakuje, do tego, co zostało nazwane jego elementem konstytutywnym na zewnątrz, można było skonstruować «pozytywne» znaczenie każdego terminu – a tym samym określić jego tożsamość” (Hall 1996: 4–5). *Zainichi* nie postrzegali siebie jako Japończyków – konsekwentnie odmawiając naturalizacji, która w ich odczuciu uniemożliwiała im ekspresję swojej koreańskiej etniczności – ani nawiązania do narodu koreańskiego. David Chapman zakłada, że jest to efekt z jednej strony dominującego kulturowego autorytaryzmu japońskiego, z drugiej zaś, chęci sprawowania politycznej kontroli nad mniejszością koreańską przez rządy obu Korei (Chapman 2008: 45). Oba te motywy powodowały chęć oporu wobec czynników zewnętrznych i powstanie koncepcji nowej tożsamości zwanej „Trzecią drogą”. Wspomniane powyżej przeobrażenia i koncepcje związane z ideami *nihonjinron* nie pozostawiały japońskim Koreańczykom miejsca do wytworzenia kultury hybrydowej⁴¹. Polityka kulturowa Japonii nakazywała porzucenie podwójnej tożsamości koreańsko-japońskiej, doprowadzając do poszukiwania nowej (alternatywnej) drogi, szczególnie wśród młodego pokolenia dorastającego w latach 70. XX wieku. Można założyć, że propagowane ówczasie idee były zbyt ekskluzywne i – co więcej – nawoływały do opowiedzenia się po jednej ze stron

⁴⁰ Idea „Trzeciej drogi” zakładała porzucenie tradycyjnych tożsamości: koreańskiej lub japońskiej i funkcjonowanie na terenie Japonii jako odmienna grupa etnokulturowa *zainichi*. Idea została po raz pierwszy zaprezentowana przez Kim Tong-myung’a w 1979 roku. Zgodnie z jej założeniami powinno odrzucić się pierwotne koncepcje tożsamości, które miały chronić pierwsze pokolenia migrantów koreańskich przed japonizacją i zadbać o kultywowanie własnych tradycji wytworzonych przez drugie i kolejne pokolenia urodzone już na Wyspach Japońskich (i nieposiadające bezpośrednich związków z Koreą).

⁴¹ Co więcej, należy pamiętać, że Korea Południowa była ówczasie dyktaturą i jeśli chodzi o postrzeganie homogeniczności kulturowej i tożsamości niewiele różniła się od swojego północnego sąsiada.

(japońskiej lub koreańskiej). W związku z przypisaniem do grup, z którymi się nie identyfikują, młodzi aktywiści, tacy jak Kim Tong-myung, wskazywali na potrzebę wytworzenia i podtrzymania tożsamości *zainichi*⁴².

„Trzecia droga” była odpowiedzią na warunki społeczno-kulturowe panujące w szczególności w latach 70. XX wieku. Jednakże podobnie jak tradycyjna koreańska tożsamość migrantów miała swoje wady⁴³ i nie przetrwała próby czasu. Główny zarzut podnieść możemy przeciwko wspomnianemu już wcześniej myśleniu dychotomicznemu, które odbierało młodym ludziom (zarówno wywodzącym się z etnicznych rodzin koreańskich, jak i ze związków międzykulturowych) możliwość pielęgnowania swojej unikatowej tożsamości czerpiącej z obu źródeł – koreańskiego i japońskiego. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku do Japonii zaczęły przenikać idee traktujące tożsamość, a właściwie tożsamości, jako „fragmentaryczne i pokawałkowane, nigdy pojedyncze, ale mnożące się, konstruowane w różnych, często przecinających się i antagonistycznych dyskursach, praktykach i pozycjach. Podlegają one radykalnej historyzacji i podlegają nieustannym zmianom oraz przeobrażeniom” (Hall 1996: 4). To nowe podejście przetarło szklak do powstania „Czwartej drogi” opisującej tożsamość japońskich Koreańczyków lub Japończyków koreańskiego pochodzenia (jap. 韓国系日本人, *kankokukei nihonjin*). Jeffrey Hester (2002) zauważa, że nowe podejście jest postrzegane w sposób bardziej pozytywny od innych koncepcji, gdyż podkreśla etniczną dumę z posiadania podwójnej tożsamości, zarówno koreańskiej, jak i japońskiej. David Chapman wtóruje Hesterowi, zauważając, że:

(...) ta nomenklatura jest poniekąd oksymoronem, ponieważ jest sprzeczna z pojęciem więzów krwi potrzebnych do określania japońskiej tożsamości. Innymi słowy, użycie terminu japoński Koreańczyk jest kolejnym atakiem na esencjalne więzy tożsamości. W tym przypadku rekonstruowane jest monoetniczne pojęcie japońskiej tożsamości oparte na genealogii, aby umożliwić rozszerzenie parametrów o inną tożsamość japońską opartą na przynależności, a nie na micie wspólnych więzów krwi (Chapman 2008: 132).

Można uznać, że o ile społeczność *zainichi* jest gotowa (od przełomu XX i XXI wieku) do określenia swojej nowej tożsamości, o tyle większość japońska nie dostrzega potrzeby przewartościowania ogólnie panujących norm nawiązujących do pełnej asymilacji ze społeczeństwem. Związani z Kościołem Chrześcijan Baptystów w Japonii Yamashita, Kim i Higuma przytaczają w swojej pracy uwagę, jaką wysnuwa Japończyk względem swojego koreańskiego kolegi: „Dlaczego jest tak ważne dla *zainichi*, aby za każdym razem podkreślać wasze koreańskie pochodzenie?” (Yamashita, Kim, Higuma 2001: 7). Możemy uznać, że ów osąd wskazuje na uprzedzenia panujące w społeczeństwie japońskim, które zakładają, że proces asymilacji powinien być pełny i nie ma miejsca na podkreślanie jakiegokolwiek

⁴² Warto zauważyć, że byli oni traktowani jako bezwartościowi, głupi i dziecinny przez osoby z pierwszej i drugiej generacji migrantów koreańskich.

⁴³ Osoby pielęgnujące koreańską tożsamość nie były w Korei traktowane jak Koreańczycy.

odmienności. Według autorów powyżej przytoczona wypowiedź rodzi konieczność ciągłego podkreślania koreańskiego składnika tożsamości *zainichi* i nauki społeczeństwa wrażliwości na odmienność kulturową wewnątrz ogółu Japończyków. W wyniku debaty prowadzonej w drugiej połowie lat 80. XX wieku rząd japoński uchwalił prawo umożliwiające wpisanie do rejestru rodzinnego (jap. 戸籍, *koseki*) naturalizowanych Koreańczyków ich koreańskich imion (obok nadanych japońskich). Ten ważny krok umożliwił dodatkowo podkreślenie tożsamości japońsko-koreańskiej grupy, wskazując na jej etniczne dziedzictwo kulturowe, a tym samym wzmocnienie poczucia odmienności i różnorodności. Ha Byung-uk zauważa, że nowe podejście do zachowania koreańskiej tożsamości (poprzez zachowanie koreańskiego nazwiska i imienia) przełamuje dotychczasowe ograniczenia narzucane przez wcześniejszą politykę „trzeciej fali”. Poprzez świadomą naturalizację połączoną z zachowaniem własnego imienia podtrzymana zostanie jednocześnie unikatowa tożsamość *zainichi* (Ha 2001:12). Jednakże autor obawia się, że jeśli dalsza naturalizacja będzie przebiegać bez zachowania zasady pozostania przy koreańskim nazwisku (podkreślającym koreańskie pochodzenie), nastąpi pełna asymilacja ze społeczeństwem japońskim. Dlatego też należy optować za statusem mniejszości kulturowej, który uchroni grupę Japończyków pochodzenia koreańskiego przed wyginięciem (Ha 2001: 14–16). Innym wskazywanym problemem jest rozbieżność pomiędzy tożsamością a pochodzeniem (Chong 2001: 4), która prowadzi do braku naturalizacji i funkcjonowania poza głównym nurtem społeczeństwa japońskiego⁴⁴. Chong uważa, że w przeciwieństwie do przekonanych funkcjonujących pośród osób należących do drugiej i trzeciej fali migrantów, nie ma sensu zachowywanie koreańskiego obywatelstwa przez osoby, które nie czują związków z narodem koreańskim. Autor zauważa, że spowolnienie procesu naturalizacji wynika z innych przyczyn, takich jak: 1) potrzeba swobodnego decydowania o swoim dziedzictwie kulturowo-narodowościowym⁴⁵; 2) niechęć do stania się „pełnoprawnym” członkiem społeczeństwa japońskiego⁴⁶ oraz 3) optowanie za możliwością kontrolowania przebiegu procesu naturalizacji⁴⁷ (Chong 2001: 5).

⁴⁴ Autor zauważa, że w wielu przypadkach osoby pochodzenia koreańskiego nie posiadają obywatelstwa japońskiego i pozostają jedynie rezydentami Kraju Kwitnącej Wiśni. Dotyczy to również dzieci, które urodziły się już na terenie Japonii i nie mają kontaktu z krajem pochodzenia rodziców i/lub dziadków.

⁴⁵ Naturalizacja traktowana jest przez starsze pokolenia jako proces asymilacyjny wymagający porzucenia swojej dotychczasowej tożsamości etnicznej.

⁴⁶ Do niedawna brak obywatelstwa połączony był ze zwolnieniem z licznych obciążeń podatkowo-składkowych, takich jak np. ubezpieczenie emerytalne, ubezpieczenie zdrowotne czy też ubezpieczenie na starość, które jest składką ubezpieczeniową opłacaną przez osoby po 40 roku życia, z której finansowana ma być opieka medyczna i rehabilitacyjna na emeryturze. Od 3 lat każda osoba przebywająca na terenie Japonii na okres dłuższy niż 3 miesiące musi opłacać wszystkie składki.

⁴⁷ Panuje przekonanie, że jedynie osoby nieposiadające obywatelstwa japońskiego (niebędące Japończykami) mogą wywierać nacisk na władzę w celu kierowania procesem naturalizacji i potrzymania odrębności i tożsamości japońskich Koreańczyków.

Ostatnią dyskutowaną w perspektywie multikulturalizmu japońskiego i sprawy etnicznych Koreańczyków kwestią jest relacja pomiędzy prawami a obowiązkami (jap. *gimu*⁴⁸) wynikającymi z bycia mieszkańcem Japonii. Według Jung Yeong-hae japoński multikulturalizm jest pozorny, gdyż ogranicza się jedynie do egzekwowania zobowiązań wobec państwa (jap. *gimu*). Przynoszą one wymierne korzyści finansowe skarbowi państwa, jednocześnie nie poprawiając sytuacji grup mniejszościowych, w tym etnicznych Koreańczyków (Jung 2003: 204)⁴⁹. Autorce wtóruje Asakawa Akihiro – Japończyk koreańskiego pochodzenia – zauważający, że:

Kyōsei są zdolni do funkcjonowania w japońskim społeczeństwie na tym samym poziomie co „Japończycy”, posiadając odmienne historyczne i kulturowe tło. Jednakże, pomimo że jest możliwe stanie się Japończykiem koreańskiego pochodzenia, to na podstawie przeprowadzonych badań, z powodów koncepcyjnych i systemowych nie ma gwarancji na bezproblemowe życie takiego obywatela japońskiego. Oznacza to, że do czasu aż nie zostaną przez ogół społeczeństwa japońskiego zaakceptowani jako pełnoprawni członkowie społeczeństwa, zawsze będzie ryzyko traktowania ich jako obywateli drugiej kategorii (Asakawa 2003: 184).

Autor konkluduje, że nie będzie możliwe pełne funkcjonowanie Japończyków koreańskiego pochodzenia tak długo, jak długo w Japonii nie zmieni się spojrzenie na multikulturalizm oraz nie dokona się zmiana koncepcji japońskiej tożsamości. W innym przypadku wszystkie przybyłe i zamieszkujące Japonię grupy mniejszościowe zawsze traktowane będą jako importowana siła robocza.

Drugą spośród grup zamieszkujących Japonię, której tożsamość stanowi przedmiot debaty mieszkańców Wysp Japońskich, są osoby wywodzące się ze związków mieszanych japońsko-cudzoziemskich (Iwabuchi 2014: 11-16). Jak już wspomniano we wcześniejszym fragmencie niniejszej pracy, *hāfu* wydaje się określeniem z zasady pejoratywnym, gdyż przypisuje dziecku jedynie połowę kompetencji kulturowych i wskazuje na jego niepełną tożsamość. Jak zauważa Ha Luu: „Pomijając zawiłą narrację o «japońskiej czystości», osoby o mieszanym dziedzictwie, kolokwialnie zwane *hāfu*, często odnajdują siebie w zmaganiach z normami społecznymi i oczekiwaniami, gdyż panuje domyślne przekonanie, że nie są «wystarczająco japońscy»” (Luu 2020). W podobnym tonie wypowiada się Shimoji Lawrence Yoshitaka, który twierdzi, że „*Hāfu* jest terminem

⁴⁸ Relacje występujące w społeczeństwie japońskim przyjmują trzy formy: *on* – występująca pomiędzy rodzicami a dziećmi, *giri* – pomiędzy osobami o podobnym statusie i *gimu*, czyli zobowiązania wobec kraju i władz państwa. Różnice pomiędzy tego typu zobowiązaniami (relacjami) polegają na możliwości odwzajemnienia/splacenia długu wobec darczyńcy (Benedict 2016: 83-109).

⁴⁹ Autorka dopatruje się w działaniach rządu zabezpieczenia sytuacji materialnej japońskich seniorów, dla których w perspektywie starzenia się społeczeństwa grupy mniejszościowe stanowią potencjał dodatkowego finansowego i opiekuńczego zabezpieczenia, zaś całkowicie pomijane jest poprawienie realizacji procesu umiędzynarodowienia kraju.

ambivalentnym. Powstał on w mediach w latach 70. XX wieku i wielu używało go autodeskryptywnie, jako sposobu określenia tożsamości. Czasem termin ten ma pozytywne znaczenie, ale może być również postrzegany jako coś negatywnego, a nawet dyskryminującego” (Shimoji 2018). Kwestia osób wywodzących się z międzynarodowych związków przez wiele lat była bagatelizowana i nie znajdowała zainteresowania w głównym nurcie informacyjnym. W latach powojennych (pomiędzy 1945 a 1965 rokiem) znaczna część osób, określanych ówczesnie jako *konketsuji*, 混血児 (dziecko mieszanej krwi), były to dzieci Japonek (zazwyczaj mieszanek Okinawy) i amerykańskich żołnierzy, którzy stacjonowali w garnizonach na Wyspach Japońskich w ramach powojennej okupacji, a później traktatów wojskowych. Negatywny odbiór tych dzieci wynikał częstokroć z faktu, że były to dzieci nieślubne i/lub porzucone przez swoich amerykańskich ojców, którzy po zakończeniu służby wracali do kraju, zapominając o chwilowym romansie. Według danych (Luu 2020) w latach 60. i 70. XX wieku jedynie 1% małżeństw miał charakter międzynarodowy⁵⁰. Szacuje się, że obecnie (2020) 3% związków małżeńskich ma charakter międzynarodowy, zaś szczyt liczebności tego typu małżeństw przypadła na pierwsze lata XXI wieku, kiedy to sięgał ponad 6%. Przytoczona statystyka nie oddaje w pełni istoty problemu, należy jeszcze wskazać potencjalną liczbę dzieci wywodzących się z tego typu związków. Według danych (Luu 2020; Shimoji 2018; Hishikura, Takagi 2013) z ostatniej dekady (2013–2022) liczba ta oscylowała od 1 na 50 narodzonych (2013) do 1 na 30 urodzonych obecnie dzieci (daje to liczbę około 20 000 niemowląt rocznie wywodzących się ze związków o mieszanym dziedzictwie kulturowym)⁵¹. Wzrost związków japońsko-zagranicznych, który zaczął następować w drugiej połowie lat 80. XX wieku, należy łączyć z postępującą globalizacją oraz rozwojem multikulturalizmu w latach 90. poprzedniego stulecia oraz w pierwszej dekadzie XXI wieku. Łączyła się z tym zmiana spojrzenia na same małżeństwa międzynarodowe. Wspomniane związki amerykańsko-japońskie z okresu powojennego dotyczyły przede wszystkim Japonek i amerykańskich żołnierzy. W latach 80. oraz 90. XX wieku coraz więcej było małżeństw mieszanych zawieranych przez Japończyków z przedstawicielkami sąsiadujących z Japonią krajów Azji Wschodniej (Chin/Tajwanu i Korei Południowej) i Południowo-Wschodniej (np. Tajlandii, Filipin). Zmiana to doprowadziła do dyskusji nad terminem określającym dotychczas dzieci ze związków mieszanych. Wykorzystywany termin *konketsuji* o charakterze jednoznacznie negatywnym został zastąpiony przez *kokusaiji*,

⁵⁰ W latach 70. XX wieku dominowało przekonanie o wyjątkowości kultury i społeczeństwa japońskiego, którego produktem były omówione we wcześniejszym fragmencie niniejszego tekstu prace z nurtu *nihonjinron*.

⁵¹ Dane statystyczne ujmują jedynie dzieci urodzone w Japonii. Dlatego ogólna liczba osób określających się mianem *hāfu* jest znacznie wyższa, gdyż wiele spośród nich, pomimo stałego pobytu na terenie Japonii, nie posiada obywatelstwa kraju, jest traktowana jako nie w pełni japońska (np. powracający do kraju potomkowie japońskich emigrantów) lub wywodzi się z niezarejestrowanych prawnie związków (jeśli związek nie jest prawnie zawarty nie ma utworzonego rejestru rodzinnego, w którym wpisany jest ojciec dziecka i jego narodowość).

国際児 (dziecko międzynarodowe), aby z biegiem czasu przyjąć na trwałe wykorzystywane do dziś pojęcie *hāfu* (Oshima 2014: 24–25)⁵².

Wspomniane już procesy globalizacji oraz krzewienie się multikulturalizmu przez władze japońskie prowadzą do wzrostu udogodnień skierowanych do cudzoziemców przybywających do Japonii. Należy w tym miejscu zgodzić się z przytoczonymi poglądami Asakawy, który dostrzega jedynie ekonomiczne pobudki takiej działalności. Wydaje się to słuszne, gdyż wszelkie dyskusje pomijają grupę jaką są *hāfu*. Shimoji Lawrence Yoshitaka stwierdza, że działania rządu „oznaczają ignorowanie potrzeb *hāfu*, którzy regularnie doświadczają codziennych uprzedzeń. Są zmuszeni do radzenia sobie samemu z prześladowaniem i dyskryminacją w pracy i małżeństwie” (Shimoji 2018). W powszechnym ujęciu dzieci wywodzące się z małżeństw i związków międzynarodowych powinny wyróżniać się aparycją⁵³. Dzieci wywodzące się z małżeństw japońsko-azjatyckich (chińskich i koreańskich) mierzą się co prawda z mniejszym krytycyzmem oraz dyskryminacją ze strony społeczeństwa z powodu ich wyglądu, jednakże ze względu na działania o charakterze japonizacyjnym odczuwają nacisk społeczny mający na celu „przykrycie” połowy ich tożsamości. Proces ten jest zbliżony do tego, który wiąże się z omówioną w poprzednich akapitach grupą *zainichi*. Częstokroć odmawia się nawet takim dzieciom miana *hāfu*, gdyż fizycznie nie różnią się od pozostałych mieszkańców Wysp Japońskich, a poprzez procesy enkulturacji (w rodzinie) i akulturacji (w szkole)⁵⁴ mają takie same jak inni mieszkańcy Japonii kompetencje kulturowe (zob. tab. 2). Odmienne sytuacja rysuje się w przypadku dzieci o innej niż azjatycka aparycji, która jawi się jako bardziej podatna na jawną dyskryminację. Dzieci te mierzą się z ciężkim zadaniem określenia swojej tożsamości kulturowej, a wyznacznikiem ich postrzegania jest wykorzystywany na co dzień w domu język oraz kontakt z pozostałą częścią społeczeństwa (lub jego brak). W społeczeństwie, w którym ciągle funkcjonuje mit homogeniczności kulturowo-biologicznej, niełatwo jest wkomponować w narrację kwestie dzieci przynależnych do podwójnego dziedzictwa kulturowego. W szkołach są one wystawione na różnego rodzaju prześladowania ze strony otoczenia oraz niemożność zwierzenia się rodzicom i nauczycielom ze swoich wewnętrznych zmaganiań w celu ustalenia własnej tożsamości. Obecnie występują dwie postawy społeczne wobec dziecka, pierwsza cechująca się przeważającym wpływem kultury japońskiej, druga zaś dominującymi cechami zewnętrznymi. W pierwszym podejściu oczekuje się od *hāfu* ukrycia jego niejapońskiego składnika tożsamości. Dzieci takie – o mieszanym pochodzeniu – wychowywane

⁵² Warto zauważyć, że wzrosła również liczba Japończyków mieszkających poza granicami kraju, którzy decydują się na zawarcie związku małżeńskiego z cudzoziemcami, a ich dzieci są wychowywane w kraju pochodzenia drugiego rodzica. Takie dzieci również są postrzegane jako *hāfu*, ale w ich przypadku pierwiastek tożsamości japońskiej jest niższy niż u osób wychowujących się w Japonii.

⁵³ Zgodnie z zaprezentowanymi w tabeli 1 wyjątkowo pożądane są cechy „biorasowe” białych ludzi.

⁵⁴ W wielu przypadkach dzieci takie nie uczęszczają do szkół etnicznych, tylko są uczestnikami ogólnodostępnej edukacji obywatelskiej.

w Japonii są bardziej podatne na zastraszanie w lokalnych japońskich szkołach. Odczuwają one zakłopotanie z powodu swojej tożsamości i bardzo często mają poczucie winy. Związane jest to z japońską kulturą wstydu i odmawianiem im pełni kompetencji w posługiwaniu się japońskim kodem kulturowym. Sytuacja nie zmienia się wraz z wejściem w dorosłość, gdyż trudności w ich życiu nie ograniczają się tylko do pogardliwych spojrzeń czy obraźliwych uwag kolegów z klasy czy podwórka, ale mogą również objawiać się jawną dyskryminacją, jeśli chodzi o kwestię zatrudnienia, co ma szkodliwy wpływ na ich całe dorosłe życie. Firmy niechętnie zatrudniają pracowników o mieszanym pochodzeniu ze względu na obawy dotyczące wizerunku firmy lub zdolności takich osób do właściwej asymilacji z kulturą firmy⁵⁵. Efektem tego jest sprawdzanie przeszłości rodziny podczas procesu zatrudniania lub kwestionowanie przez klientów firmy ich japońskich kompetencji (w tym językowych) i możliwości zawodowych.

Drugim przypadkiem są dzieci wywodzące się z małżeństw międzykulturowych/międzyetnicznych, które wychowywane są poza granicami Japonii. Dominujący zewnętrzny komponent powoduje, że potrafią one artykułować swój sprzeciw wobec dyskryminacji, gdyż z założenia nie posiadają pełni japońskich kompetencji kulturowych i są przez to mniej podatne na wszelkiego typu przejawy dyskryminacji. Jak zauważa Ha Luu:

Czy staromodne ideologie czystego ducha Yamato wciąż istnieją w Japonii w XXI wieku? Niewątpliwie pewna część Japończyków o zamkniętym sposobie myślenia ma tendencję do posiadania uproszczonego pojęcia japońskiej tożsamości i unikania uwzględniania różnic kulturowych w coraz bardziej zróżnicowanej Japonii. Pojęcie społeczeństwa wielokulturowego i wieloetnicznego wciąż jest kwestionowane i nie jest jeszcze powszechnie akceptowane w Japonii. Zmiany paradygmatu w zbiorowym sposobie myślenia społecznego, który obejmuje i celebrytuje różnice etniczne i kulturowe, są bardzo istotne, jednak postęp jest wolniejszy niż oczekiwano (Luu 2020).

Wracając po raz ostatni do reklamy Nike, warto poświęcić kilka słów jej odbiorowi. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku podejścia do zaprezentowanych na wcześniejszych stronach grup mniejszościowych, również przedsięwzięcie Nike w Japonii spotkało się z różnymi reakcjami społecznymi. Z jednej strony japońscy klienci firmy zarzucili jej błędne (lub niepełne) przedstawienie sytuacji etnicznej w kraju, jednak z drugiej – osoby, których problem dotyczy, poczuły się po raz pierwszy dostrzeżone przez szersze grono społeczne. Jak zauważają niektórzy odbiorcy reklamy, część Japończyków uważa kampanię Nike za prowokację wymierzoną w naród japoński. Powodem takiego podejścia jest poruszone tabu związane z uprzedzeniami wobec Koreańczyków. Można

⁵⁵ Pomija się przy tym fakt, że dzieci o mieszanym pochodzeniu wychowywane w Japonii korzystają z japońskiego systemu edukacyjnego i posiadają pełne kompetencje kulturowe. Podkreśla się jedynie pozajapoński składnik tożsamości. Co ciekawe, w kraju drugiego rodzica postrzegane są jako Japończycy i tam również odmawia się im pełni kompetencji kulturowych.

przyjąć, że koncern nie zamierzał prowokować etnicznych Japończyków w tej drażliwej kwestii, ale według nich za działaniami korporacji stała niezajomość struktury ich wyspiarskiego społeczeństwa. Japońscy odbiorcy uważają, że uprzedzenia i dyskryminacja Koreańczyków to bardzo delikatna i skomplikowana kwestia. Zaraz po odzyskaniu niepodległości w 1945 roku z powodu zimnej wojny Korea została podzielona na dwa kraje. Południe jest antykomunistyczne i proamerykańskie, zaś północ jest komunistyczna i antyamerykańska. Podobnie w Japonii Koreańczycy są również podzieleni sympatią do południa i północy półwyspu. Często wskazuje się, że stronnictwo propołudniowe traktuje priorytetowo walkę z komunizmem i nie dostrzega japońskich uprzedzeń oraz dyskryminacji. Inaczej sprawa ma się z osobami związanymi z północą Korei. Stronnictwo to stawia na pierwszym miejscu koreański nacjonalizm i podkreśla japońskie uprzedzenia oraz problem dyskryminacji w stosunku do Koreańczyków. W narracji tej koreańskiej grupy kładzie się nacisk na ponowne zjednoczenie obu Korei. I właśnie to stronnictwo dominuje wśród Koreańczyków zamieszkujących w Japonii. Jednakże, jak podnoszą Japończycy, Koreańska Republika Ludowo-Demokratyczna słynie z działań terrorystycznych oraz uprowadzeń mieszkańców Japonii i te działania wskazuje się jako powody antykoreańskich nastrojów⁵⁶. Z jednej strony Japończycy są przekonani, że krytyka pod adresem państwa północnokoreańskiego i Koreańczyków powinna być traktowana niezależnie, z drugiej zaś większość społeczeństwa dostrzega, że propółnocne nastroje wśród *zainichi* częstokroć oznaczają brak krytyki wobec autorytarnego reżimu Korei Północnej. Dlatego też dla Japończyków scena sportretowana w reklamie Nike, w której Koreanka nosi tradycyjny strój (strój, który pełni również rolę mundurka w zlokalizowanych w Japonii szkołach koreańskich⁵⁷), jest symbolem wierności wobec Korei Północnej. Japończycy są świadomi, że nie wszyscy uczniowie takich szkół są lojalni wobec reżimu północnokoreańskiego, ale dobór środków wyrazu w reklamie wzmacnia negatywny stereotyp *zainichi* i powiększa przepaść pomiędzy Japończykami a większością Koreańczyków zamieszkujących Wyspy Japońskie. W japońskiej narracji społecznej całkowicie przy tym pomijany jest drugi element reklamy, jakim są dzieci z małżeństw mieszanych.

Zupełnie inaczej kształtuje się podejście do opisywanej reklamy wśród osób przynależących do jednej z wyżej omawianych grup mniejszościowych. Działania koncernu postrzegane są jako potrzebne i poruszające ważne oraz współczesne problemy społeczne. Zarówno *zainichi*, jak i *hāfu* dostrzegają szansę na opowiedzenie swoich historii związanych z walką o zachowanie własnej unikatowej tożsamości etnokulturowej. Wielu spośród etnicznych Koreańczyków podkreśla, że Japończycy nie są w stanie zrozumieć ich cierpienia i powodów, dla których wspierają Koreę Północną zamiast dążyć do koegzystencji z ogółem społeczeństwa japońskiego. Często podkreślany jest ból i cierpienie, jeśli nawet nie własne to rodziców lub dziadków, którzy byli siłą przesiedleni na teren Wysp Japońskich

⁵⁶ Wskazywane są takie problemy, jak wzajemne uprzedzenia, dyskryminacja osób pochodzenia koreańskiego czy też nienawiść do Koreańczyków.

⁵⁷ Właściwie w północnokoreańskich szkołach.

w okresie japońskiej okupacji Półwyspu Koreańskiego. Wiąże się to z brakiem zaufania do społeczeństwa japońskiego i podtrzymywaniem wśród *zainichi* mitu kraju przodków. Również przedstawiciele społeczności *hāfu* włączyli się w kampanię mającą na celu uświadomienie społeczeństwu japońskiemu unikatowości ich tożsamości. Wśród osób, które brały czynny udział w dyskusji, była chociażby Naomi Ōsaka⁵⁸, japońska tenisistka o afroamerykańskich (haitańskich) korzeniach, której konto społecznościowe pojawia się w tle jednej ze scen reklamy. Sportsmenka i aktywistka starała się uświadomić japońskiemu odbiorcy istotę dyskryminacji kulturowo-rasowej, sama będąc czynną uczestniczką ruchu „Black Lives Matter”. Nie bez przyczyny bohaterką reklamy jest dziewczynka pochodząca z afroamerykańsko-japońskiego związku, której kolor skóry i aparycja wyróżniają się na tle reszty grupy. Mając na uwadze dane zawarte w tabeli 1, łatwo domyślić się, że dziecko wywodzące się z takiego związku będzie postrzegane przez społeczeństwo jako gorsze. Postawa ta pozostaje w silnym kontraście do uwielbienia Naomi Ōsaki przez Japończyków. Tenisistka, wygrywając turnieje Wielkiego Szlema, przyniosła dumę narodowi i nie było istotne, że jest *hāfu*, *kikokusei*⁵⁹, a nawet, że słabo posługuje się językiem japońskim. Warto w tym miejscu dodać, że „otwarta” postawa nie dotyczy wszystkich dyscyplin sportowych. Dla przykładu, japońskie judoczki Christa i Kelly Deguchi, urodzone i wychowane w Japonii *hāfu* pochodzące z japońsko-kanadyjskiego związku, zmuszone zostały do rezygnacji z japońskiego obywatelstwa i przyjęcia kanadyjskiego, gdyż nie były dopuszczone do japońskiej kadry narodowej⁶⁰. Można wywnioskować, że w przypadku sportów uznawanych za narodowe proces oceny kompetencji kulturowych *hāfu* podlega znacznie surowszym standardom.

Konkluzja

Bez wątpienia druga i początek trzeciej dekady XXI wieku wniosły dużo do japońskiego postrzegania różnorodności etnokulturowej mieszkańców Wysp Japońskich. Obecnie wielu spośród celebrytów legitymizuje się multietnicznym i multikulturowym pochodzeniem. Coraz więcej osób artykułuje swoje potrzeby i wskazuje na unikatową tożsamość łączącą cechy dwóch, i więcej, systemów kulturowych. Japończycy nie zatrzymają nadchodzącej przyszłości. W kraju, w którym wciąż żywe jest poczucie wyjątkowości rodzimej kultury oraz funkcjonuje mit społeczeństwa homogenicznego, pojawia się coraz więcej przejawów multikulturalizmu. Obecne na terenie Wysp Japońskich grupy mniejszościowe coraz

⁵⁸ Podczas ceremonii otwarcia XXIII Letnich Igrzysk Olimpijskich w Tokio w 2021 roku Naomi Ōsaka była ostatnim uczestnikiem sztafety biegnącej z ogniem olimpijskim i to ona zapaliła znicz na stadionie olimpijskim.

⁵⁹ Naomi Ōsaka może być przypisana do dwóch analitycznych kategorii omawianych w niniejszym artykule – *hāfu* oraz *kikokusei*, gdyż w wieku trzech lat opuściła Japonię i zamieszkała w USA.

⁶⁰ Notabene ich decyzja spotkała się z ostrą krytyką ze strony społeczeństwa japońskiego, w szczególności po zdobyciu przez Christę Deguchi tytułu mistrzyni świata w Tokio w 2019 roku.

częściej i coraz głośniej artykułują swoje potrzeby oraz z dumą ukazują swoją wyjątkową tożsamość. Potrzebna jest nie tylko akceptacja społeczna, ale również zrozumienie i dopuszczenie do głównego nurtu świadomości istnienia wewnątrz społeczeństwa japońskiego osób z hybrydową tożsamością, które wzbogacają etnicznie Japonię i nadają jej kulturze kolorytu. Przejawem tego sposobu myślenia jest kampania reklamowa firmy Nike.

Literatura

- Akimitsu Ishi, A. (2008). Between privilege and prejudice: Japanese-Brazilian migrants in "the land of yen and the ancestors". W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.
- Asakawa, A. (2003). *Zainichi gaikokujin to kika seido* (Zagraniczni rezydenci i system naturalizacji). Tokyo: Shinkansha.
- Ayabe, M. (2018). Dōjidai no esunishiti (Etniczność w naszych czasach). W: T. Kuwayama, M. Ayabe (eds.), *Shōron bunkajinruigaku: kihon to saishin no topikku wo fukaku manabu* (Szczegółowa dyskusja nad antropologią kulturową: refleksja nad podstawowymi i najnowszymi problemami) (s. 92–105). Kyoto: Minerva Shobō.
- Benedict, R. (2016). *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Befu, H. (1980). The group model of Japanese society and an alternative. *Rice University Studies*, 66(1), 359–379.
- Befu, H. (1987). *Ideogōi to shite no nihonbunkaron* (Teoria japońskiej kultury jako forma ideologii). Tokyo: Shisō no Kagaku Sha.
- Befu, H. (2001). *The hegemony of homogeneity: An anthropological analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Boski, P. (2022). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chapman, D. (2008). *Zainichi Korean identity and ethnicity*. New York: Routledge.
- Chong, D. (2001). *Zainichi kankokujin no shūen* (Śmierć etnicznych Koreańczyków). Tokyo: Bunshun Shinso.
- Doak, K.M. (2012). *A history of nationalism in modern Japan: Placing the people*. Leiden: Brill.
- Graburn, N.H.H., Ertl, J. (2008). Introduction: Internal boundaries and models of multiculturalism in contemporary Japan. W: N.H.H. Graburn, J. Ertl, R.K. (eds), *Multiculturalism in the new Japan: Crossing the boundaries within* (s. 1–31). New York: Bergham Books.
- Ha, B. (2001). *Daiyon no sentaku: kankokukei no nihonjin sekai roppyakuman kanminzoku no ikizama to kokuseki* (Czwarty wybór: koreański Japończyk? Styl życia i narodowość 6 milionów etnicznych Koreańczyków na świecie). Tokyo: Bungeisha.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs 'identity'? W: S. Hall, P. Du Gay (eds.), *Questions of cultural identity* (s. 1–17). London: Sage.
- Hendry, J. (2003). *Understanding Japanese society*. London: Routledge Curzon.
- Hester, J. (2002). *Korean-Japanese? Shifting perceptions of belonging among Koreans in Japan*. Paper presented at the First World Congress of Korean Studies. Seongnam, Republic of Korea.
- Iida, Y. (2002). *Rethinking identity in modern Japan: Nationalism as aesthetics*. New York: Routledge.

- Iwabuchi, K. (ed.). (2014). *Hāfu to wa dareka? Jinshu konkō, media hyōshō, kōshō jissen* (Kim są hāfu? Mieszanie rasy, wizja mediów, wykonanie negocjacji). Tokyo: Seikyūsha.
- Jung, Y. (2003). *Kimigayoseishō: aidentiti, kokumin kokka, jendā* (Śpiewając japoński hymn narodowy: tożsamość, państw narodowe, płeć). Tokyo: Iwanami Shoten.
- Kamada, L.D. (2010). *Hybrid identities and adolescent girls: Being 'half' in Japan*. Bristol: Multilingual Matters.
- Kawai, Y. (2014). *Nihon ni okeru jinshu, minzoku gainen to "nihonjin", "konketsu", "hāfu"* (Pojęcie rasy i narodu w Japonii oraz „Japończyka”, „mieszkańca” i „hāfu”). W: K. Iwabuchi (ed.), *“Hāfu” to wa dareka? Jinshu konkō, media hyōshō, kōshō jissen* (Kim są hāfu? Mieszanie rasy, wizja mediów, wykonanie negocjacji) (s. 28–54). Tokyo: Seikyūsha.
- Kim, K. (1995). *Zainichi korian no aidentiti to hōtekichii* (Tożsamość etnicznych Koreańczyków i ich pozycja prawna). Tokyo: Akashi Shoten.
- Lie, J. (2001). *Multiethnic Japan*. Cambridge: Harvard University Press.
- Luu, H. (2020). *Hāfu: What it means to Japanese in changing Japan*. <https://izanau.com/article/view/hafu-identiy-in-japan> [dostęp: 8.05.2022].
- McCormack, G. (2001). Kokusaika: Impediments in Japan's deep structure. W: D. Denoon, M. Hudson, G. McCormack, T. Morris-Suzuki (eds.), *Multicultural Japan: Paleolithic to postmodern* (s. 265–286). Cambridge: Cambridge University Press.
- McVeight, B.J. (2014). *Interpreting Japan: Approaches and applications for the classroom*. New York: Routledge.
- Mincer, T. (2012). Kulturowe pojęcie rasy. *Prace Kulturoznawcze*, 14(1), 115–128.
- Murphy-Shigemitsu, S. (2006). Diverse forms of minority national identities in Japan's multicultural society. W: S.I. Lee, S. Murphy-Shigemitsu, H. Befu (eds.), *Japan's diversity dilemmas: Ethnicity, citizenship, and education* (s. 75–99). New York: iUniverse.
- Nishikawa, N. (2001). The interpretations of Japanese culture. W: D. Denoon, M. Hudson (eds.), *Multicultural Japan: Palaeolithic to postmodern* (s. 245–264). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishikura, M., Perez Takagi, L. (reż.). (2013). *Hafu: The mixed-race experience in Japan* [film]. Distribber.
- Okano, K.H. (2011). Long-existing minorities and education. W: R. Tsuneyoshi, K.H. Okano, S. Spence Boocock (eds.), *Minorities and education in multicultural Japan: An interactive perspective* (s. 29–43). New York: Routledge.
- Osanami Törngren, S., Sato, Y. (2021). Beyond being either-or: identification of multiracial and multiethnic Japanese. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(4), 802–820.
- Oshima, K. (2014). Perception of hafu or mixed-race people in Japan: Group-session studies among hafu students at a Japanese university. *Intercultural Communication Studies*, 23(3), 22–34.
- Pałasz-Rutkowska, E., Starecka, K. (2004). *Japonia*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Shimoji, L.Y. (2018). *What's in a name? Mixed race and identity in Japan*. <https://www.nippon.com/en/currents/d00443> [dostęp: 8.05.2022].
- Sjöberg, K. (2008). *Positioning oneself in the Japanese nation: The Hokkaido Ainu case*. W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity* (s 197–216). New York: Routledge.
- Splisgart, J. (2004). Instytucja gejszy: przykład adaptacji tradycji w społeczeństwie japońskim. *Lud*, 89, 141–155.
- Splisgart, J. (2015). Tożsamość i tradycja we współczesnej Japonii. Obrzędowość jako kreator postaw tożsamościowych we współczesnym społeczeństwie japońskim. W: K. Starecka, A. Żuławska-Umeda (red.), *Japonia ery Heisei. Alienacje i powroty*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Splisgart, J. (2021). Yanagita Kunio (1875–1962). Pionier japońskich badań folklorystycznych. *Gdańskie Studia Azji Wschodniej*, 19, 181–195.
- Ueunten, W. (2008). Okinawan diasporic identities: Between being a buffer and a bridge. W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.
- Willis, D.B., Murphy-Shigemitsu, S. (eds.) (2008). *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.
- Yamashita, S., Kim, S., Higuma, M. (2001). *Zainichi korian no aidentiti to nihon shakai: tamin-zoku kyōsei no teigen* (Tożsamość etnicznych Koreańczyków i japońskie społeczeństwo: wnioski z multikulturowej koegzystencji). Tokyo: Akashi Shoten.
- Yokochi Samuel, Y. (2008). *The marvelous in the real: images of Burakumin in Nakagami Kenji's Kumano saga*. W: D.B. Willis, S. Murphy-Shigemitsu (eds.), *Transcultural Japan: At the borderlands of race, gender, and identity*. New York: Routledge.

SUMMARY

“You can’t stop the FUTURE”: An outline of research into the identity of the inhabitants of the Japanese Archipelago

The issue of identity among of the people of Japan is very complex. On the one hand, there is the prevalent and promoted myth of their homogeneous origin and the Japanese culture, while on the other – along with the development of social and cultural sciences – there is a growing awareness of the country’s ethno-cultural diversity. The Japanese are now increasingly facing the question of ethnic stereotypes and the issue of cultural competences of people living in the Japanese Archipelago. This article presents an analysis of identity-building among of the Japanese and two minority groups: ethnic Koreans (*zainichi*) and children born to mixed couples (*hāfu*).

Keywords: identity, Japan, *zainichi*, *hāfu*, culture