



**Injusticias epistémicas
hacia las personas con diversidad funcional
en Japón**

Autora: M^a Aurora Triano Cordón

Grado en Estudios de Asia Oriental

Universidad de Sevilla

Tutora: Carla Carmona Escalera

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política

2021-2022

Resumen

En este trabajo trato en profundidad la diferencia entre las personas cuyas capacidades se toman como norma y las personas con diversidad funcional en Japón en lo que respecta a la participación en las prácticas epistémicas y la conformación de los recursos hermenéuticos. Me sirvo del trabajo de Miranda Fricker, en particular de su concepto de “injusticia epistémica”, para demostrar que se discrimina a las personas con diversidad funcional de las prácticas epistémicas debido a prejuicios identitarios, perpetuando la precariedad y la segregación de este grupo humano. Así, pretendo arrojar luz sobre una situación que, desde mi punto de vista, no se ha explorado suficientemente y que preocupa a la sociedad japonesa, especialmente desde que Tokio se convirtió en la ciudad anfitriona en las Paraolimpiadas de 2021. El objetivo fundamental es mostrar cómo las diferencias físicas, sociales, económicas y culturales entre los grupos humanos influyen en las experiencias de las personas con diversidad funcional y en el reparto asimétrico de los recursos hermenéuticos.

Palabras clave: Injusticia epistémica, diversidad funcional, vulnerabilización, interseccionalidad.

Abstract

In this paper, I deal in depth with the difference between people whose abilities are taken as the norm and people with functional diversity in Japan with regard to their participation in epistemic practices and in the conformation of hermeneutical resources. I use the work of Miranda Fricker, in particular her concept of “epistemic injustice”, to show that people with functional diversity are discriminated against in epistemic practices due to identity prejudices, perpetuating the precariousness and segregation of this human group. Thus, I intend to shed light on a situation that, from my point of view, has not been sufficiently explored and that worries Japanese society, especially since Tokyo became the host city for the 2021 Paralympics. My main objective is to show how physical, social, economic and cultural differences between human groups have a negative influence on the experiences of people with functional diversity and cause an asymmetric distribution of hermeneutical resources.

Keywords: Epistemic injustice, functional diversity, vulnerabilization, intersectionality.

Índice

1	Injusticia Epistémica.....	8
1.1	Presentación general	8
1.2	Injusticia testimonial.....	11
1.3	Injusticia hermenéutica	14
1.4	Objetivación y deshumanización.....	19
2	Injusticia epistémica y diversidad funcional	22
2.1	Diversidad Funcional.....	22
2.2	Problemas de orden hermenéutico: el margen de la norma	23
2.3	Vulnerabilización.....	25
3	Las personas con diversidad funcional y la injusticia epistémica en Japón.....	28
3.1	La segregación de las personas con diversidad funcional en Japón	28
3.2	<i>Barrier-free</i> y la accesibilidad en Japón	34
3.3	El lenguaje ofensivo en Japón.....	38
3.3.1	Los ideogramas y la particularidad del japonés	39
3.3.2	Los <i>kinkushuu</i> y el debate de la censura en Japón.....	41
4	Interseccionalidad: minorías con diversidad funcional en Japón	48
4.1	Los burakumin con diversidad funcional.....	49
4.2	Los <i>hafu</i> con diversidad funcional.....	52
4.3	Las mujeres con diversidad funcional.....	54
5	Justicia Epistémica: el Centro de Vida Independiente.....	58
5.1	Instituto de Vida Independiente.....	59
6	Conclusión.....	63
7	Lista de Referencias.....	67

Introducción

En este trabajo abordo el reparto desigual en la participación en las prácticas epistémicas y la conformación de los recursos hermenéuticos por parte de las personas cuyas capacidades se consideran normales y las personas con diversidad funcional en Japón. Me sirvo del trabajo de la profesora Miranda Fricker (2017), en particular de su concepto de “injusticia epistémica”, con el propósito de mostrar que se discrimina a las personas con diversidad funcional en las prácticas epistémicas debido a prejuicios identitarios, perpetuando la precariedad y la segregación de este grupo humano.

En 2018, tuve la suerte de pasar dos semanas en Tokio con una amiga. Después de varios días recorriendo la ciudad, una vez superamos el *efecto kimono* que experimentamos los occidentales al entrar en contacto con la tradición japonesa, ambas observamos que en las superpobladas calles de Tokio no había personas con diversidad funcional visible. Tampoco vimos instalaciones como plazas de aparcamiento específicas, rampas, ascensores, etc., algo que entendimos como evidencia de que, en Japón, o al menos en Tokio, existía discriminación hacia las personas con diversidad funcional. Cuando la profesora Carmona me sugirió que basara mi proyecto en la concepción de Miranda Fricker (2017) de la injusticia epistémica, recordé mi viaje y decidí explorar el campo de la bioética y la discriminación hacia las personas con diversidad funcional en Japón, en particular en el plano epistémico.

En este trabajo pretendo arrojar luz sobre una situación que preocupa a la sociedad japonesa, especialmente desde que Tokio se convirtió en la ciudad anfitriona en las Paraolimpiadas de 2021, y que, desde mi punto de vista, no se ha explorado tanto como sería necesario. El objetivo es mostrar cómo las diferencias físicas, sociales, económicas y culturales entre los grupos influyen en las experiencias de las personas con diversidad funcional y en el reparto asimétrico de los recursos hermenéuticos. Sugiero que investigar la discriminación desde el punto de vista interseccional de las personas con diversidad funcional nos permite identificar fallos en leyes, políticas, salud, arquitectura, educación, empleo y comunidad, entre otras cosas.

Para identificar qué grupos de personas han sido privilegiados y por qué, hago un análisis de informes de noticias y documentos de organizaciones dedicados a la defensa de los derechos de las personas con diversidad funcional, una serie de filósofas que también estudian el efecto de la discriminación sistémica en las prácticas epistémicas.

Aunque la base teórica del trabajo se componga, en la mayor parte, de las ideas de autoras occidentales, como la propia Fricker (2017), Kimberlé Crenshaw (1989) o Havi Carel (2021), he complementado sus teorías con testimonios de personas japonesas y el trabajo de autores japoneses que han investigado la discriminación hacia las personas con diversidad funcional, como Reiko Hayashi y Masako Okuhira (2021). También me he ayudado de los aportes de asociaciones que defienden los derechos de las personas con diversidad funcional, como el Foro de Vida Independiente en España o DPI-Japan y Tryze Japan en Japón.

Al principio quise tratar la Ley de Protección Eugénica de 1949 o los asaltos más recientes en clínicas japonesas, pero, conforme profundizaba en mi investigación, me di cuenta de que no era necesario, ya que este trabajo se centra en el impacto que tienen las convenciones sociales, que benefician a un grupo en detrimento de otros, en las prácticas epistémicas. Mi intención no es contar un relato terrorífico lleno de detalles morbosos sobre los abusos que sufren las personas con diversidad funcional, sino mostrar la importancia que tiene la posibilidad de influir en la composición del imaginario social y las injusticias que las personas con diversidad funcional sufren por ser descartadas como transmisores fiables de información.

Para mi trabajo, he dividido la investigación en varios capítulos. La estructura de mi estudio es deductiva. Comienzo introduciendo el concepto general de injusticia epistémica. A continuación, me detengo en el concepto de injusticia hermenéutica, que sirve para identificar vacíos en el imaginario social hegemónico, que, lejos de ser arbitrarios, responden a prejuicios hacia grupos marginados de la población, perpetuando así la discriminación sistémica de dichos grupos. Entre otras cosas, los grupos marginados son concebidos como no creíbles, lo que nos lleva al concepto de “injusticia testimonial”. Estas prácticas epistémicas, en las que los participantes no interactúan como iguales, pues en ellas interviene el poder identitario, son injustas. En este apartado, complemento el trabajo de Fricker con las aportaciones de Rebecca Mason (2021) y Steers-McCrum (2020).

En el segundo capítulo, introduzco los términos diversidad funcional y persona con diversidad funcional, acuñados por los activistas Javier Romañach y Manuel Lobato (2005), y explico cómo afectan las injusticias epistémicas a este grupo humano, apoyándome sobre todo en el trabajo de la doctora Havi Carel (2021), que explica que las relaciones entre las personas con diversidad funcional y las instituciones gubernamentales están condicionadas por los vacíos en el imaginario colectivo, dando a entender que la

poca participación de las personas con diversidad funcional en la vida política y social, resulta en una vulnerabilización de estos individuos y en un empobrecimiento de los recursos hermenéuticos sociales.

En los capítulos tercero y cuarto, analizo el contexto japonés. Hasta la fecha, la discriminación hacia las personas con diversidad funcional se ha explorado con profundidad en un contexto eurocéntrico. Sin embargo, en el caso de Japón, los académicos han dado por sentada la experiencia occidental como un punto de partida normativo, silenciando la pluralidad que caracteriza las historias y epistemologías alternativas, no euro-norteamericanas.

En este estrato de la investigación, desarrollo el problema de la segregación de las personas con diversidad funcional en Japón, repasando la historia reciente del país para demostrar que las políticas de adaptación de infraestructuras y de integración social, benefician de manera asimétrica a las personas con diversidad funcional, ya que se descartó la participación de los miembros de este grupo, pertenecientes a una clase socioeconómica inferior, en la elaboración de las mismas. Además, a través de testimonios, como el de la profesora Carolyn Steven y la atleta Miki Matheson, demuestro que, en el caso de Japón, la planificación descuidada de iniciativas, como el proyecto *'barrier-free'*, comprometen la participación social de las personas con diversidad funcional. Asimismo, argumento que la segregación en la educación y en el mundo laboral, resultan en una restricción de la libertad y la agencia corporal de las personas con diversidad funcional.

Cabe destacar que en el tercer capítulo estudio términos ofensivos como 気違い (kichigai) y 障害者 (shougaisha), basados en prejuicios identitarios, deteniéndome en sus consecuencias. Asimismo, me gustaría resaltar que, atendiendo al concepto de interseccionalidad, en el cuarto capítulo, analizo brevemente la situación de los *burakumin*, los *hafu* y las mujeres con diversidad funcional en Japón, que son marginados por las distintas dimensiones que componen su identidad social. Finalmente, también aplico el concepto de “sensibilidad reflexiva” (Fricker, 2017, p. 192) al caso del Centro de Vida Independiente, para demostrar que existe la posibilidad de revertir el daño epistémico ejercido contra las personas con diversidad funcional.

1 Injusticia Epistémica

1.1 Presentación general

En su libro *Injusticia Epistémica: El poder y la ética del conocimiento*, Miranda Fricker (2017)¹ estudia las injusticias epistémicas que ocurren más allá de las desigualdades en la distribución del conocimiento. A Fricker le interesa ver hasta dónde influyen las dinámicas de poder en la transmisión del conocimiento a nivel relacional.

Su trabajo es novedoso porque sitúa las prácticas epistémicas en un marco sociocultural y pone en evidencia la influencia de las dinámicas de poder sobre estas. Es decir, las personas privilegiadas por su identidad tienen el poder de estructurar la conciencia colectiva de acuerdo con sus intereses.

Para clarificar dicha influencia en las interpretaciones sociales colectivas Fricker introduce su concepto ‘poder social’:

[U]na capacidad práctica socialmente situada para controlar las acciones de otros, que puede ser ejercida (de forma activa o pasiva) por agentes sociales concretos o, de manera alternativa, puede operar de forma netamente estructural. (Fricker, 2017, p. 25)

Tenemos poder dependiendo de lo cerca que estemos del ideal compartido por el conjunto de la sociedad. Por ejemplo, siguiendo los ideales europeos, si eres un hombre cis, heterosexual, blanco, de clase media-alta y funcionalmente típico, posees una ventaja identitaria que te coloca en una posición privilegiada con respecto a los grupos que no se ajustan a esa norma. Este privilegio genera vacíos en el imaginario colectivo, de modo que la sociedad está orientada a ignorar o despreciar el testimonio de determinados individuos, lo que tiene repercusiones muy nocivas en dichas personas, que son consideradas como agentes epistémicos de segunda.

Este conjunto de opiniones preconcebidas influidas por la identidad social es lo que Fricker denomina prejuicio identitario negativo, y lo define como:

¹ Aunque el original en inglés es de 2007, la traducción española, por Ricardo García Pérez, es de 2017.

Una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo de social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas. (Fricker, 2017, p. 49)

El prejuicio identitario es una herramienta de la discriminación y su efectividad depende de que tanto oprimido como opresor compartan el mismo imaginario social. Es decir, y volviendo al ejemplo anterior, el ideal europeo, que se extendió por el mundo a través de las expansiones colonialistas de los siglos XVI y XIX, se impone como una norma universal que los nativos de los países colonizados asumen, junto con la idea de que su cultura, en comparación con la de sus colonos, está subdesarrollada.

Cuando estas ideas denigrantes se diseminan por el conjunto de la sociedad, incluyendo las instituciones gubernamentales, la parte oprimida metaboliza los prejuicios como verdades que forman parte de su identidad y, también contribuye a que se mantenga el estado de injusticia social, a pesar de formar parte del bando damnificado.

Fricker (2017, p. 54) teoriza que la injusticia es inmanente de la sociedad y que afecta a los grupos marginados en el desarrollo de su habilidad cognitiva, por lo tanto, habría que examinar y reformar el modo de comunicarnos. Para ello habría que analizar las prácticas epistémicas de forma ética, es decir, teniendo en cuenta las consecuencias que la injusticia social tiene en las mismas. Así, el trabajo de Fricker se centra en la injusticia y se aleja de las teorías idealistas sobre las prácticas epistémicas y la adquisición de conocimiento. En vez de explorar las prácticas epistémicas cuando son efectivas, Fricker pone el foco en los vacíos cognitivos de ciertos grupos de la población y los relaciona, como ya hemos dicho, con un marco sociocultural concreto.

Su propuesta es que existen dos tipos de injusticia epistémica: la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. Esta es una caracterización breve de ambas:

La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido; la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. (Fricker, 2017, p. 11)

Podemos hallar un ejemplo de injusticia testimonial práctico en las dudas que se generan en torno a una acusación de violación, cuando se analiza el contexto de esta para desacreditar a la víctima. La personalidad de la víctima, su ropa o el que hubiera bebido o no, no son relevantes, pero se tratan como señales que implican consentimiento por parte de la víctima. Así, lo que antes era una violación, ahora es una disputa apasionada entre personas que han mantenido un encuentro sexual poco habitual pero consensuado y se reparte la culpa entre la víctima y el agresor. Si analizamos las circunstancias que rodean a este estudio prolijo de la conducta de la víctima, reconoceremos que es una estrategia para silenciar a la misma y proteger al violador. En una publicación de El País de 2021, los periodistas Jesús García Bueno y Pilar Álvarez exponen los defectos del sistema judicial español a la hora de proteger a las víctimas de agresiones sexuales durante el litigio, tomando como ejemplo el interrogatorio realizado a una víctima de una violación en grupo en Sabadell:

Las imágenes del juicio, que fue público, mostraron cómo ese mismo fiscal, que pide elevadas penas de prisión —de 37 a 41 años— y conoce el asunto porque lo impulsó desde el principio, llevó a cabo un interrogatorio áspero, con escasa empatía hacia la víctima e interrupciones: “¿Está segura de eso?”, “¿intentó escapar de la habitación?”, “¿recuerda la iluminación de la sala?”. Dicen sus compañeros, que le apoyan tras las críticas recibidas, que solo pretendía blindar la acusación, que no está acostumbrado a grandes juicios.

Los especialistas en violencias sexuales no dudan de la buena fe del fiscal, pero creen que su deslucida actuación muestra las dificultades del proceso penal para hacer aflorar la verdad y proteger, al mismo tiempo, a las víctimas de delitos sexuales. Estas soportan a menudo una carga excesiva y viven como una segunda violencia un sistema que las hace recordar una y otra vez el horror vivido. (García Bueno y Álvarez, 2021)

En conclusión, denunciar una violación en una sociedad patriarcal (cuando el agresor es un hombre y la víctima una mujer o una persona perteneciente al colectivo LGTBI) parece más bien una confesión vergonzosa y tiene como consecuencia un escrutinio exhaustivo de la intimidad de las víctimas, que prefieren reservar su testimonio por miedo a las consecuencias.

En cuanto a la injusticia hermenéutica, podemos hablar del tratamiento de las personas no binarias en los países hispanohablantes. La sociedad occidental se compone

de muchas estructuras que se basan, entre otras cosas, en los roles de género que se asignan según el sexo. Si eres una persona que no se identifica con lo que occidente define como un hombre o una mujer, se hace muy difícil alejarse de las etiquetas asociadas a estos conceptos. Pero cuando se trata de las lenguas románticas, en concreto el español, expresar el género de forma neutral se vuelve casi imposible. La laguna hermenéutica en torno a la expresión de género está en la misma estructura del español. Los géneros gramaticales masculino y femenino rechazan la dicotomía sexo/género. Fricker considera que estas lagunas hermenéuticas son injustas porque tienen un fondo social que alberga una naturaleza discriminatoria hacia un grupo en concreto.

En ambos tipos de injusticia se dificulta o incluso se impide que los sujetos marginados participen libremente en las prácticas epistémicas por su identidad y su situación socioeconómica, es decir, el marco sociocultural de dichas prácticas influye en el acceso que ciertos grupos tienen a ellas.

1.2 Injusticia testimonial

“Marge, existe la intuición femenina y luego están los hechos”. Fricker (2017, p. 20) utiliza esta línea del guion para la adaptación al cine de la novela homónima de Patricia Highsmiths *El talento de Mr. Ripley*, para mostrar cómo opera el poder de género en las prácticas epistémicas cotidianas. Para el que no esté familiarizado con la obra, *El talento de Mr. Ripley* tiene como protagonista a Tom Ripley, un buscavidas que engaña al millonario Herbert Greenleaf para infiltrarse en su familia, con el beneficio económico que esto conlleva. Tom se hace pasar por un excompañero de la universidad del hijo de Greenleaf, Dickey, y consigue un viaje pagado a Italia donde conoce al mismo Dickey y queda fascinado con su estilo de vida y su actitud.

La observación ofensiva con la que comienza este apartado ocurre cuando, en un giro inesperado de los acontecimientos, Dickey Greenleaf desaparece. Marge Sherwood, que se habría convertido en la señora Greenleaf si las circunstancias se lo hubieran permitido, observa que la repentina desaparición de su prometido coincide con la aparición de Tom Ripley, pero cada vez que señala la actitud obsesiva de Ripley o manifiesta sus sospechas, el padre de Dickey responde con la frase ya mencionada. De este modo, Herbert Greenleaf utiliza la autoridad que le otorga el poder social para silenciar a Marge, que en realidad está haciendo una observación perspicaz sobre la

situación. Herbert descarta abiertamente que las mujeres sean capaces de recoger información, interpretarla y comunicar sus conclusiones de manera racional, como lo haría un hombre. Esta declaración, que Herbert repite como si fuera un refrán, resulta ser un silenciador efectivo porque Marge, a pesar de lo que pueda pensar ella misma, conoce los prejuicios que sustentan las ideas de su suegro y sabe que insistir es inútil y puede tener consecuencias negativas.

Usando este ejemplo, Fricker expone dos formas generalizadas de manifestación del poder: la agencial y la estructural. El poder agencial es el ejercicio del poder en sí mismo. Según Foucault (1975) para que un agente sea poderoso, este necesita reiterar su poder constantemente por medio de la ejecución de los privilegios de su posición. En este caso, el poder sería una cualidad intermitente que solo se manifiesta en los momentos en los que se ejerce. Por su parte, Fricker señala una dimensión complementaria a este tipo de poder agencial, el poder estructural. Fricker insiste en que el poder es una capacidad y su longevidad depende de la conservación de las estructuras sociales que permiten su ejecución. Así, el trabajo de Fricker subraya que en última instancia el poder no es un acto de autoridad autónomo, sino el conjunto de ideas y acciones que perpetúan la posición de aquellos capaces de afirmar su dominio sobre otros.

Para ejemplificar esta idea, Fricker (2017, p. 22) imagina un grupo ficticio de personas que no participan en las votaciones del país que habitan, sin que nadie en concreto los excluya, lo cierto es que son excluidos del proceso democrático por el hecho de pertenecer a un grupo identitario marginalizado. Este grupo ficticio estaría bajo el influjo de un poder diseminado por el sistema social que lo priva de una ciudadanía plena. En este caso la función de los agentes se vuelve pasiva porque el poder estructural no se ejerce, sino que se transmite. Las ideas que sustentan la discriminación sistemática se extienden de manera vertical por todos los estratos de la sociedad, usando a los individuos cómo huéspedes que contagian sus creencias. Así, podemos concluir que perpetuamos estas tradiciones discriminatorias inconscientemente.

Volviendo al ejemplo del *Talento de Mr Ripley*. ¿Cómo influye el género en la interacción entre Marge y Herbert Greenleaf? Greenleaf utiliza el poder identitario de forma explícita para silenciar a Marge y es efectivo porque ambas partes de la conversación conocen los prejuicios identitarios de la imaginación social que clasifican a las mujeres como seres emocionales propensos a la teatralidad y al cotilleo.

Toda la actuación del poder en este caso depende del contexto social: no se trata de un intercambio entre 2 personas, objeto y sujeto, esta interacción existe y reacciona

con el contexto social que la rodea. En ella intervienen agentes externos que validan el intercambio y determinan la posición de los participantes.

Esta incapacitación de las ideas de Marge es lo que Fricker llama injusticia testimonial:

[L]a injusticia testimonial es una forma grave de falta de libertad de nuestro contexto discursivo colectivo; y desde una concepción kantiana, la libertad de nuestro contexto discursivo es fundamental para la autoridad del régimen político e incluso de la propia razón. (Fricker, 2017, p. 58.)

Cuando desacreditamos el discurso y la experiencia de una persona como consecuencia de prejuicios estamos cometiendo una injusticia testimonial. Fricker (2017, p. 15) identifica las injusticias testimoniales con déficits de credibilidad, es decir, cuando se otorga al testimonio ajeno menos credibilidad de la que epistémicamente merece por razones que se deben a un prejuicio.

La injusticia testimonial puede ocurrir entre individuos, en situaciones cotidianas, e incluso podría asociarse con el término *gaslighting* (hacer luz de gas), aunque en la mayoría de los casos, la injusticia testimonial está íntimamente relacionada con la opresión sistémica de grupos marginados.

Para aclarar el concepto más aun, Fricker (2017, p.35) vuelve a recurrir a un ejemplo de la ficción, en concreto, la novela de la escritora estadounidense Harper Lee *Matar un ruiseñor* (1960). La novela sigue al abogado Atticus Finch mientras defiende a Tom Robinson, un chico negro acusado de una violación que no ha cometido. La injusticia testimonial ocurre cuando el jurado, compuesto íntegramente por personas blancas, descarta su inocencia bajo la máxima de que todos los negros son mentirosos y agresivos. La versión de Tom es irrelevante y no importa que no haya pruebas suficientes que confirmen que es el autor del crimen porque es un hombre negro y, según los prejuicios racistas del jurado, los hombres negros constituyen una amenaza para el orden social. De hecho, su testimonio es desacreditado por prejuicios relativos a su identidad social a pesar de que todas las evidencias apuntan a que no puede ser él el autor de la agresión.

Condenar a un hombre inocente funciona en este contexto y está justificado en la imaginación colectiva por el poder identitario. La identidad del acusado lleva un conjunto de presuposiciones acerca de su conducta hacia la acusación. En la novela, el momento culmen que lleva al jurado a decantarse definitivamente por el veredicto final tiene lugar cuando, en medio de su declaración, el señor Robinson admite sentir lástima por Mayella

Ewel, la supuesta víctima. Entonces, el abogado de la acusación responde, perplejo: “¿A usted le daba compasión *ella*?”.

En plenos años 30 en el estado de Alabama, todos los presentes entienden como algo imposible que una persona negra sienta compasión por una mujer blanca. Por su identidad social, se espera de él que reconozca su inferioridad con respecto a los blancos. Que el señor Robinson se salte las reglas del juego expresando compasión por quien lo acusa de violación no se entiende como un mero gesto de arrogancia por su parte, sino también como una mentira que no se ajusta a lo que se puede esperar de alguien negro.

En aquella época en Estados Unidos, seguían vigentes las leyes *Jim Crow*, promulgadas por el partido demócrata en sus legislaturas desde 1876 hasta 1965, que, bajo el lema “separados pero iguales”, sirvieron para aplicar medidas segregacionistas que privaban a los ciudadanos negros de derechos, entre ellos el de formar parte de un jurado (King, 1995). En este marco social, el que una persona blanca crea el testimonio de una negra es un hecho excepcional. Teniendo esto en cuenta, un caso como el de Tom Robinson estaría perdido antes de la celebración del juicio, puesto que los prejuicios del jurado, que, por ley, está formado únicamente por hombres blancos, contaminan el proceso de evaluar las pruebas y la emisión del veredicto.

En este ejemplo extremo de injusticia testimonial vemos la relación clara que tienen el poder identitario con la posición de los participantes en las prácticas epistémicas y podemos decir que se desacredita el testimonio de una persona por suposiciones basadas en prejuicios identitarios y que, al no ser reconocida como transmisora válida de conocimiento, esta persona está recibiendo un trato injusto.

1.3 Injusticia hermenéutica

Por otra parte, la injusticia hermenéutica es una vulneración del derecho a ser comprendido. Podríamos decir que la injusticia hermenéutica es producto de las estrategias que pone en marcha el poder estructural que vuelve la experiencia social de las personas marginadas opacas hermenéuticamente. Así la define Fricker:

La injusticia de que alguna parcela significativa de la experiencia social propia quede oculta a la comprensión colectiva debido a la marginación hermenéutica persistente y generalizada. (Fricker, 2017, p. 117)

Fricker entiende que la injusticia hermenéutica se produce cuando los vacíos en el imaginario social impiden atestiguar una experiencia o denunciar un abuso, dificultando tanto la comprensión de experiencias propias como la comunicación de dichas experiencias a otras personas.

En este caso, la profesora apoya su teoría con la autobiografía de Susan Brownmiller *In our time: Memoir of a revolution* (1999), donde la periodista estadounidense revive sus recuerdos del activismo feminista de finales de los 60 y principios de los 70.

Concretamente uno de los grandes hitos en el activismo feminista: el origen del término “acoso sexual”, que se atribuye a la periodista Lin Farley.

En 1974, la Cornell University contrató a Farley como directora de la sección de estudios feministas de la universidad. Además, presidió el seminario “Women and Work”, en el que sus alumnas compartían sus experiencias en el mundo laboral. Al poner en común estas experiencias, las asistentes al seminario advirtieron un patrón en las interacciones con sus compañeros.

Brownmiller trata en profundidad el caso de Carmita Wood, una extrabajadora de la universidad que abandonó su puesto de trabajo para no sufrir la atención no solicitada que recibía de un Catedrático de Universidad. El testimonio de Carmita y otros como este inspiraron la búsqueda de un término que recogiera la injusticia de la situación, y así acuñaron la expresión ‘acoso sexual’.

Que no existiera un calificativo para este conjunto de conductas inapropiadas por su carácter sexual, invasivo e intimidante no solo impedía la denuncia a los acosadores, sino que también repercutía en la agencia epistémica de las víctimas, que no se reconocían como tal, teniendo graves consecuencias, tanto epistémica como psicológicamente hablando, para estas.

Lo que tienen en común Tom Robinson y Carmita Wood es que son víctimas de un sistema programado para marginar sus experiencias. Las voces de las personas oprimidas se silencian en favor de sus opresores para perpetuar dinámicas de poder basadas en la identidad y en la posición socioeconómica. La injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica son interdependientes: si el imaginario colectivo fuera más inclusivo no se menospreciaría la contribución de las personas en el margen de la sociedad y viceversa. Es decir, las personas marginadas no participan en las prácticas epistémicas donde se crean los significados sociales, por lo tanto, ciertas formas de expresarse (el acento, el tono, etc.) quedan fuera del imaginario social o se asocian a cosas negativas.

La injusticia hermenéutica no es una simple falta de vocabulario, es una falta de representación.

A parte de la exclusión prejuiciosa de la participación en la difusión del conocimiento, la injusticia hermenéutica tiene consecuencias en la construcción del individuo y en la concepción que el individuo tiene de sí mismo.

Fricker (2017, p. 172) atribuye esto a la desventaja cognitiva asimétrica que provocan las lagunas hermenéuticas. La existencia de vacíos epistémicos en el imaginario colectivo contribuye al deterioro hermenéutico de la sociedad, pero solo afecta de manera negativa a los grupos marginados, es decir, que la distribución del conocimiento o del acceso a la hermenéutica social está ligada al poder estructural. Fricker (2017, p. 184) atribuye esto a una “igualdad formal, pero desigualdad vivida”, porque todos tenemos las mismas lagunas hermenéuticas, pero solo afectan injustamente a una parte de la población.

Rebecca Mason (2021), de la Universidad de San Francisco, amplía esta parte del trabajo de Fricker que, bajo su juicio, necesita clarificación, en su artículo *Injusticia Hermenéutica*. Así, rellena los huecos en el trabajo de Fricker para redefinir, o más bien completar, el concepto de injusticia hermenéutica.

Mason (2021, p. 9) divide la definición de Fricker de la injusticia hermenéutica en 2 sentencias:

- (i) El sujeto (víctima de la injusticia hermenéutica) no es capaz de entender la naturaleza o la concepción normativa de su experiencia social.
- (ii) El sujeto no es capaz de describir la naturaleza o la concepción normativa de su experiencia social de una forma que sea comprensible para la mayoría.

Mason sostiene que estas definiciones son muy generales y que pueden aplicarse a casos en los que la experiencia social de un individuo esté aislada, no por la injusticia, sino por el privilegio. Al tratarse de una persona cuya experiencia no puede explicarse a la mayoría de la sociedad de manera comprensible, esta persona sería, técnicamente, víctima de la injusticia hermenéutica. Sin embargo, sabemos que la injusticia social y los prejuicios identitarios tienen un papel crucial en la creación de lagunas hermenéuticas. Mason (2021, pp. 11-13) encuentra que el vínculo entre la injusticia hermenéutica y los prejuicios identitarios no está lo suficientemente claro en el trabajo de Fricker, así que añade 2 matices nuevos a la definición previa: “(iii) Las condiciones (i) y (ii) se satisfacen

porque los recursos hermenéuticos colectivos son deficientes; (iv) la satisfacción de (i) y (ii) es injusta”, es decir, que “se impide, de manera injusta, que alguien entienda o articule la naturaleza o la concepción normativa de su experiencia social incipiente”.

Al añadir estos matices, el concepto de injusticia hermenéutica adquiere la connotación de distorsión de los recursos hermenéuticos sociales. Es decir, el concepto puede aplicarse a casos como el de Carmita Wood, en el que la injusticia reside en la falta de términos que expliquen su experiencia de manera fidedigna, y también se aplica en los casos en los que existen los términos, pero se han tergiversado por la influencia de prejuicios identitarios.

Mason utiliza un ejemplo, que pone la misma Fricker en su trabajo, de la obra autobiográfica de Edmund White *La historia particular de un muchacho* (1982).

En su obra, Edmund White recuerda su infancia como un niño homosexual del conservador Medio Oeste estadounidense de los años 50, y cómo el contexto social afectó a su visión de sí mismo:

Nunca dudé de que la homosexualidad fuera una enfermedad: en realidad la consideraba como la prueba de mi objetividad implacable, al poder reconocer en mí mismo mi enfermedad. [...] Había oído decir que los chicos pasaban por una etapa de homosexualidad, una etapa que se consideraba normal, casi universal; así pues, aquello era lo que me estaba sucediendo. (White, 1982, p. 117)

El conjunto de la sociedad en esa época consideraba que la homosexualidad es una enfermedad o una etapa pasajera que precedía a la madurez sexual. Esta información, que es de dominio popular, afecta a la concepción de los hombres homosexuales de sí mismos y construyen su identidad pensando que sus sentimientos no merecen ser tomados en serio, que están enfermos y que deben reprimir esa parte de su personalidad que les hace sentirse atraídos por personas de su mismo sexo. En este caso, el concepto de la homosexualidad existe, pero está distorsionado por el contexto social.

Otro ejemplo más actual es el de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la Organización Mundial de la Salud (OMS), actualizada por última vez en 2016, que clasificaba las variaciones en la expresión de género y las expresiones de género no binarias como “Trastornos psicológicos y del comportamiento asociados al desarrollo y la orientación sexuales” OMS (2016). En la versión de 2016 la “transexualidad” o el “travestismo” están colocados en la misma categoría que la pedofilia y la necrofilia. Además, se usa vocabulario que la comunidad LGTBI considera despectivo, como

“desviación sexual” o “travestismo fetichista”, de manera científica o médica. Algunos de los trastornos asociados a la conducta sexual en esta versión del manual de la OMS son:

F66.0 Trastorno de la madurez sexual

El paciente sufre una incertidumbre sobre su identidad u orientación sexuales, lo que le causa ansiedad o depresión. Esto ocurre a adolescentes que no están seguros de si son homosexuales, heterosexuales o bisexuales (...)

F66.1 Orientación sexual egodistónica

La identidad de género o las preferencias sexuales (heterosexual, homosexual, bisexual o prepubertal) no generan dudas, pero el individuo querría que fueran diferentes por trastornos psicológicos y del comportamiento asociados a ellos, y puede someterse a un tratamiento para cambiarlos.

F66.2 Trastorno de las relaciones sexuales

La identidad de género o la orientación sexual (heterosexual, homosexual o bisexual) es responsables por dificultades al establecer o mantener una relación con un compañero sexual. (OMS, 2016)

Hasta 2016, la OMS asociaba a la comunidad LGTBI con trastornos graves de la personalidad y ponía las variaciones en la expresión de género o la orientación sexual como causa de depresión y ansiedad. Así las personas *queer* se conciben a sí mismas como humanos defectuosos, condenados a sufrir problemas de autoestima, depresión, ansiedad, etc.

Pongamos un ejemplo práctico, pensemos en un chico trans (es decir, que su género asignado al nacer es femenino, pero se identifica con el género masculino), que no conoce a ninguna otra persona transgénero, o no tiene ningún amigo que pertenezca a la comunidad LGTBI y cuyas únicas herramientas para lidiar con su disforia de género son la poca educación sexual que recibió en el instituto y el acceso a internet. En el mejor de los casos, el chico acabará encontrando activistas de la comunidad trans en Twitter o Instagram y aclarará muchas de sus dudas. Sin embargo, si este chico entra en contacto con la parte de la población que encuentra que las personas transgénero sufren un trastorno psicológico grave y dirige su búsqueda en esa dirección, hasta el año 2019, habría encontrado que esta idea está respaldada por una institución de calibre internacional. De nuevo, este chico, habría concluido que sufre una enfermedad mental que afecta a su conducta sexual, como la pedofilia o la necrofilia, y que está acompañada

por otros trastornos como la ansiedad y la depresión, todo con el sello de garantía de la Organización Mundial de la Salud. En casos como este, Mason (2021, p. 17) discute que:

[E]l sujeto posee los conceptos necesarios, pero falla al aplicarlos de forma que arrojen luz sobre la naturaleza y concepción normativa de su experiencia social. En mi opinión, el fallo se produce porque los recursos hermenéuticos colectivos están distorsionados.

Como he dicho, en 2019 la OMS emitió una versión nueva de su manual, el CIE-11, en la que la disforia de género, las distintas variaciones de la expresión de género o las orientaciones sexuales que difieren de la heterosexualidad no se clasifican como trastornos del comportamiento. Así, la OMS reconoce que la depresión en personas trans o queer es consecuencia de la exclusión social y de las lagunas hermenéuticas que rodean su identidad. Las personas trans y no binarias son las más afectadas por la ignorancia general hacia su condición y sufren transfobia incluso en el ámbito de la medicina, además, se vulnera su intimidad con mucha frecuencia, ya que se exige constantemente una explicación del estado de sus cuerpos y una justificación de los cambios que pueden o no realizar en ellos.

En conclusión, es la falta de representación de la comunidad LGTBI a nivel social, y también a nivel epistémico, la que daña la salud mental de las personas queer. Así vemos que las injusticias epistémicas tienen consecuencias directas en el desarrollo de grupos concretos de la población. Esta descompensación en la distribución de los recursos hermenéuticos es tan grave o más que la negación explícita de cualquier derecho fundamental.

1.4 Objetivación y deshumanización

Fricker (2017, p. 61) cita al filósofo Thomas Hobbes en su libro *Leviatán o la materia forma y poder de estado eclesiástico y civil* (1615) cuando profundiza sobre la importancia del testimonio, y considera que creer a una persona no es sino el mero acto de reconocer su humanidad. Por lo tanto, descartar a un individuo como transmisor fiable de información es despojarle de una cualidad humana esencial.

Al haber establecido que la autoridad para humanizar o deshumanizar está repartida de manera desigual y estratégica, podemos concluir que las personas en los márgenes de la sociedad son empujadas a ellos.

La injusticia epistémica supone un agravio como portador de conocimiento y una degradación de su humanidad. Es decir, cuando la injusticia epistémica se reitera, el mismo sujeto del agravio puede formar su identidad dudando de sus capacidades intelectuales. Si aplicamos la idea de Hobbes a este caso, al no confiar en sus capacidades como trasmisor de conocimiento, el individuo en cuestión estaría dudando de su propia humanidad.

La pérdida de confianza en uno mismo acota la capacidad de desarrollo, en este caso intelectual, por lo tanto, al repetirse la injusticia epistémica, el sujeto pierde conocimiento. Cuando privamos a una persona de reconocimiento intelectual, estamos coartando el desarrollo de lo que el profesor de la universidad de Tennessee James Montmarquet en su libro *Virtud epistémica y responsabilidad doxástica* (1993) llamó la “valentía intelectual”:

(...) la voluntad de concebir y examinar alternativas a las creencias sostenidas popularmente, la perseverancia ante la oposición de los demás (hasta que uno se convence de que está equivocado) y la determinación necesaria para llevar a término este proyecto. (Montmarquet, 1993, p. 23)

Montmarquet califica la valentía intelectual como virtud epistémica esencial para la búsqueda de la verdad. Para su mantenimiento es crucial la confianza en las propias capacidades epistémicas. Una víctima de injusticias epistémicas reiteradas está condenada a perder la confianza en sus facultades cognoscitivas. Las personas que pertenecen a grupos epistémicamente marginados ven su participación en nuestras prácticas epistémicas cotidianas seriamente mermada, por no hablar de la exploración de nuevos campos de conocimiento. Así, las injusticias epistémicas coartan el acceso de los grupos marginados a la verdad. La influencia que el imaginario social tiene en la comprensión de la identidad social en cuestión es tan grande que los prejuicios erigen verdaderas prisiones identitarias. Estas prisiones no se quedan dentro de los márgenes de la imaginación, sino que terminan volviéndose reales. Esto es lo que Fricker (2017, p.73) denomina la “amenaza del estereotipo”. Las afirmaciones desdeñosas infundadas se hacen realidad y como la sociedad tiene un papel importante en la deshumanización de

los grupos víctimas de los prejuicios, podemos decir que el conjunto de la sociedad oprime y deshumaniza a estos grupos de manera sistemática, de tal modo que las personas terminan comportándose tal y como se espera de ellas.

Para explicar esta deshumanización sistemática Fricker (2017, p. 74) utiliza el término “alienación física” acuñado por Frantz Fanon en su libro *Piel negra máscaras blancas* (1952), que más tarde recoge Sandra Lee Bartky para su obra *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990), y lo define como “el distanciamiento que produce separar a alguien de parte de los atributos esenciales de la condición de persona” (p. 30). Entonces, Fricker, explica lo que ella denomina ‘marginación hermenéutica’:

Digamos que cuando hay una participación hermenéutica desigual en algún(as) área(s) significativa(s) de la experiencia social, los miembros del grupo desfavorecido viven *marginados hermenéuticamente*. La idea de marginación es una idea político-moral que indica subordinación y exclusión de alguna práctica que tendría valor para el participante. (Fricker, 2017, p. 174.)

Como descartar a un individuo como transmisor fiable de información es despojarle de una cualidad humana esencial, concluye que la marginación hermenéutica es un tipo de alienación física.

Debido a la marginación epistémica que sufren, coordinada con otras formas de marginación en varios ámbitos de su vida, dichas identidades sociales participan de manera desigual en las prácticas epistémicas, lo que genera una grieta en el mecanismo social, que aísla, o incluso de traga, sus experiencias. De este modo, las personas epistémicamente marginadas ven realmente dificultada su capacidad para hacerse inteligibles. Esto no se debe a falta alguna de facultades, sino a que la sociedad carece de conceptos que expliquen sus experiencias de manera fidedigna. Por lo tanto, el sujeto marginado a menudo acaba ajustando su identidad a la única representación de ella que existe en el imaginario social, incluso si esta supone una distorsión de su realidad vital.

En resumen, los sentimientos, las ideas, las experiencias, etc. de estas personas no tienen validez alguna porque no encajan con los conceptos que ha confeccionado el mismo sistema que las oprime, lo que las puede llevar a pensar que su visión del mundo es defectuosa. Desgraciadamente, son excluidas de participar en la construcción de los recursos hermenéuticos compartidos por el grupo dominante.

2 Injusticia epistémica y diversidad funcional

¿Qué pasa cuando el individuo en cuestión presenta rasgos epistémicos que afectan su forma de comunicarse, de tal modo que no sus intervenciones epistémicas se salen de la norma? Este capítulo lo dedicaremos a explorar de qué manera se excluye de las prácticas epistémicas a las personas con propiedades físicas y/o mentalmente atípicas, que nosotros describiremos como personas con ‘diversidad funcional’.

2.1 Diversidad funcional

Para comenzar, veo necesario explicar qué es la ‘diversidad funcional’, qué utilidad tiene el concepto y por qué usarlo en sustitución de otras expresiones como ‘minusvalía’ o ‘discapacidad’.

En 2005 el activista madrileño Javier Romañach Cabrero acuñó el término ‘diversidad funcional’ con la idea de encontrar una expresión que no tuviera un sentido negativo y que diera visibilidad de manera fidedigna a la experiencia de las personas que se identifican con el término. Esta es una breve justificación de su uso extraída del artículo *Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano*, publicado en la web del Foro de Vida Independiente y Diversidad en 2005:

Desde el Foro de Vida Independiente entendemos que la diversidad funcional no tiene nada que ver con la enfermedad, la deficiencia, la parálisis, el retraso, etc. Toda esta terminología viene derivada de la tradicional visión del modelo médico de la diversidad funcional, en la que se presenta a la persona diferente como una persona biológicamente imperfecta que hay que rehabilitar y “arreglar” para restaurar unos teóricos patrones de “normalidad” que nunca han existido, que no existen y que en el futuro es poco probable que existan precisamente debido a los avances médicos. (Romañach y Lobato, 2005)

Cabe destacar que las personas con diversidad funcional son los grandes olvidados del activismo social, a pesar de constituir el 10% de la población. Sufren una discriminación que, al estar sujeta a cualidades físicas y/o mentales, parece estar justificada. Por las ideas asociadas a su condición, se enfrentan al trato limitante de la

sociedad, incluso por parte de otros grupos discriminados. Estas personas no tienen acceso a las prácticas epistémicas que producen los conceptos del imaginario social porque se duda de sus capacidades cognitivas, no solo popularmente, sino también de manera científica o médica. Así, se construye una imagen incapaz y vulnerable de las personas con diversidad funcional, que tienen que referirse a sí mismos con términos que refuerzan esta imagen.

2.2 Problemas de orden hermenéutico: el margen de la norma

Volviendo sobre la noción de ‘distorsión’ de Rebecca Mason (2021, esp. pp. 15-17), podríamos decir que hallamos muchos conceptos distorsionados en las palabras que usamos para referirnos a las personas con diversidad funcional. Por ello, resulta comprensible que existan individuos que, no identificándose con la imagen distorsionada que estos les ofrecen, carezcan de términos adecuados para dar cuenta de sus vivencias. En otras palabras, estaríamos ante lo que Mason denomina injusticia hermenéutica por un fallo en la aplicación de un concepto que existe, si bien distorsiona la realidad que representa.

Uno de estos términos es “minusválido”, que implica que el sujeto al que alude es, literalmente, “menos válido”, que no alcanza los requerimientos básicos para considerarse un humano correcto y útil. En esta categoría de expresiones que minusvaloran la competencia de las personas con diversidad funcional están “inválido” o “incapacitado”. Otra de las expresiones más usadas es ‘discapacidad’. Si buscamos la definición en el diccionario de la Real Academia Española, encontraremos que se intenta evitar subestimar las facultades de las personas con diversidad funcional:

discapacidad

1. f. Situación de la persona que por sus condiciones físicas o mentales duraderas se enfrenta con notables barreras de acceso a su participación social.”
(Real Academia Española, s.f., definición 1)

Este resultado es fruto del trabajo de muchas personas y comunidades epistémicas

que trabajan con vistas a lograr la integración e igualdad de las personas con diversidad funcional. Pero no es suficiente con que cuidemos nuestras definiciones, Algunos organismos relacionados con la diversidad funcional y la salud han intentado acuñar nuevos términos y redefinir los antiguos con el propósito de cambiar la perspectiva sobre la diversidad funcional.

Por ejemplo, la definición de ‘discapacidad’ de la Real Academia Española reconoce que la dificultad en la vida de las personas con “discapacidad” no la provoca su estado de salud, sino los límites impuestos por la sociedad. Otros ejemplos de términos reacondicionados para hablar de variaciones en el estado de salud son los acuñados por la OMS en 2001: ‘déficit en el funcionamiento’, ‘limitación en la actividad’, ‘restricción en la participación’ y ‘barrera’.

Todos estos términos están ideados para señalar que es la sociedad la que pone trabas a las personas con diversidad funcional. No obstante, en ellos también encontramos connotaciones negativas, y ese, precisamente, es el problema que el Foro de Vida Independiente quiere poner de relieve. Incluyen palabras como ‘límite’, ‘déficit’, ‘barrera’ o ‘restricción’, siendo estas características fundamentales de los mismos. Javier Romañach quiso alejarse de toda connotación negativa referente a la diversidad funcional creando un término que pudiera usarse para referirse a cualquier persona (porque todas las personas funcionamos de manera diferente), pero que a la vez sirviese para destacar una cualidad física o mental que se diferencia de la norma en algún aspecto. Por lo tanto, por sus connotaciones negativas, no usaré ninguno de los términos mencionados con anterioridad en lo que resta del siguiente trabajo, sino que me serviré del de ‘diversidad funcional’, ‘persona con diversidad funcional’, etc.

Inspirada en el trabajo de pensadores y activistas como Fricker o Romañach, la idea sobre la que pivota mi trabajo es que la discriminación sistémica se disemina en las prácticas epistémicas, coartando la participación de las personas discriminadas en la definición de sí mismos, así que me parece necesario usar un término creado por individuos pertenecientes a la comunidad de personas con diversidad funcional, que ellos mismos utilizan sin complejos y que no alude a la pasividad y las limitaciones generalmente asociadas a esas identidades sociales.

2.3 Vulnerabilización

El pasado 7 de diciembre de 2021, la universidad de Oxford organizó el seminario *Philosophy, disability and social change* en colaboración con los doctores Shelley Tremain y John Wolf. El seminario contó con la intervención de filósofos diversos física y neurológicamente con el objetivo de desafiar a la comunidad filosófica y sus ideas sobre el estado epistémico de la diversidad funcional. Entre ellos tuve la ocasión de escuchar a la profesora Havi Carel, quien tituló su presentación *Vulnerabilised persons in disability and illness* (2021). Cabe llamar la atención sobre el hecho de que en su intervención Carel (2021) utilizaba el término “personas vulnerabilizadas”, no “personas vulnerables”, para referirse a los sujetos diferentes funcionalmente. La gente marginada es “vulnerabilizada” sobre todo cuando depende de instituciones suscritas al sistema prejuicioso que, como hemos establecido antes, la deshumaniza.

Tanto Carel como Fricker defienden que la injusticia testimonial y la marginación hermenéutica tienen un papel esencial en el desarrollo de las mentes de las minorías. Tal y como explica Fricker (2027, p. 63):

[A]lguien con una experiencia acumulada de injusticia testimonial persistente puede perder la confianza en sus propias capacidades generales hasta el extremo de que se vea auténticamente entorpecida en su desarrollo educativo o intelectual de otra naturaleza.

Sus experiencias no son minoritarias, son aminoradas porque las organizaciones institucionales de las que dependen son opacas epistémicamente para los usuarios y no para los agentes y esta incomprensión resulta en vulnerabilidad. Analizar la discapacidad como un fenómeno social, histórico, cultural y político pone en evidencia que los parámetros para medir lo que es un humano “válido” son muy estrictos, por lo tanto, el daño social causado a las personas por su diversidad funcional es mayor por su asociación con las instituciones.

Esta deshumanización institucional resulta en la creación de leyes y procedimientos legales invasivos, como la Ley 51/2003 o *Ley de igualdad de oportunidades, no discriminación y accesibilidad universal de las personas con discapacidad*, que entró en vigor el 2 de diciembre de 2003 y que se derogó el día 29 de noviembre de 2013. Esta ley estaba ideada para “garantizar y reconocer el derecho de las

personas con discapacidad a la igualdad de oportunidades en todos los ámbitos de la vida política, económica, cultural y social” (BOE, 2013). Sin embargo, su efectividad dependía de que el beneficiario de las “garantías suplementarias” (BOE, 2013) demuestre, a través de una exposición obligada de su estado de salud, su discapacidad. Así lo especifica la propia ley en su segundo capítulo:

A los efectos de esta ley, tendrán la consideración de mujeres y hombres con “discapacidad” aquellas a quienes se les haya reconocido un grado de “minusvalía” igual o superior al 33 por ciento. En todo caso, se considerarán afectados por una “minusvalía” en grado igual o superior al 33 por ciento los pensionistas de la Seguridad Social que tengan reconocida una pensión de “incapacidad” permanente en el grado de total, absoluta o gran “invalidez”, y a los pensionistas de clases pasivas que tengan reconocida una pensión de jubilación o de retiro por “incapacidad” permanente para el servicio o inutilidad.²

La ley, como he dicho antes, fue derogada en 2013 para hacer algunos cambios relacionados con la terminología usada para describir a las personas con diversidad funcional y en la definición de discriminación, acoso, etc. Sin embargo, el criterio que determina el ámbito de aplicación de la ley se conservó y desde 2003 se recurre a la estandarización de la deficiencia relativa de las habilidades de las personas “discapacitadas”. Es decir, para que las personas diferentes funcionalmente reciban subvenciones, atención médica personalizada o incluso vivienda deben probar su “discapacidad” constantemente.

Retomando el discurso de la profesora Havi Carel, este contacto intensivo con instituciones como la Seguridad Social, el sistema educativo o el sistema judicial resultan en una vulnerabilización de los individuos que recurren a ellas. Carel atribuye esto a las características formales de estos organismos:

Son instituciones grandes y complejas, con una burocracia y una jerarquía cuyo funcionamiento no suele ser aparente para las personas externas a la institución. [...] Además en estas instituciones también existen estereotipos negativos que se asocian con los pacientes (en el caso de la medicina), los presos (en el sistema

² Ley 1/2013, de 29 de noviembre, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de derechos de las personas con discapacidad y de su inclusión social. *Boletín oficial del estado*, 289, de 29 de noviembre de 2013. <https://www.boe.es/eli/es/rdlg/2012/11/29/1/con>

judicial), etc. [...] Todas estas características pueden obstruir la agencia práctica y epistémica de las personas con enfermedades crónicas. (Carel, 2021)

La doctora Carel (2021) describe la interacción con las organizaciones públicas como “un roce constante” que, como cualquier fricción, supone un desgaste. Su teoría es que, aunque la enfermedad se vive de manera subjetiva y es una experiencia única para cada individuo, las personas diversas funcionalmente son vulnerabilizadas de la misma manera por su relación de dependencia con las instituciones.

Por ejemplo, el 33% es un parámetro estandarizado de medida de la incapacidad de los individuos; un examen exhaustivo y matemático de las funciones y la salud de los cuerpos diversos funcionalmente, cuyo criterio de evaluación se basa en la comparación con la funcionalidad típica o normativa. Esto significa que gran parte de la experiencia de las PDF se silencia o se margina hermenéuticamente.

Procesos como este coartan lo que Carel (2021) llama la “libertad corporal” y demuestran que la discapacidad se produce a nivel institucional porque es la relación con el gobierno la que hace de las PDF personas vulnerables. En su faceta más sutil, la discriminación sistémica de la variedad neuro-funcional es la causa de que enfermedades como la depresión o la ansiedad, que se conocen como “discapacidades invisibles”, se desatiendan. En el peor de los casos la población con divergencia funcional es el objetivo de programas de exterminio como la Ley de Protección Eugénica implantada en Japón en 1946.

3 Las personas con diversidad funcional y la injusticia epistémica en Japón

Habiendo asentado los conceptos sobre los que pivota mi trabajo, en este capítulo voy a aplicar la teoría de Fricker (2017) al contexto japonés. Lo cierto es que lo que impulsó la elección del tema de mi trabajo fue mi familiaridad con la discriminación que sufren las personas con diversidad funcional, en concreto las personas neurodivergentes, y también la familiaridad con algunos casos de discriminación hacia personas con diversidad funcional en Japón, cuyo mayor problema es la segregación.

En este capítulo intento rastrear el origen de la injusticia epistémica hacia las personas con diversidad funcional en Japón analizando la historia, además de comprobar qué efectos tiene actualmente la distorsión o falta de conceptos en la vida de estas personas.

3.1 La segregación de las personas con diversidad funcional en Japón

El término *segregación* se utilizó en origen para denominar la separación sistémica de blancos y negros en EE.UU. impulsada por las leyes Jim Crow, que ya he mencionado antes, pero la expresión se ha extrapolado a otras situaciones en las que se margina físicamente a un grupo en base a prejuicios identitarios negativos. Podemos entender como casos de segregación la formación de guetos, como el de New Wilmington Arms en la ciudad de Compton o la zona denominada ‘3000 viviendas’ en la ciudad española de Sevilla, donde miembros de un mismo grupo étnico o racial se reúnen en un núcleo urbano separado del resto de la ciudad. Este desplazamiento de grupos marginados de las capitales no se produce de manera espontánea, sino que es el gobierno el que impone la migración. Además, también supone un aislamiento de las instituciones, es decir, que los barrios como New Wilmington o ‘las 3000’, por ejemplo, son abandonados por los servicios de limpieza, el transporte público o incluso servicios de emergencia como los bomberos y la policía en base a estos prejuicios identitarios negativos.

El sociólogo y primer director negro de la Universidad de Fisk en Nashville, Charles Johnson, define la segregación como una diferenciación entre grupos basada en características atribuidas a la identidad cultural y la posición social de dichos grupos (Johnson, 1944, pp. 17-18). En su libro *Patterns of the Negro Segregation* (1944),

Johnson declara que la segregación siempre implica una discriminación social que se manifiesta en forma de una exclusión o inclusión de un grupo o un individuo de acuerdo con una serie de reglas de carácter arbitrario que miden su proximidad con la norma establecida.

En el caso de las personas con diversidad funcional, la organización Plena Inclusión pone como ejemplos de segregación aquellas circunstancias en las que “hay colegios para personas con discapacidades y colegios diferentes para personas sin discapacidad” o “cuando hay empresas en las que solo trabajan personas con discapacidad”. La separación de las personas con diversidad funcional del resto de la sociedad en el mundo laboral o educativo impide que sus experiencias tengan una representación justa, y esto resulta en lo que Mason (2021, p. 13) denomina una distorsión de los recursos hermenéuticos colectivos. Si no tenemos espacios compartidos con las personas con diversidad funcional más allá de los hospitales, su existencia solo se comprende en el ámbito clínico y se extiende una idea muy estrecha del aspecto y las cualidades de las personas con diversidad funcional que se basa en el menosprecio y la infantilización. Un ejemplo muy claro de esta distorsión es la terminología utilizada habitualmente para definir a las personas con diversidad funcional, que se compone de palabras como minusvalía, discapacidad, barrera, déficit en el funcionamiento, etc., y que, como dicen los activistas Javier Románach y Manuel Lobato (2005, p. 3):

[V]iene derivada de la tradicional visión del modelo médico de la diversidad funcional, en la que se presenta a la persona diferente como una persona biológicamente imperfecta que hay que rehabilitar y ‘arreglar’ para restaurar unos teóricos patrones de normalidad que nunca han existido, que no existen y que en el futuro es poco probable que existan precisamente debido a los avances médicos.

La segregación tiene un gran impacto en las prácticas epistémicas porque se trata de una estrategia que pone en marcha el poder estructural y que tiene como consecuencia que la experiencia social de las personas marginadas sea opaca hermenéuticamente. Además, es una manera muy efectiva de ocultar los defectos de un sistema que, en el caso de las personas con diversidad funcional, está fallando a más del 10% de la población que constituye este colectivo.

En el caso japonés, aunque el gobierno insiste en la igualdad de las personas con diversidad funcional, al menos ante la ley, la realidad es que una gran parte de la población

funcionalmente típica las considera incapaces de participar en la sociedad de manera igualitaria. Un ejemplo claro es la dificultad que supone para Japón la incorporación de personas con diversidad funcional al mundo laboral:

A pesar de las insistencias del primer ministro Shinzo Abe, los esfuerzos de los empresarios para mejorar la inclusión no han estado a la altura de las expectativas. ‘Todavía hay una tendencia de ver a las personas con discapacidades como si fueran distintas a los demás’, dice Yoshihiko Fukushima, profesor de la Universidad Waseda de Tokio. ‘Las empresas creen que están haciendo un favor al contratar a personas discapacitadas.’ [...]

En abril, Japón subió la cuota legal de empleo de personas discapacitadas de 2% a 2’2%. La cuota, que se aplica a compañías con 45’5 empleados o más, aumentará al 2’3% en los próximos 3 años. En la práctica, solo la mitad de las compañías japonesas alcanzan la cuota. El resto pagan una exacción mensual que se distribuye entre las firmas que la exceden. [...]

La tasa de empleo de trabajadores discapacitados en Japón es del 48’6%, frente al 59% de la fuerza de trabajo general, de acuerdo con las estadísticas del gobierno. El gobierno ha añadido una nueva obligación a las compañías para que contraten a personas con discapacidades mentales, que solo conforman el 10% de los 496000 trabajadores discapacitados en el sector privado. (Inagaki, 2018)

En un estado en el que la sanidad y la educación son privadas, impedir a las personas con diversidad funcional el acceso a puestos de trabajo es una condena a la precariedad, ya que el poder adquisitivo en Japón es decisivo en la calidad de vida. En unas declaraciones que la profesora Carolyn Stevens de la universidad de Monash recogió para su artículo *Living with disability in Japan* (2007), Onoe Koji, representante de la organización DPI Japan, sostiene que la segregación dificulta que las personas con diversidad funcional encuentren trabajo y opina que la incorporación de estas personas al mundo laboral, con la compensación económica que esto supone, “les daría mayor presencia en la sociedad” (Stevens, 2007, p. 247).

Según la profesora Stevens (2007, p. 1), la segregación en el caso japonés es una negación de la ciudadanía de las personas con diversidad funcional, ya que para los japoneses un aspecto crucial de la misma es “la posibilidad de participar en el discurso público sobre cuestiones políticas”. Esto quiere decir que, a través de la segregación, la sociedad japonesa, además de comprometer la integridad física de las personas con

diversidad funcional, vulnera el derecho a intervenir en las prácticas epistémicas que deciden qué ocurre en los ámbitos sociales, políticos o económicos.

En su artículo *Politics and Prosthetics: 150 years of Disability in Japan* el profesor Bookman (2021) de la Universidad de Pensilvania atribuye la segregación a la era Meiji (23 de octubre de 1868 – 30 de julio de 1912), cuando el gobierno inició una reforma orientada a la modernización a través de la recreación de políticas occidentales, por lo que el país experimentó un progreso industrial abrupto. Esta reforma también afectó a las políticas sanitarias y educativas, que se centraron en la adopción y el estudio de tecnología occidental como las vacunas (Bookman, 2021, p. 23). Bookman insiste en que las políticas de adaptación de infraestructuras, de integración en la educación y el empleo y los sistemas de subvenciones benefician a las personas con diversidad funcional de manera asimétrica, ya que en su creación se descartó la participación de personas con diversidad funcional de clase baja. A través de un repaso de la historia contemporánea de Japón, Bookman demuestra que existe un desequilibrio en las políticas de accesibilidad que favorece a grupos de personas ciegas pertenecientes a familias privilegiadas económicamente y a los veteranos de guerra en detrimento de las personas con diversidad funcional sin poder adquisitivo.

Hasta el comienzo de la Era Meiji, el cuidado y la educación de las personas con diversidad funcional había quedado a cargo de sus familiares, en el caso de que pudieran permitirse, y de los templos budistas, pero, a finales del siglo XIX, el nuevo régimen, en un intento de diferenciarse de sus predecesores, los Tokugawa (24 de marzo de 1603 – 3 de mayo de 1868), que basaron su política en el hermetismo y la autarquía, abrió el país al comercio exterior y, en el interior, se centró en el impulso de la industria y la creación de un estado de bienestar según el concepto europeo de nación.

Bookman (2021, p. 42) sostiene que este intervencionismo repentino, a pesar de resultar muy beneficioso para algunos sectores de la población, estableció una relación de dependencia entre las personas con diversidad funcional y el estado. Aunque en el Japón de era Meiji no existía la discapacidad física como concepto, el gobierno promulgó leyes relativas al bienestar de las personas con diversidad funcional sin tener en cuenta sus necesidades verdaderas.

Por ejemplo, en los colegios se separó a los estudiantes con diferencias funcionales de los alumnos típicos funcionalmente. Los niños asistían a clase en el mismo edificio, pero aquellos con diferencias funcionales estudiaban contenido diferente en aulas separadas (Bookman, 2021, p. 60). Más tarde, en 1890, se creó una versión japonesa

del braille en una iniciativa ideada por asociaciones locales de ciegos, lo que permitió el acceso de algunos niños ciegos a una educación estándar. La actividad de estas asociaciones regionales creció durante la primera mitad del siglo XX gracias al apoyo de la élite japonesa, y se centró en impulsar la participación de las personas ciegas en la vida política del país. Esto colocó a la población ciega en ventaja con respecto al resto de personas con diversidad funcional. A ellos se unieron los veteranos de guerra de la Guerra Sino-japonesa de 1937 y de la Segunda Guerra Mundial, que se convirtieron en los primeros beneficiarios de pensiones gubernamentales.

Estas primeras iniciativas demuestran que la relación del estado japonés con sus ciudadanos con diversidad funcional está marcada por la segregación y la posición socioeconómica. Como he explicado con anterioridad, los prejuicios sobre la capacidad de las personas con diversidad funcional, que son comunes a la sociedad, calan también la legislación japonesa, resultando en un impedimento sistemático de la participación de estas personas en la sociedad.

El caso de la segregación de los niños con diversidad funcional en el ámbito académico es una injusticia epistémica porque se desconfía de su capacidad para asimilar el contenido del currículo escolar regular. Esto elimina la posibilidad de un progreso académico posterior y, por consiguiente, la posibilidad de incorporarse al mundo laboral en igualdad de condiciones, siendo dicha incorporación, en una sociedad como la japonesa, la diferencia entre el bienestar y la precariedad.

Volviendo a la teoría de la vulnerabilización de la doctora Carel (2021), podemos concluir que el gobierno japonés obstruye la agencia epistémica y corporal de las personas con diversidad funcional, enfatizando la vulnerabilidad ya impuesta por la sociedad. Estas personas son vulnerabilizadas por disposiciones culturales e históricas particulares de la sociedad a la que pertenecen, y este problema se intensifica por el contacto con instituciones que permiten el maltrato y la discriminación de estos grupos.

En el artículo *The Disability Rights Movement in Japan: Past, Present and Future*, de Reiko Hayashi y Masako Okuhira (2001) encontramos un ejemplo de esta vulnerabilización: la administración de las residencias dedicadas al cuidado de personas con diversidad funcional durante los años 60. En esta época, el cuidado de los niños con diversidad funcional seguía siendo responsabilidad de su familia directa y se extendía hasta la edad adulta por la falta de instituciones residenciales dedicadas a atender sus necesidades. Preocupados por el futuro incierto de sus hijos, que quedarían desamparados

después de su fallecimiento, un grupo de padres se organizaron para demandar la apertura de residencias.

En respuesta, el gobierno reacondicionó los centros construidos para la rehabilitación de veteranos durante la Segunda Guerra Mundial y construyó residencias en terrenos a las afueras de las ciudades para recortar presupuestos. Entonces, las personas con diversidad funcional pasaron de estar ocultas en sus casas a pasar todas sus vidas encerradas en estas instituciones. Según autores, separar a los niños con diversidad funcional de sus padres a una edad muy temprana para ingresarlos en estas instituciones residenciales donde vivirían segregados se volvió una práctica común (Hayashi y Okuhira, 2001, p. 857).

En este caso, la segregación y la dependencia extrema de una institución son consecuencia de la desatención por parte del gobierno, ya que la marginación del grupo prevalece frente a la integración como solución a los problemas de este. Además, el distanciamiento de sus familias, es decir, sus cuidadores, coloca a las personas con diversidad funcional en una situación de vulnerabilidad extrema porque pasan a depender de funcionarios que, además de ignorar las condiciones específicas de su divergencia funcional, no tienen ninguna implicación sentimental con estas personas. Según Hayashi y Okuhira (2001, p. 857):

Las instituciones residenciales implementaban normas estrictas que controlaban todos los aspectos de la vida de los residentes. La suya era una vida de segregación y obediencia, sin privacidad. Las condiciones de los residentes eran duras y se violaban sus derechos humanos con frecuencia. Una mujer que vivió en una institución para niños discapacitados durante 10 años fue testigo del maltrato a estos niños. Algunos de los que caían enfermos se quedaban sin tratamiento médico apropiado y morían. Recordó también que los niños con deficiencias graves se hallaban en condiciones insalubres y nunca se bañaban.

Este puede entenderse como uno de esos casos en los que Carel (2021) identifica a un individuo vulnerabilizado por “procesos llevados a cabo de manera descuidada por parte de las instituciones, por la falta de comunicación entre las instituciones o por exigencias burocráticas que hacen que cosas prácticas como viajar sean casi imposibles”.

La vulnerabilidad, como he explicado con anterioridad, no es una característica fundamental de las personas con diversidad funcional, sino que son vulnerabilizadas a través de procesos como la segregación o la sujeción a dinámicas violentas y degradantes.

Cuando toda la sociedad, incluyendo las instituciones y las personas que, se supone, deben protegerlo, dudan de la capacidad y de la humanidad de un grupo, de manera que lo vuelven susceptible a abusos como los que he puesto en el ejemplo, es posible que las personas que conforman este grupo se cuestionen también si merecen compartir los mismos derechos y espacios que el resto.

Aunque en este tipo de prácticas podemos reconocer fallos morales de los individuos, hemos de reconocer el papel que la discriminación sistémica y la injusticia hermenéutica tienen en la marginación y el abuso de las personas con diversidad funcional. El problema recae en la manera en que las instituciones establecen un estándar para las personas funcionalmente diversas que ignora la variedad y el potencial de estas personas.

3.2 *Barrier-free* y la accesibilidad en Japón

La injusticia hermenéutica tiene un papel en el concepto de accesibilidad en el Japón actual. Ya hemos visto que la concepción de las personas con diversidad funcional estuvo contaminada por factores interseccionales como la identidad y la clase socioeconómica durante la primera mitad del siglo XX, pero ¿cómo afecta esto a la aplicación de políticas de accesibilidad en el Japón de hoy?

En general, Japón ha mejorado a la hora de implementar políticas de accesibilidad, pero no logra eliminar de manera efectiva las barreras sociales. Además, la poca participación de las personas con diversidad funcional hace que las leyes que implementa el gobierno hagan su vida más difícil porque tienen que pedir permiso constantemente para acceder a instalaciones públicas ideadas para ellos.

En su artículo *Living with Disability in Urban Japan*, Carolyn Stevens (2007) defiende que la dificultad para acceder a las instalaciones “recuerda a las instituciones hipercontroladoras de la posguerra” y pone como ejemplo la iniciativa *バリアフリーの町づくりの活動事業* (*Bariafurii no Machizukuri no Katsudoujigyou*) o *Proyecto para el Desarrollo de una Ciudad Libre de Barreras*, que se puso en marcha en el año 2000 y que se renovó en colaboración con la Sede de Promoción de los Juegos Paraolímpicos para

elaborar el *Plan de Acción de Diseño Universal*, que tenía como propósito adaptar la ciudad de Tokio para las olimpiadas de 2020.

El gobierno japonés introduce el “*barrier-free*” como un concepto que va más allá de deshacerse de las barreras físicas y apela a la bondad ciudadana para que se eliminen los prejuicios en contra de las personas con diversidad funcional en un discurso basado en la mente sin barreras y el modelo social de discapacidad:

“Mente sin barreras” significa que todas las personas con diversas características mentales y físicas y formas de pensar se comunican y se apoyan entre sí para profundizar el entendimiento mutuo. [...]

El “modelo social de discapacidad” es creado por la interacción de los trastornos de la función mental y física individuales y las barreras sociales, y es responsabilidad de la sociedad eliminar las barreras sociales. [...]

En el "Plan de Acción de Diseño Universal 2020", todos entienden el "modelo social de discapacidad", lo reflejan en su propia conciencia y cambian comportamientos concretos para cambiar la mentalidad de las personas en la sociedad en su conjunto. (Reunión Ministerial sobre Diseño Universal, 2017)

A pesar de esta iniciativa, que pretende ampliar la agencia corporal de las personas con diversidad funcional, este modelo *barrier-free* está siendo muy criticado porque obvia la responsabilidad que tiene el gobierno en la discriminación a este grupo. Stevens cuenta que los cambios implementados, como quitar barreras arquitectónicas, para ayudar a personas que tengan, por ejemplo, la movilidad restringida, pueden deshabilitar a otras personas con necesidades diferentes. Este es el aspecto más problemático del modelo de legislación *barrier-free* porque su énfasis en la adaptación o la eliminación de barreras físicas, según Stevens, “puede borrar las experiencias que deshabilitan y tienen efectos incapacitantes en los cuerpos y en la mente” (Stevens, 2017, p. 273).

De nuevo, las políticas descuidadas del gobierno no solo hacen las vidas de las personas con diversidad funcional más vulnerables, sino que borran de manera efectiva la experiencia vivida por parte del grupo y comprometen su participación política y social. Además, atribuye la discriminación a las personas con diversidad funcional a un defecto moral de los individuos que debe corregirse también de manera individual. De esta forma, el gobierno elude su responsabilidad en la precariedad a la que están sujetas las personas con diversidad funcional y relaciona la accesibilidad más con el buen civismo que con la lucha por la protección de los derechos humanos de este grupo (Stevens, 2007, p. 263).

En su artículo, Stevens también denuncia que iniciativas como esta consolidan la posición de las personas con diversidad funcional como ciudadanos de segunda y refuerzan la idea de que la funcionalidad atípica supone una incapacidad en el ejercicio de la agencia corporal propia. Para que exista una imagen justa del colectivo, la accesibilidad, para la profesora Stevens (2007, p. 263), debe extenderse a la representación de las personas con diversidad funcional en la política:

[L]a ausencia de estructuras accesibles en los lugares públicos significa que las personas con discapacidad (y, en muchos casos también sus cuidadores a largo plazo) están excluidas de las actividades que dan voz a los individuos para intervenir en la manera en que se toman decisiones en la política, la educación y la vida social.

Cuando el gobierno toma decisiones para ayudar a las personas con diversidad funcional sin considerar sus aportes, hace que estas medidas fallen a la hora de proporcionar autonomía verdadera a los supuestos beneficiarios. Como hemos visto en más de una ocasión, para acceder a las ayudas que en teoría se han ideado como un servicio específico para su asistencia, las personas con diversidad funcional y sus cuidadores tienen que dar cuentas del estado de su cuerpo a los funcionarios encargados de administrar el servicio en cuestión. Stevens (2007, p. 269-270) pone como ejemplo varias experiencias vividas junto a su hija, que es usuaria de una silla de ruedas, cuando intentaban hacer uso del transporte público en Tokio:

[L]os gerentes de la estación de Hiyoshi en Yokohama han cerrado con llave la puerta del ascensor que conecta la entrada con las plataformas de la planta inferior. Las personas con discapacidad deben llamar al gerente de la estación desde el ascensor pulsando un botón, luego hablan con un intercomunicador presentando su discapacidad o explicando la situación [...]

Me encontré con un problema mayor cuando intenté usar este ascensor el 23 de julio de 2005, el día de un terremoto en la región de Tokai. [...] Cuando llamé al personal de la estación, me informó de que, aunque los trenes habían recibido el visto bueno, el ascensor no [...] y, siguiendo mi sugerencia, bajamos por las escaleras. Yo llevé a mi hija en brazos (que tenía 5 años) y el personal llevó su silla. En resumen, restringir el acceso supone que las personas con discapacidad no pueden moverse con libertad, sino que deben detenerse y esperar a que alguien haga las prestaciones de accesibilidad efectivamente accesibles.

Al final, que el acceso a estas prestaciones esté restringido obliga a las personas con diversidad funcional a justificar su estado de salud a los responsables de las instalaciones para que les permitan su uso, dejando a estas personas con la sensación de que sus necesidades son una carga inoportuna. La medallista paraolímpica Miki Matheson, que es de origen japonés, pero vive en Canadá, reflexiona en una entrevista que concedió al *Japan Times* en 2015 sobre el contraste entre los dos países en lo que al trato hacia las personas con diversidad funcional se refiere. Miki se dedicó al deporte después de abandonar su sueño de convertirse en profesora porque, después del accidente que le provocó una parálisis en las piernas, su diversidad funcional se consideraba un impedimento para ejercer la profesión: “Cuando desapareció el uso de mis piernas, también desaparecieron muchas habilidades, experiencias, oportunidades y mi dignidad” (Kyodo, 2015).

En la entrevista, Matheson expresa lo incómodo que resulta para ella volver a Tokio, su ciudad natal y cuenta que en una ocasión su hijo, que viajaba con ella, observó lo que ya parece ser una experiencia universal para todas las personas con diversidad funcional en Japón y es que a su madre la trataban “como si fuera equipaje” (Kyodo, 2015). Además, Stevens destaca que aun cuando las instalaciones son efectivas, el acceso a las mismas se vuelve complicado por un fenómeno que ella denomina “desplazamiento” (Stevens, 2007, p. 270). En su experiencia con el uso de instalaciones para accesibilidad, como ascensores, rampas, baños, etc., Stevens observó que, en la mayoría de los casos era necesario alejarse de las instalaciones de uso convencional y, por lo tanto, de la vista de los usuarios convencionales. En teoría, las instalaciones de accesibilidad se colocan en lugares poco frecuentados para evitar el uso excesivo de las mismas, es decir, para que se usen solo por necesidad y no por conveniencia. La profesora menciona, por ejemplo, las estaciones de tren que hacen las veces de conectores de varias líneas de tren y metro. Los usuarios convencionales tienen la posibilidad de cambiar de línea e incluso pasar del metro al tren en estaciones subterráneas compartidas, que también sirven como pequeños centros comerciales llenos de restaurantes y tiendas de recuerdos que apoyan el comercio local. Por el contrario, por el desplazamiento de los recursos de accesibilidad, este cambio es muy diferente para las personas con diversidad funcional:

Las señales en la estación de Yokohama indicaban que si algún usuario discapacitado quería acceder otra línea de tren (...) podían hacerlo usando el

ascensor en superficie, rodeando el exterior de la estación para luego volver a entrar en la estación y acceder a la línea contigua. (Stevens, 2007, pp. 270-271)

El desplazamiento vuelve procesos que, de otra forma, serían muy convenientes, complicados y, además, aparta a las personas con diversidad funcional de la visión de la sociedad funcionalmente típica. Esta segregación de las personas con diversidad funcional en los espacios públicos, como he explicado con anterioridad, refuerza estereotipos negativos relacionados con su condición que, achacan la vulnerabilidad de estas personas a una supuesta incapacidad de ejercer su agencia corporal que es inherente a su condición de persona diversa funcionalmente.

Finalmente, la profesora Stevens discute la efectividad de la iniciativa '*Barrier-free*' en lo que a la inclusión se refiere. La premisa principal del proyecto es la integración de las personas con diversidad funcional en la sociedad, teniendo en cuenta sus necesidades, para desarrollar un urbanismo universal en la ciudad de Tokio. Sin embargo, vemos que, aunque en algunos casos los recursos de accesibilidad son efectivos, debemos entender que la accesibilidad no se reduce a la construcción de infraestructuras y que debe extenderse a los ámbitos políticos y sociales. En el caso de Japón, la planificación descuidada y la segregación en la educación y en el mundo laboral resultan también en una restricción de la libertad y la agencia corporal de las personas con diversidad funcional, por consiguiente, la accesibilidad verdadera no se conseguirá hasta que se tenga en cuenta su capacidad de realizar aportes positivos a la sociedad.

3.3 El lenguaje ofensivo en Japón

Otra faceta de las injusticias epistémicas que sufren las personas con diversidad funcional es el conjunto de términos y expresiones prejuiciosas asociadas al grupo. Como hemos explicado, según Fricker, existen dos tipos de injusticia epistémica, la injusticia testimonial y la injusticia hermenéutica. Esta última ocurre cuando hay vacíos en el imaginario colectivo que resultan en la marginación de la experiencia de un grupo (Fricker, 2017, p. 117), y este vacío se produce por la influencia de estereotipos distorsionadores que impiden la participación ecuánime de dicho grupo en las prácticas epistémicas, incluso en aquellas dedicadas a definirlo. En este capítulo exploraremos los términos que son producto de prejuicios identitarios y que actúan en contra de las

personas con diversidad funcional, deteniéndonos en sus consecuencias y, sobre todo, en sus cambios.

3.3.1 Los ideogramas y la particularidad del japonés

Para empezar, debemos tratar la particularidad del idioma japonés. Esta particularidad está en la escritura, que exige un estudio más profundo del signo gráfico que las lenguas occidentales que utilizan un alfabeto formado por fonogramas. El japonés escrito actual es derivado del sistema de caracteres chino que se introdujo en Japón en el siglo VI. Además de los caracteres chinos o 漢字 *kanji* (su nombre en japonés) se compone de dos silabarios: el *hiragana* que sirve para escribir las desinencias de las palabras flexivas (adjetivos y verbos) que no existen en chino, y el *katakana*, que se usa para la transcripción de palabras de origen extranjero, que se adoptaron sobre todo durante el siglo XX.

Takayuki Yamada (2010, p. 609) argumenta que “el japonés, comparado con las lenguas indoeuropeas, se caracteriza por su enorme capacidad polisémica”. Esto quiere decir que, a pesar de que el lenguaje hablado está compuesto de un vocabulario de definiciones concretas, los caracteres que conforman su lenguaje escrito cambian de significado según el contexto y la combinación con otros caracteres. Yamada (2010, p. 609) pone como ejemplo el carácter 青 (*aoi*), que significa “azul, verde, pálido o mortecino y cambia de sentido según el lugar que ocupa en la oración”.

La naturaleza de los caracteres es flexible y polisémica. Cada carácter tiene varios significados que, además, pueden identificarse sin conocer la pronunciación de la palabra, por la composición del carácter. Algunos son pictogramas que representan, a través de un dibujo, un objeto o concepto único, como el carácter de día y de sol 日 (*nichi*), que proviene de la reinterpretación de representaciones arcaicas del sol. Otros caracteres se construyen a través de la unión de varios radicales. En mi caso, como estudiante del idioma, he memorizado los distintos radicales que conforman los kanjis más complejos para facilitar mi aprendizaje. Así, cuando veo este símbolo 艹, que aparece en los caracteres de té 茶 (*ocha*), hierba 草 (*kusa*) y flor 花 (*hana*), en la parte superior de un kanji, sé que se trata de algo vegetal. De la misma manera, cuando observo estos 3 trazos

ゝ a la izquierda, lo relaciono automáticamente con el agua, ya que el símbolo compone los kanjis de mar 海 (*umi*), estanque 池 (*ike*) o del verbo nadar 泳 (oyogu).

Los caracteres son señales que albergan muchos significados relacionados entre sí y para analizar correctamente el japonés hay que tener en cuenta la relación concepto-imagen que plantean los ideogramas y la influencia del pensamiento chino en la creación de estos. Así, el análisis y el estudio de los caracteres y su origen nos dan una perspectiva profunda de la cultura japonesa. Por ejemplo, el carácter de cuerpo 体 (*karada*) se compone de los radicales 亻, denominado *hitoben*, porque deriva del carácter de persona 人 (*hito*), y 本 (*hon*) que significa origen.

Podemos atribuir el origen del carácter a la tradición religiosa taoísta, que iguala el cuerpo al universo, como un microcosmos que contiene en su interior todas las fuerzas y elementos. En su artículo *Visiones del Cuerpo en China: Tai Chi Chuan y Qigong* Pedro Jesús Jiménez-Martín (2014, p. 118), se detiene en las enseñanzas del maestro Zhuang Zi, que datan del siglo IV a.C. y que aportan “una visión corporal que se caracteriza por una aceptación plena y natural del propio cuerpo”. Para Zhuang Zhi, el cuerpo alberga todos los elementos y nuestra corporalidad es lo que nos conecta con el *tao* o la corriente, que es el término que utiliza el taoísmo para referirse a la energía primigenia, el origen de todo. Así, vemos que cada carácter es un icono que alberga conceptos profundos y la asociación con varias ideas o conceptos no es azarosa, sino que representa valores asimilados en el imaginario colectivo de las sociedades asiáticas.

En el caso de los términos ofensivos hacia las personas con diversidad funcional, veremos cómo la complejidad que aporta esta polisemia al lenguaje escrito es un arma de doble filo. La diferencia entre el japonés hablado y japonés escrito permite que los cambios, si se hacen, pasen desapercibidos, como en el caso de las palabras 障害 (*shougai*, minusvalía) y 障がい (*shougai*, discapacidad), que veremos con detenimiento en el siguiente apartado. Sin embargo, la sutileza del cambio puede aminorar el impacto general del mismo.

3.3.2 Los *kinkushuu* y el debate de la censura en Japón

En Japón, la preocupación por los términos utilizados para referirse y definir a las personas con diversidad funcional también existe y es un debate recurrente en la esfera pública. Nanette Gottlieb (2001) analiza el debate acerca del uso de términos ofensivos en los medios, que ha sido frecuente en Japón desde los 70. El estado japonés aplicó leyes que restringían el uso de ciertas expresiones, pero Gottlieb (2001, p. 981) sostiene que, a pesar de la posible influencia de occidente por iniciativas como el Año Internacional de la Discapacidad promulgado por las Naciones Unidas en 1981, los cambios en estos términos han sido fruto de la lucha de las asociaciones y el activismo autóctonos que “lograron el cumplimiento de los medios principalmente explotando el empeño de las organizaciones de medios japonesas en evitar la vergüenza pública resultante de las protestas”.

Para evitar el vاپuleo, organizaciones de comunicadores como la NHK crearon guías con palabras ofensivas o 禁句集 (*kinkushuu*, lista de términos prohibidos) y 言い換え集 (*iikaeshuu*, listas de términos alternativos). Aun así, esta iniciativa de los medios obtuvo muchas críticas por parte de los activistas por los derechos de las personas con diversidad funcional, que creían que el único objetivo de esta medida era guardar las apariencias y que acusaban a los medios de ignorar la discriminación sistémica de las personas con diversidad funcional.

Las expresiones que requerían reemplazo fueron aquellas que reforzaban el estigma en contra de las personas con diversidad funcional y los estereotipos negativos que constituyen la imagen indefensa de este grupo. Gottlieb (2001, p. 985) ofrece una pequeña lista de los términos más utilizados:

- 片輪 (*katawa*, cojo) que, al igual que びっこ (*bikko*), es una expresión que indica desequilibrio, disparidad.
- 足萎え (*ashinae*, cojo o paralítico), que significa literalmente ‘piernas marchitas’.
- 盲 (*mekura*, ciego). Este kanji está formado por los radicales 亡 (*na*, pérdida o vacío), que se usa también en el kanji de olvidar 忘れる (*wasureru*), y 目 (*me*), que es el carácter de ojo. En principio, a pesar de tratarse de una concepción muy simple de lo que significa estar ciego, el motivo de las protestas fue el uso de la

expresión en otro contexto. La palabra ‘mekura’ se asociaba con la ignorancia o el analfabetismo y se utilizaba en expresiones como 盲判 (*mekuraban*) que se refiere al hecho de firmar un documento de manera inconsciente o, literalmente, ‘firmar un papel ciegamente’.

- 聾 (*tsunbo*, sordo o sordomudo), aparece en la expresión 聾棧敷 (*tsunbo sajiki*), que es el apodo que recibe la galería superior del teatro, desde la cual no se entiende el diálogo de los actores, literalmente ‘galería sorda’.

Quizás el término más problemático sea 気違い (*kichigai*, loco), que se puso de moda en los programas de radio y se convirtió en el objetivo de varias protestas en las décadas de los 70 y los 80. Aunque en español la expresión ‘kichigai’ se traduce como ‘loco’, el kanji está formado por los caracteres 気 (*ki*), un término extremadamente complejo que traduciremos como ‘energía’ o ‘espíritu’, y 違い (*chigai*), que significa ‘diferente’, pero que, en un contexto académico, por ejemplo, puede adoptar la connotación de ‘equivocado’.

En 1974, la Asociación de Familiares de Discapacitados Mentales de Osaka presentó una queja formal a la productora Mainichi Broadcasting por el uso de esta expresión en el programa “para describir comportamiento antisocial y violento” (Gottlieb, 1998, p. 163). Las protestas tuvieron éxito, pero el término tuvo un resurgimiento en la década de los 80, cuando programas deportivos empezaron a usarlo. La expresión se combinaba con términos deportivos para describir la conducta obsesiva de algunos fanáticos. Se usaban, por ejemplo, expresiones como サッカー気違い (*sakka-kichigai*, loco del fútbol), ベースボール気違い (*beesubooru-kichigai*, loco del béisbol) o *tenikkichi*, una abreviatura de テニス気違い (*tenisu-kichigai*, loco del tenis).

Las quejas también provocaron cierto debate pues, mientras unos alegaron que estas expresiones se utilizaban de manera metafórica y que su uso no conllevaba una agresión a las personas con diversidad funcional, otros argumentaban que la asociación de esos términos y su uso en el lenguaje coloquial perpetuaba la discriminación hacia este grupo. Este rebrote de la expresión se corresponde con una resistencia a la inclusión de los grupos marginados en la creación, o, en este caso, la revisión, de los recursos

hermenéuticos colectivos, que Fricker (2017, p. 35) atribuye a la construcción y la conservación de los prejuicios identitarios:

Los prejuicios son juicios, que pueden tener un valor positivo o negativo, y que muestran alguna resistencia (normalmente, epistémicamente culpable) a evidencias que muestren lo contrario debido a alguna inversión afectiva por parte del sujeto.

Además, Fricker (2017, p. 186) teoriza que la exposición constante a los prejuicios identitarios negativos contribuye a una construcción detractora de la identidad propia. Hasta principios de los 80, el conjunto de recursos hermenéuticos que se usaba para definir y referirse a las personas con diversidad funcional en Japón incluía los términos ‘marchito’, ‘dispar’ o ‘analfabeto’ y estaba atravesado por la idea de que el espíritu o la energía de las personas neurodivergentes es diferente, en contraste con el estado espiritual y mental típico del resto de la población. El uso impune de estos términos tiene como resultado la conservación de las ideas que justifican la segregación sistemática de las personas con diversidad funcional, coartando su participación en las prácticas epistémicas y, provocando lo que Fricker (2017, p. 185) denomina “daños secundarios”, entre los que se encuentran, por ejemplo, “síntomas físicos de estrés”. En el caso del uso del término ‘*kichigai*’, los miembros de la Asociación de Familiares de Discapacitados Mentales de Osaka consultaron a profesionales para presentar documentación que probase los efectos que tenía el uso casual de estos términos ofensivos:

[E]xistía evidencia médica que demostraba que la exposición a palabras como esa podía retrasar el tratamiento médico, provocar estrés a las familias y causar recaídas a los pacientes en recuperación. (Gottlieb, 1998, p. 163)

Así, las asociaciones por los derechos de las personas con diversidad funcional, como DPI-Japan, empezaron un movimiento en los 80 para que los 不快用語 (*fukai yougo*, términos desagradables) se eliminasen de la documentación legal. De hecho, el movimiento lo comenzó un concejal con diversidad funcional de la prefectura de Nagano, que sugirió que debían revisarse los términos utilizados en la legislación de las prefecturas (Gottlieb, 1998, p. 165), para transformar aquellas expresiones que, como las del ejemplo anterior, asociasen la diversidad funcional con una conducta inaceptable en el ámbito social. En la elaboración de esta lista, se acuñaron los siguientes términos en sustitución de los anteriores:

- La expresión 目の不自由な方 (*me no fujiyuna kata*, literalmente, ‘persona cuyos ojos no pueden usarse libremente’), sustituyó a ‘mekura’.
- 足の不自由な方 (*ashi no fujiyuna kata*, literalmente, ‘persona cuyas piernas no pueden usarse libremente’) sustituyó a ‘bikko’, ‘katawa’ y ‘ashinae’.
- 耳の聞こえないかた (*mimi no kikoenai kata*, ‘persona cuyos oídos no pueden oír’) y 口の聞けない方 (*kuchi no kikenai kata*, ‘persona cuya boca no puede preguntar o demandar’) se utilizaron en lugar de ‘tsunbo’.

Aunque el mandato del Año Internacional de las Personas con Discapacidad de las Naciones Unidas de 1981 de “plena participación e igualdad” (Gottlieb, 2001, p. 982), que influyó en la elaboración de esta lista, tenía como objetivo fomentar la igualdad de derechos y la integración, estos términos ponen de relieve la falta de autonomía de las personas con diversidad funcional, que una vez más se ven sujetas a estereotipos identitarios negativos. Expresiones como ‘*ashi no fujiyuna kata*’ (‘persona cuyas piernas no pueden usarse libremente’) o ‘*me no fujiyuna kata*’ (‘persona cuyos ojos no pueden usarse libremente’) aluden expresamente a la extracción de la libertad corporal de las personas una vez que se adquiere o se nace con diversidad funcional. Esto recuerda a las declaraciones de la atleta Miki Matheson para el Japan Times (2015) citadas con anterioridad, donde describe su sensación posterior al accidente en el que perdió la movilidad de las piernas como una pérdida también de la libertad de experimentar la vida con normalidad.

Otra de las expresiones que refuerzan la minusvaloración a las personas con diversidad funcional es el término paraguas 障害者 (*shougaiisha*, ‘minusválido’). Esta palabra se compone del kanji 障害 (*shougai*, ‘obstáculo’), que se traduce también como minusvalía, y solo difiere de la palabra ‘impedimento’ 障害物 (*shougaiibutsu*) en el último carácter 者 (*mono/sha*), que significa persona, y también aparece en el carácter de médico 医者 (*isha*).

Podemos traducirlo de manera literal como persona obstaculizada, pero es el kanji central 害 (*gai*, daño, perjuicio), el que otorga un carácter despectivo a la expresión. Desde mi punto de vista, el término está relacionado más bien con la palabra ‘minusvalía’,

ya que establece que las barreras son inherentes a la experiencia de las personas con diversidad funcional y, además, se relaciona con expresiones que podríamos traducir como ‘contaminación’ 公害 (*kougai*, literalmente ‘daño público’), ‘perjudicial’ 害悪 (*gaiaku*), ‘plaga de insectos’ 害虫 (*gaichuu*, literalmente: ‘bicho dañino’).

En la página web de la asociación Tryze, que opera una oficina de apoyo para la transición al mundo laboral de personas con diversidad funcional en Japón, desde la formación práctica para el empleo en empresas a la búsqueda de un lugar de trabajo adecuado para los usuarios, y la permanencia en el trabajo, hay un artículo que documenta el debate alrededor del uso y la modificación de este problemático segundo carácter.

Aunque 障害者 (minusválido) siga siendo la más popular en Japón, se han elaborado otras expresiones que eliminan, aunque no del todo, las connotaciones negativas del término.

En el resto de Asia Oriental 障碍者 (*shogaisha*, discapacitado) es la palabra elegida por los gobiernos para referirse a las personas con diversidad funcional. En esta versión, el kanji que significa daño o perjurio se cambia por 碍 (*gai*), que tiene la misma pronunciación, pero significa tapadera u obstrucción.

Existe un tercer término alternativo 障がい者 (*shogaisha*), que conserva la misma pronunciación, pero suprime por completo el kanji central. Aunque tiene el mismo significado que la segunda expresión porque mantiene la connotación de barrera, límite u obstáculo, surge de la necesidad de alejarse lo máximo posible de esa primera acepción de la palabra. El objetivo es que se utilice como una expresión que se desprende de las implicaciones de la palabra originaria, pero, debido a la resistencia social a su modificación, el término más popularizado sigue siendo 障害者 (minusválido), que conserva la connotación de daño y es la única de las tres que se utiliza de manera oficial. La página Tryze publica una encuesta que explica esta tendencia:

障害 (*Shogai*, minusválido) se usa en documentos oficiales de la misma forma que minusvalía o discapacidad (en el resto del mundo) así que su uso no plantea ningún problema, en teoría la población entiende que no se asocia a la palabra daño.

Las personas que apuestan por la segunda combinación de caracteres en la que el carácter del centro "碍" también significa "cubierta" se fijan en países que también usan caracteres chinos, como China, Corea del Sur y Taiwán, que abogan por el uso del carácter "碍" porque creen necesario cambiar la conciencia para enfrentar las barreras sociales [...]. El uso de "碍" es apropiado para que Japón demuestre liderazgo como estado de bienestar.

El término 障がい者 recibió muchas críticas. [...] La mayoría de los encuestados piensa que la segunda palabra vale para representar a las personas discapacitadas. (Tryze, 2021)

Al final del artículo, se discute la necesidad verdadera de cuestionar y revisar los caracteres de la expresión. La opinión general entre la población japonesa es que el debate es inútil mientras no se tomen medidas para la protección de las personas con diversidad funcional y piensa que la discusión de los términos solo ha contribuido al retraso de la ejecución de estas medidas:

Puede haber algo más importante que continuar discutiendo las diferencias en los kanjis [...] ¿Queremos detener la disputa en sí o continuar buscando las palabras adecuadas? Se puede decir que las tres notaciones ya han causado confusión, y parece que llevará más tiempo llegar a una conclusión definitiva. Hay gente que cree que el cambio es absurdo. (Tryze, 2021)

Desde los años 70, las asociaciones por los derechos de las personas con diversidad funcional en Japón han reconocido el poder que la terminología tiene sobre la concepción identitaria de un grupo y las consecuencias que esto tiene en la participación igualitaria de dicho grupo en la sociedad. Que el imaginario colectivo haya asimilado como parte de la identidad de las personas con diversidad funcional que estas están marchitas o que no son libres de usar sus cuerpos, imposibilita la vida independiente que fomentan organizaciones como la ONG DPI-Japan o Tryze.

La publicación refleja la actitud general hacia las personas con diversidad funcional y sus problemas derivados de la falta de términos que representen su experiencia de manera justa. Mientras la población normativa funcionalmente se pregunta cuál es la necesidad de un nuevo término, los activistas, como la ONG DPI-Japan, quieren

ver este énfasis en la protección reemplazado por un enfoque en la autonomía y la libertad corporal de las personas con diversidad funcional.

4 Interseccionalidad: minorías con diversidad funcional en Japón

Kimberlé Crenshaw acuña el término “interseccionalidad” en 1989 para describir la experiencia de las mujeres negras en Estados Unidos quienes, según Crenshaw, están sometidas a una discriminación multidimensional. La intención era suplir un vacío en el activismo en un momento en el que el feminismo y los movimientos antirracistas rara vez se solapaban:

Con las mujeres Negras como punto de partida, como las concepciones dominantes de discriminación nos condicionan para que pensemos que la subordinación como desventaja ocurre a lo largo de un solo eje categórico. Quiero sugerir que este marco del eje único elimina a las mujeres Negras en la conceptualización, identificación y la revisión/restauración de la discriminación por raza y sexo limitando el cuestionamiento de las experiencias de miembros privilegiados del grupo. (Crenshaw, 1989, p. 140)

Crenshaw (1989, p. 139) defiende que tanto la teoría feminista como el discurso antirracista fallan a la hora de representar a las mujeres negras, que están sujetas a los prejuicios identitarios negativos asociados a ambos grupos. Al establecer sus bases sobre este único eje categórico, estos movimientos benefician a los miembros más privilegiados del grupo que defienden y hacen que las personas sometidas a discriminación interseccional queden “borradas teóricamente”.

El trabajo de Crenshaw pone el punto de vista y las experiencias de las mujeres negras en el centro de su argumento, para demostrar la influencia que tiene el contexto en que esta yuxtaposición entre la teoría crítica de la raza y el feminismo no ocurra.

Las personas con diversidad funcional, como ya hemos discutido con anterioridad, son los grandes olvidados del activismo, ya que, aunque existen en todos los grupos, rara vez se les incluye en los debates por la lucha de los derechos humanos y se minusvalora su contribución a la misma. En el Foro de Vida Independiente lo explican así:

Las mujeres y hombres con diversidad funcional constituyen un colectivo que ha sido tradicionalmente discriminado de una manera diferente al resto de colectivos que también han sufrido o sufren discriminación (mujeres, personas de raza negra, indígenas, inmigrantes, etc.) Esta discriminación se ha dado incluso dentro de esos otros colectivos discriminados, que también han olvidado incluir en su

lucha a sus propios miembros con diversidad funcional. (Lobato y Romañach, 2005, p. 1)

Esta discriminación afecta a la concepción general de las personas con diversidad funcional y de los mismos grupos que las discriminan. Por ejemplo, si el feminismo no incluye a mujeres con diversidad funcional de manera activa en su discurso y sus manifestaciones, ¿No estaría el movimiento fallando al mensaje de igualdad que profesa? Que un grupo concreto no esté incluido en un fenómeno dedicado a la protección de los derechos de las mujeres puede hacer que las mujeres de este grupo sientan que no son merecedoras de los mismos derechos que las demás.

En este caso, Mason y Crenshaw (1989, p. 140) coinciden en que esta exclusión de las personas cargadas con una discriminación multidimensional crea distorsiones en el estudio y la representación de su experiencia, porque las bases de este estudio se han asentado sobre concepciones monistas de un grupo que, en realidad, se compone de miembros muy diversos. En este capítulo voy a exponer las consecuencias que tiene la interseccionalidad en tres grupos concretos que son discriminados en la sociedad japonesa: los *burakumin*, las mujeres y los *hafu*.

4.1 Los burakumin con diversidad funcional

Los 部落民 (*burakumin*) heredan su posición de sus antepasados, los *eta*, que fueron víctimas de la rígida estructura de clases vigente en la edad feudal de Japón, con la clase militar o los samuráis en la cima, seguidos de los granjeros/agricultores y los artesanos y comerciantes, dejando a los *eta* como los únicos integrantes del estrato más bajo (Gottlieb, 1998, p. 159). *Burakumin*, que significa ‘gente del pueblo’ es el nombre que recibe este grupo después de verse obligados a separarse de las poblaciones grandes, formando aldeas.

Los *burakumin* se empleaban en tareas que estaban estigmatizadas por su relación con la muerte. Este grupo se encargaba de los entierros, la recogida de desechos y de cadáveres de animales, el trato del cuero en las tenerías, etc., y eran marginados porque estos empleos se consideraban 穢れ (*kegare*), que es el término que la religión sintoísta, autóctona de Japón, utiliza para designar las cosas que considera impuras o polutas. El

experto en japonología Bernhard Schied (2020, p. 528) explica la relación del *kegare* con la muerte y cómo lidia con ello el sintoísmo:

La muerte se percibe como una fuente tan peligrosa de impureza que el Shinto no puede lidiar con ella directamente. Por eso, los sacerdotes sintoístas normalmente se abstienen de los rituales relacionados con la muerte y se vuelven especialmente precavidos durante funerales, en los cementerios y en otros lugares y eventos relacionados con la muerte.

El sintoísmo trata la muerte y todo lo relacionado con ella como un tabú, por lo tanto, los *burakumin*, incluso hoy, se consideran personas peligrosas por su exposición al *kegare*. En la actualidad, el gobierno japonés estima que el número de japoneses de ascendencia *burakumin* asciende a los tres millones y, aunque la mayoría se encuentra dispersa por el país, hay grandes concentraciones de este grupo en algunas zonas urbanas de Hiogo, Osaka, Kioto y Fukuoka (Martí, 1997, p. 184).

Según Gottlieb (1989, p. 158), en la actualidad, los *burakumin* sufren el riesgo de ser expuestos y condenados al ostracismo:

Entre las formas de discriminación que experimentan los *burakumin* en la actualidad incluyen dificultad para encontrar trabajo o matrimonio en la sociedad convencional si se descubre que son *burakumin*, aunque se han tomado medidas para aminorar esto al no exigir que los solicitantes de empleo proporcionen detalles sobre su lugar de nacimiento después de descubrir listas negras basadas en estos detalles circulando entre los trabajadores durante los 70.

Un estudio del Minority Rights Group de Gran Bretaña, hecho en 1983, constataba que la población japonesa percibía a los *burakumin* como personas “tontas, desordenadas, groseras, promiscuas, agresivas y sucias” (Reingold, 1992, p. 162). Estos estigmas son los que mantienen a los *burakumin* al margen de la sociedad.

De esta forma, los *burakumin* se ven sometidos a una situación de precariedad que afecta a su acceso a la educación y a la sanidad. El Buraku Liberation and Human Rights Institute (2007), publicó en su página web un estudio que comparaba la esperanza de vida infantil en las poblaciones japonesas convencionales con la de las poblaciones de *burakumin*. Preguntaron a varias mujeres cuántos hijos habían tenido y, a continuación, cuántos de ellos había sobrevivido a los primeros 5 años de vida. El resultado fue que, en los hogares *burakumin*, la posibilidad de que un niño falleciese en los primeros años de vida era 5 veces mayor que en los hogares convencionales.

El mismo estudio destaca que, por sus circunstancias, las comunidades *burakumin* son más susceptibles a sufrir enfermedades y el número de personas con diversidad funcional entre sus miembros supera por mucho el porcentaje de la media japonesa:

Los estudios tomados en las comunidades de *burakumin* en los 80, mostraron una mayor prevalencia de varias enfermedades que en el resto de la población japonesa: en general, el doble de “personas enfermas” (23,2%) en las comunidades *burakumin* que en la población general (12,6%). La diferencia se pronunciaba especialmente en los trastornos gastrointestinales, enfermedades del hígado, trastornos cardiovasculares y problemas en los músculos y los huesos. Estos trastornos también estaban asociados con una mayor tasa de discapacidades físicas. (Buraku Liberation and Human rights Institute, 2007)

El Burakumin Liberation and Human Rights Institute (2007) atribuye la causa a las condiciones, en muchas ocasiones infrahumanas, a las que están sometidos los *burakumin*. Las poblaciones *burakumin* están asentadas en hábitats pobres, a veces sin acceso a agua potable. Además, la falta de educación y el analfabetismo hacen que los *burakumin* ignoren información sanitaria, como los tratamientos con vacunas o la protección ante enfermedades de transmisión sexual, como el VIH y el SIDA.

Como resultado, las personas con diversidad funcional pertenecientes a este grupo son vulnerabilizadas en extremo. Esta discriminación endémica a los *burakumin*, que recuerda a los *dalit* o ‘intocables’ de la India, se solapa con la desigualdad y la desventaja vivida por los miembros de su comunidad que, por su condición diversa funcionalmente, dependen de las instituciones que los condenan a la precariedad desatendiendo sus necesidades por los prejuicios asociados a su colectivo.

Así, la experiencia discriminatoria de las personas *burakumin* con diversidad funcional no coincide con la de los miembros de su grupo que son funcionalmente típicos, ni con otras personas con diversidad funcional que no pertenezcan a la comunidad *burakumin*. Esto tiene como resultado un aislamiento completo de las vivencias de los *burakumin* diversos funcionalmente a nivel cognitivo, obstaculizando su representación igualitaria en los movimientos de activistas que se preocupan por los derechos de ambos grupos independientemente.

4.2 Los *hafu* de Asia-Pacífico con diversidad funcional

ハーフ (*hafu*), es la transcripción al japonés de la palabra inglesa ‘*half*’, que significa mitad, y alude a las personas que tienen dos orígenes étnicos o raciales distintos, siendo uno de ellos el japonés. Se utiliza la palabra ‘*half*’ porque, las personas pertenecientes a este grupo se consideran ‘medio japonesas’. La noción de que este grupo lo componen personas que no son ‘japoneses completos’, hace que su integración en la sociedad japonesa se dificulte y provoca una pérdida del sentido de pertenencia a la comunidad.

Sin embargo, Shima Yoshida (2014), destaca una disparidad en la atención dirigida hacia ciertos miembros del grupo. La población general hace una distinción entre los *hafu* de origen occidental (blancos) y los que descienden de etnias localizadas también en Asia. En general, el aspecto de los *hafu* de ascendencia caucásica se considera elegante y cosmopolita, y son los que tienen mayor representación en los medios.

De esta forma, aquellos que cumplen el estándar occidentalizado, que impone la sociedad japonesa, no solo reciben más atención que sus iguales de ascendencia asiática, sino que tienen más posibilidades en el mundo académico y laboral, con la oportunidad de acceder a empleos en los que desempeñan roles diplomáticos por su aspecto internacional.

Esto es lo que Stephanie B. Guy (2018, p. 472) llama “honorary whiteness”, expresión que se puede traducir como “blanco honorífico” y que se refiere a una aceptación condicional de la identidad de las personas birraciales o pertenecientes a una familia multicultural, basada en su proximidad a la raza blanca, tanto física como culturalmente.

La realidad es que el grueso de la población *hafu* lo componen los descendientes de japoneses con asiáticos continentales, cuyas características no se corresponden con la imagen occidentalizada que proyectan los medios sobre la población *hafu*, como explica Yoshida (2014, pp. 1-2) en su trabajo:

Aunque el retrato que hacen los medios japoneses de los *hafu* sea predominantemente japonés/blanco y, a veces, enfatice su habilidad para hablar inglés o algún otro idioma europeo para imprimir en la audiencia un sentido de ‘internacionalismo’ japonés (国際, *kokusaika*), esta imagen no coincide con la realidad de la experiencia *hafu* en Japón. [...]

Los grupos étnicos más grandes en Japón en el año 2010, excluyendo la categoría ‘otro’, eran, en orden: el chino, el coreano, el brasileño y el filipino. [...] Debido al hecho de que son la representación de extranjeros que se asentaron en Japón, la posibilidad de que los *hafu* estén mezclados con etnias chinas, coreanas, brasileñas y filipinas es mayor que la posibilidad de que sean japoneses/blancos como los que se representan en los medios.

La sociedad japonesa favorece a los *hafu* que representan el encuentro entre oriente y occidente en detrimento de aquellos que provienen también de islas del Pacífico o del continente asiático. Los *hafu* asiáticos son invisibles en los medios y, para evitar la discriminación, intentan ocultar su origen para aparentar que son ‘japoneses completos’, renunciando a la dualidad de su origen étnico y perdiendo, en muchas ocasiones, gran parte de su herencia cultural.

Los *hafu* de la región Asia-Pacífico, se encuentran en una clara desventaja con respecto a su equivalente de raza blanca, y esto tiene consecuencias a nivel socioeconómico que repercuten, entre otras cosas, en la salud de este grupo.

En 2019, las doctoras Kate H. Choi y Nancy E. Reichman realizaron un estudio en Estados Unidos, con el objetivo de demostrar que los prejuicios negativos hacia ciertas razas condicionaban su estado de salud y que, en el caso de los niños birraciales, existía un vacío en la medicina, ya que no hay ningún campo dedicado al estudio de las particularidades derivadas de su herencia biológica, en el caso de que las hubiera.

El estudio se realizó examinando a varios niños nacidos de parejas en las que un progenitor era de raza blanca y el otro de raza negra³, en comparación con niños cuyos padres comparten el mismo origen racial, y concluye que son las diferencias sociales y económicas las que marcan de forma determinante las desigualdades en el estado de salud de los niños:

De esta forma, los niños negros, birraciales o de una sola raza, de nuestro ejemplo pueden ser seleccionados de manera positiva según su estatus socioeconómico. Como el estatus socioeconómico se asocia con la salud, puede que hayamos subestimado las diferencias entre los niños de una sola raza y aquellos que tienen, al menos, un progenitor negro (Choi y Reichman, 2019, p. 222)

³ En este contexto, a pesar de que la raza como tal no existe, la utilizo como método de categorización, ya que tiene implicaciones materiales que repercuten en un impacto social, que tiene relevancia en mi investigación.

El estudio (Choi y Reichman, 2019, p. 221) concluye que la situación social de los padres y su procedencia, que determinan su acceso a la educación y al mercado laboral, repercute de manera directa sobre la salud de los niños birraciales, que son más propensos a desarrollar enfermedades crónicas.

Los *hafu* de herencia asiática con diversidad funcional se someten a la marginación, de forma muy parecida a los *burakumin*, ocultándose de la población convencional, renunciando así a su derecho a ocupar espacios, literalmente, en la sociedad. La segregación en estos casos, y en países como Japón o Estados Unidos, donde la sanidad y la educación son privadas, repercute en el bienestar del grupo.

Investigaciones como la de Choi y Reichman (2019, 220) son necesarias porque “hasta la fecha, no ha habido ningún estudio centrado en la salud de niños de origen multirracial de edades entre la infancia y la adolescencia”.

En resumen, podemos concluir que las personas *hafu* pacífico-japonesas con diversidad funcional están infrarrepresentadas, de manera que la poca participación social del grupo resulta en una violación de sus derechos. En esencia, las personas con diversidad funcional y la comunidad *hafu* son víctimas de la segregación y la invisibilización, que están al servicio del mantenimiento de la ‘pureza nipona’.

4.3 Las mujeres con diversidad funcional

En 2019, la escritora Yumi Ishikawa comenzó un movimiento protesta en contra de la imposición del uso de tacones de altos en las empresas japonesas, publicando el hashtag #KuToo, que hace referencia a la palabra japonesa para zapato 靴 (kutsu) y al movimiento #MeToo, que denuncia los abusos sexuales en la industria cinematográfica estadounidense. El movimiento obtuvo tanto apoyo que se presentó una petición en contra de esta práctica.

A pesar de tener un recibimiento muy positivo entre la población, el #KuToo también resultó ser muy controvertido, tanto, que, el que era entonces ministro de trabajo y salud, Takumi Nemoto se opuso a la propuesta de las protestantes declarando que, el uso de tacones altos en el lugar de trabajo “es necesario y apropiado” (The Guardian, 2019).

Este episodio es un ejemplo de la dureza de los roles de género a los que deben ajustarse las mujeres japonesas. Su aceptación y su reconocimiento como mujeres no empieza hasta que no han pasado por varias horas de peluquería y maquillaje. En una sociedad en la que el cuerpo de la mujer se somete a un escrutinio constante, hemos de preguntarnos qué lugar tienen las mujeres con diversidad funcional.

Este debate se ha repetido a lo largo de la historia del activismo de los derechos de las personas con diversidad funcional, pero tomó más fuerza durante la década de los 70. Durante esta década, en la sociedad japonesa, que ya se había recuperado de la época de entre guerras que fue la primera mitad del siglo XX, brotaron distintos movimientos en forma de protesta que se dedicaron a defender la igualdad de grupos marginados, y algunas asociaciones existentes intensificaron su actividad radicalizándose, como la asociación *Aoi Shiba no Kai* (Hayashi y Okuhira, 2001, pp. 860-861).

La *Aoi Shiba no Kai* nació en 1957 como una organización dedicada a la socialización de las personas con parálisis cerebral, pero acabó declarándose una asociación antipacifista, que denunciaba la infantilización de las personas con diversidad funcional. A pesar de su contribución a la comunidad, por ser el único movimiento radical que defendía esta causa, la asociación despreciaba el movimiento feminista por considerarlo menos importante y esto causó varios conflictos internos (Hayashi y Okuhira, 2001, p. 862).

En 1970, el debate entre los dos movimientos se intensificó cuando una mujer asesinó a su hijo con diversidad funcional. El caso inspiró la simpatía de la sociedad japonesa, que comprendía que las personas con diversidad eran una carga, así que, una asociación de padres solicitó el indulto de la madre. Esta era una práctica regular en los casos de filicidio hacia las personas con diversidad funcional, pero, en este caso, la *Aoi Shiba no Kai* se opuso acusando a los padres de perpetuar las ideas capacitistas que justificaban la discriminación sistémica de las personas con diversidad funcional, y apoyaban la existencia de leyes violentas, como la Ley de Protección Eugénica de 1949. A pesar de su intención de defender la igualdad de las personas con diversidad funcional, el discurso de la asociación se volvió machista, centrando sus protestas en la difamación de las madres:

Cuando una madre mató a su hijo discapacitado, el activismo vio a las madres como enemigas. Su eslogan era ‘¡Las madres no matan!’, no ‘¡Los padres no

matan!’⁴. El movimiento por los derechos de los discapacitados no fue capaz de reconocer la intersección entre el sexismo y el capacitismo en esta ocasión. (Hayashi y Okuhira, 2001, p. 863)

Estos movimientos, nunca colaboraron entre sí por las discrepancias que existían entre los dos grupos, sobre todo en la postura que adoptaron hacia la Ley de Protección Eugénica y después de este suceso cooperaron en contadas ocasiones.

En 2016, se proyectaron los documentales *Goodbye CP* de 1972, y *Extreme Private Eros: Love Song* de 1974 del director Kazuo Hara en la Universidad de Ritsumeikan con la intención de inspirar un debate sobre este conflicto. En la primera película, Hara siguió a la *Aoi Shiba no Kai* en sus manifestaciones y en la segunda se centró en el movimiento de liberación de la mujer, liderado por la activista Miyuki Takeda (Teruaki, 2016). Después de la proyección, Hiroko Koizumi, del Centro de Vida Independiente, que tiene un impedimento en el habla consecuencia de la parálisis cerebral, quiso plantear la siguiente pregunta al director:

En *Goodbye CP*, el mundo parece declarar: no nos gustaría ser así. Ese fue el mensaje que recibí. No había mujeres entre los miembros principales de la *Aoi Shiba no Kai*, e incluso se decían cosas despectivas hacia las mujeres durante la película. Las personas como yo, con parálisis cerebral, éramos solo “discapacitadas”. Ni un humano ni una mujer. Añoro ser una persona sana de la misma forma que añoro ser una mujer. [...] Las dos películas están conectadas porque se oponen a una sociedad que considera a las personas discapacitadas y a las mujeres, débiles, objetos de protección. Me gustaría preguntar lo siguiente. ¿Ve a las personas con parálisis cerebral de la *Aoi Shiba no Kai* como personas igual que usted? ¿Y me ve a mí como una mujer? (Teruaki, 2016)

Koizumi plantea aquí la problemática que enfrentan las mujeres con diversidad funcional en Japón. Existe el feminismo, que protege los derechos de las mujeres como ciudadanas, y existen asociaciones, como la *Aoi Shiba no Kai*, que protegen la ciudadanía de las personas con diversidad funcional, pero ambas se excluyen mutuamente, aislando la experiencia de las mujeres con diversidad funcional, que no se benefician plenamente de ningún movimiento.

Como las plataformas que utilizan los activistas de ambos movimientos están dominadas por los miembros más privilegiados de cada grupo (los hombres, en el caso

⁴ Las autoras utilizan la palabra ‘*parents*’, que, en inglés, se refiere a ambos progenitores.

de las personas con diversidad funcional, y las mujeres funcionalmente típicas, en el caso del feminismo), el único momento en el que esta doble discriminación se pone en evidencia, es cuando se enfrentan ambas ideologías, como en el debate sobre la eugenesia, o cuando se abren espacios específicos donde debatir la exclusión interseccional hacia las mujeres con diversidad funcional.

En conclusión, la discriminación interseccional que sufren los *burakumin*, los *hafu* y las mujeres con diversidad funcional en Japón, priva a estos grupos de su capacidad comunicativa y, por lo tanto, de la posibilidad de crear conceptos que representen su experiencia de manera fidedigna.

5 Justicia Epistémica: el Centro de Vida Independiente

Hasta ahora, hemos visto cómo las dinámicas de poder y la discriminación sistémica afectan a la participación de las personas con diversidad funcional en las prácticas epistémicas que formulan los conceptos del imaginario colectivo, y hemos observado las consecuencias que esto tiene en la calidad de vida del grupo y en su condición de ciudadano. Después de reconocer el impacto del poder social en el acceso a las prácticas epistémicas, Fricker (2017, p. 102) se plantea la mejor forma de revertir la injusticia epistémica:

Esto nos plantea la cuestión acerca de si podemos señalar una virtud concreta que la oyente deba tener con el fin de contrarrestar el riesgo de permitir que esos prejuicios distorsionen su percepción de los hablantes. Debemos preguntarnos por la carga específicamente antiprejuiciosa que debe tener la sensibilidad de la oyente virtuosa con el fin de que no acabe perpetrando injusticias testimoniales, con la pérdida de conocimiento valiosos que ello implica.

Fricker concluye que, para que exista justicia en las practicas epistémicas hay que activar una conciencia crítica y evaluar los principios que sustentan los prejuicios identitarios negativos. Para ello, debemos abstenernos de clasificar cualquier discurso de locura o sinsentido y depositar confianza en la validez del hablante como trasmisor fiable de información. De esta forma, adoptamos una posición comprensiva ante las circunstancias del hablante, que no es débil o tonto, sino que ha sido privado de su capacidad comunicativa. Esto es lo que Fricker (2017, p. 192) llama “sensibilidad reflexiva”. Pero ¿cómo se adquiere esta sensibilidad?, ¿cómo se supera la influencia del poder identitario?

Sobre esto, varias filósofas, como Donna Haraway (1983), Kimberlé Crenshaw (1989) o Louise Antony (1995), están de acuerdo en que, para que exista un cambio justo del punto de vista mayoritario, hay que ajustar el estándar convencional a la experiencia minoritaria. Así nos ilustra Antony acerca de la actitud que debería tomar la corriente ideológica dominante hacia el testimonio de los miembros de grupos marginados:

Adoptar la hipótesis de trabajo de que cuando una mujer, o cualquier miembro de un grupo estereotipado, dice algo anómalo, deben asumir que son ellos quienes no comprenden, no que es la mujer la que está loca. (Antony, 1995, p. 89)

De la misma forma, para reparar el daño hecho a la capacidad comunicativa de las personas con diversidad funcional a nivel sistémico, es necesario introducir empatía y solidaridad en la elaboración de las leyes y las políticas, insistiendo en la participación de estas personas en el proceso.

De hecho, hemos comprobado que las iniciativas solidarias, como *Barrier Free*, que se ponen en marcha sin una previa evaluación de las fallas que tiene el sistema en cuanto a la adaptación de recursos para el acceso igualitario de las personas con diversidad funcional, perpetúan la segregación y comprometen la independencia de las personas con diversidad funcional.

Esta solidaridad debe venir en forma de retribución, no basta con idear políticas basadas en el concepto de igualdad convencional, sino que hay que cambiar el mismo concepto, poniendo en el centro la experiencia de aquellos que están en el margen. Estos grupos deben sanar del daño hecho a su capacidad comunicativa, así que una compensación justa debe incluir un enriquecimiento de los recursos hermenéuticos a través de la inclusión de los grupos estigmatizados en las prácticas epistémicas. Un ejemplo de justicia epistémica es la labor que realiza el Instituto de Vida Independiente, que tiene como máxima la promoción de la autodeterminación de las personas con diversidad funcional (Independent Living Institute, 2008).

5.1 Instituto de Vida Independiente

El Instituto de Vida Independiente es un centro especializado en el desarrollo de políticas que promueven la participación social de las personas con diversidad personal. Para ello, el Instituto dedica sus recursos a divulgar información y defender el poder político de las personas con diversidad funcional, además de impulsar mejoras en el acceso a transportes y proporcionar un servicio de asistencia las 24 horas.

El movimiento de Vida Independiente comenzó en Suecia en la década de los 80, pero se extendió rápidamente por el mundo y, en seguida, se abrieron centros en el resto de Europa, en América y, finalmente en la región Asia Pacífico. El primer centro en Japón se abrió en la ciudad de Hachioji, Tokio, en 1986 (Independent Living Institute, 2008). La página web oficial del Instituto de Vida Independiente recoge un discurso en el que

Shoji Nakanishi, director de la asociación en Japón, establece los principios y los objetivos del instituto:

1. Cambio de un modelo médico a un modelo social de discapacidad

El primer centro de vida independiente se estableció en Asia hace 22 años. En ese momento, la asistencia social basada en la caridad había alcanzado el pináculo de su popularidad, y la sociedad trataba a las personas con discapacidad como si fueran pacientes o niños. Bajo esas circunstancias, la sociedad no pensaba que las personas discapacitadas pudieran vivir en comunidad de manera independiente. Las mismas personas con discapacidad e investigadores relacionados con el bienestar social, apenas creían en la posibilidad de la vida independiente en Asia.

2. Participación de personas con discapacidad en procesos de elaboración de políticas

Las personas con discapacidad en Japón participan en la elaboración de políticas que tratan cuestiones relacionadas con la discapacidad a nivel nacional, en sus prefecturas y en sus ciudades. Con el manejo de datos y conocimientos sobre sus campos de trabajo, las personas con discapacidad de los centros de vida independiente toman la iniciativa en varios comités para la elaboración de políticas. (Nakanishi, 2008)

Uno de los objetivos de la actividad del Centro de Vida Independiente es evitar el daño epistémico y la marginación hermenéutica de iniciativas como Barrier-free, impulsadas por lo que el A. R. Steers-McCrum (2020, p. 241) denomina, “self-appointed speaking-for”, un fenómeno que traduciremos como “autoproclamado representante”.

Steers-McCrum (2020, p. 242) extiende la categoría de injusticia testimonial a aquellas situaciones en las que el hablante “pretende representar la perspectiva de un grupo al que no está afiliado”. Aunque en estos casos la conducta del hablante no ha de deberse necesariamente a prejuicios identitarios negativos hacia el grupo que por el que se habla, el hablante excluye de manera efectiva a los miembros de dicho grupo de la práctica epistémica testimonial:

Cuando alguien habla en representación nuestra, ya sea sobre asuntos con consecuencias mínimas (como pedir la cena en un restaurante) o importantes (como compartir las historias del pueblo de uno), se nos impide hacer contribuciones epistémicas propias, a nuestra manera. (Steers-McCrum, 2020, p. 243)

Steers-McCrum se adentra en un ejemplo que toma de la obra de la filósofa nativo-americana Viola Cordova (2007), quien acusa a los académicos blancos, que estudian la cultura indígena de América del Norte, de apropiarse de la tradición de los grupos que investigan en nombre de la investigación y la divulgación. En concreto, Cordova (2007, p. 42) relata sus interacciones con una escritora folclorista que insistía en transcribir y publicar las historias de una tribu bajo la premisa de que “es importante que sus voces sean escuchadas”. Sus intenciones con la comunidad nativo-americana, aunque muy beneficiosas para su propia carrera, en principio, son buenas, pero, según Cordova, que una persona blanca (o no perteneciente a la tribu en concreto) traduzca y publique estas historias, utilizando sus propias palabras para hacer la obra más digerible para el público blanco, corrompe la naturaleza de dichas historias.

En cuanto a las personas con diversidad funcional en Japón, Stevens (2007) describe un caso similar, criticando la lectura orientalista de la segregación de las personas con diversidad funcional en Japón por parte del profesor Henshall (1999, p. 99):

El primer niño nacido en Japón, según su mitología, fue abandonado porque nació deforme. Este no fue un comienzo muy alentador para la nueva nación. Desde entonces, las personas con discapacidad se han considerado imperfectas, la encarnación de la fealdad y, además, a nivel espiritual y social (especialmente si nacen con una discapacidad) una especie de maldición. (Stevens, 2007, p. 276)

Henshall hace referencia al mito de Hiruko, el “niño-sanguijuela” (Naumann, 1999, p. 37), que aparece en las crónicas de mitología japonesa, el *Kojiki* (712) y el *Nihongi* (720), y atribuye el capacitismo en Japón a una idiosincrasia de la sociedad japonesa, que se avergüenza de las personas con diversidad funcional. La culpa se imputa a las familias, que, por vergüenza, estarían privando a las personas con diversidad funcional de la integración social. Esta explicación, por tanto, omite la responsabilidad que tiene la actitud de la población considerada normal funcionalmente y la mala gestión que hace el gobierno de los recursos para la accesibilidad, como la iniciativa Barrier-free, que, en muchos casos, resulta en más segregación, como en el caso de la estación de Yokohama, mencionado con anterioridad.

Para contrastar este tipo de prácticas, Nakanishi insiste en la importancia que tiene la participación de las personas con diversidad funcional en las prácticas epistémicas y habla del término 当事者 (*tojisha*, persona vinculante). Originalmente, ‘*tojisha*’ es un término jurídico, pero, en los 70, con su uso en el movimiento de liberación de la mujer

y en el movimiento de autoayuda para discapacitados, adquirió una connotación nueva (McLelland, 2009, p. 6). En este contexto ‘*tojisha*’ se convirtió en un término denominativo para las víctimas de discriminación sistémica. Es por esta razón que Nakanishi lo utiliza para dar nombre a las personas con diversidad funcional perjudicadas por la incapacitación comunicativa:

Escribí un libro titulado *La Soberanía de los Tojisha* (en primera persona) con la socióloga Chizuko Ueno. En este libro, definimos a los *tojisha* como aquellas personas que tienen necesidades a causa de la carencia de comprensión social. Los individuos se convierten en *tojisha* cuando reconocen sus necesidades. [...]

Se convierten en *tojisha* cuando reconocen que las dificultades que pasan a causa de la falta de asistencia personal se atribuyen a la falta de adaptación de la sociedad a las personas discapacitadas.

Uno de los papeles del Centro de Vida Independiente es ayudar a que las personas con discapacidades sean conscientes de su posición como *tojisha* y reconozcan que nada cambia en la sociedad sin sus voces. Incluso en los países en vías de desarrollo, las personas con discapacidad pueden cambiar la sociedad fácilmente si obtienen reconocimiento. (Nakanishi, 2008)

Con su labor, el Instituto de Vida Independiente pretende subvertir la idea de que la única posibilidad de tener una vida digna es la institucionalización, devolviendo la autonomía corporal a las personas con diversidad funcional. Para ello, gran parte de su trabajo está dedicado a la divulgación y la educación de la población convencional, que todavía no entiende que la vida independiente y la inserción en la comunidad de las personas con diversidad funcional son posibles.

El objetivo es acabar con la marginación y cambiar la vida segregada en las residencias por una vida en comunidad, adaptando la sociedad para que las personas con diversidad funcional tengan voz propia. Además, empoderan a las personas con diversidad funcional para que participen de manera activa en la sociedad y exploren las posibilidades de su individualismo sin sentirse sujetas a un concepto limitante de sí mismas.

6 Conclusión

En este trabajo reflexiono acerca de la asimetría que existe en Japón en la participación en las prácticas epistémicas, incluida la conformación de los recursos hermenéuticos, entre las personas cuyas capacidades se entienden como normales y las personas con diversidad funcional.

El objetivo fundamental de mi trabajo es mostrar el impacto real de las injusticias epistémicas hacia un grupo que es marginado debido a prejuicios identitarios, cuya discriminación, en muchos casos, además, está respaldada por el ámbito científico. En Japón, la minusvaloración de las personas con diversidad funcional refuerza la idea de que el único modo de vida digno posible para este grupo humano es el ingreso en instituciones especializadas o la hospitalización.

Hemos visto que las personas con diversidad funcional no participan en las prácticas epistémicas en las que se crean los significados sociales; por lo tanto, sus experiencias quedan fuera del imaginario social y lo que la sociedad les devuelve es una imagen falsa de sí mismas que hunde sus raíces en una supuesta incapacidad para ejercer su independencia. En consecuencia, los sentimientos, las ideas, las experiencias, etc. de estas personas no encajan con los conceptos que ha confeccionado el sistema que las oprime; al no ser reconocidos como válidos, no contribuyen a conformar los recursos hermenéuticos hegemónicos. Como resultado, la descompensación en la participación en la creación de dichos recursos deviene en la negación explícita de la ciudadanía de las personas con diversidad funcional.

En este trabajo, exploro la capacidad deshumanizadora de la injusticia epistémica para con las personas en los márgenes de la sociedad, quienes, como en un círculo vicioso, son empujadas a ellos. Que las personas desfavorecidas, en nuestro caso, las personas con diversidad funcional no tengan un acceso justo a las prácticas epistémicas que producen los conceptos que constituyen el imaginario social hegemónico, hace que se perpetúe su situación desfavorecida. En el caso de las personas con diversidad funcional, por ejemplo, se fortalece la imagen de su incapacidad y vulnerabilidad, pues se ven forzadas a referirse a sí mismas con términos que refuerzan esa imagen, como ‘inválido’ o ‘minusválido’.

Analizar la discapacidad como un fenómeno social, histórico, cultural y político pone en evidencia que los parámetros para medir lo que es un humano “válido” son injustos. A pesar de que la enfermedad es una experiencia subjetiva y única para cada

individuo, todas las personas con diversidad funcional están sujetas al mismo modelo social, que las valora según su proximidad con la norma. En el caso de las personas con diversidad funcional, sus experiencias no son minoritarias, sino que son aminoradas porque las organizaciones institucionales de las que dependen son opacas epistémicamente para los usuarios y no para los agentes y esta incomprensión resulta en vulnerabilidad.

En el caso japonés, aunque el gobierno insiste en la igualdad de las personas con diversidad funcional, la realidad es que la población funcionalmente típica las considera incapaces de participar en la sociedad de manera igualitaria. A través de la segregación, la sociedad japonesa, además de comprometer la integridad física de las personas con diversidad funcional, vulnera su derecho a intervenir en las prácticas epistémicas que deciden qué ocurre en los ámbitos sociales, políticos o económicos. Así, las personas con diversidad funcional en Japón no tienen capacidad política de cambiar sus circunstancias.

Las instituciones ignoran la variedad y el potencial de las personas con diversidad funcional. Esto repercute en las medidas que toma el gobierno con respecto a la accesibilidad. Un ejemplo es la iniciativa '*barrier-free*', que tiene como lema la inclusión social a través de un modelo arquitectónico universal. Sin embargo, este modelo, que debe aplicarse a los espacios públicos para facilitar el acceso a las personas con diversidad funcional, falla en su premisa, ya que no prevé el impacto real que estas modificaciones del entorno pueden tener en algunos miembros del colectivo. Este ejemplo demuestra que, cuando el gobierno toma decisiones para ayudar a las personas con diversidad funcional sin considerar sus aportes, hace que estas medidas fallen a la hora de proporcionar autonomía verdadera a los supuestos beneficiarios.

Otra faceta de las injusticias epistémicas que sufren las personas con diversidad funcional que he explorado en mi trabajo es el conjunto de términos y expresiones prejuiciosas asociadas al grupo. Desde los 70, asociaciones como la Asociación de Familiares de Discapacitados Mentales de Osaka han luchado por la reforma de algunos términos, conscientes de que el lenguaje modifica el pensamiento, pero todavía existe resistencia al cambio de expresiones como 障害 (*shougai*, minusvalía) o 気違い (*kichigai*, loco). El poder que la terminología tiene sobre la concepción identitaria de un grupo tiene consecuencias para la participación igualitaria de dicho grupo en la sociedad. El imaginario colectivo japonés ha asimilado como parte de la identidad de las personas con

diversidad funcional que no son libres de usar sus cuerpos, y esta visión imposibilita la vida independiente y su integración en la sociedad.

También he planteado la discriminación hacia las personas con diversidad funcional en Japón desde una mirada interseccional, estudiando el caso de quienes además de pertenecer a este colectivo marginado tienen rasgos de otras identidades sociales marginadas, como los *burakumin*, los *hafu* o las mujeres. Una de mis conclusiones es que la situación socioeconómica de estos colectivos vulnerables multidimensionalmente repercute en su participación en las prácticas epistémicas, así como en su estado de salud. Por ejemplo, hemos visto que los *burakumin* se ven sometidos a una situación de precariedad que afecta a su acceso a la educación y la sanidad, siendo más susceptibles a sufrir enfermedades. De hecho, el número de personas con diversidad funcional entre sus miembros supera por mucho el porcentaje de la media japonesa. El Burakumin Liberation and Human Rights Institute (2007) lo atribuye a las condiciones, en muchas ocasiones inhumanas, a las que el grupo se encuentra sometido. En el caso de los *hafu* hemos visto que entran en juego los estándares colonialistas, que los *hafu* de la región Asia-Pacífico se encuentran en una clara desventaja con respecto a las personas que son mitad blancas, lo que a su vez determina su acceso a la educación y el mercado laboral, repercutiendo de manera directa sobre la salud de los niños birraciales, que son más propensos a desarrollar enfermedades crónicas, como demuestra el estudio elaborado por Choi y Reichman (2019) en Estados Unidos. En cuanto a las mujeres, he utilizado el conflicto entre el activismo feminista y el activismo por los derechos de las personas diversas funcionalmente para ilustrar la doble discriminación que supone estar sujeta al machismo y al capacitismo.

Llegados a este punto de la discusión, cabe plantearse cómo puede revertirse el daño social causado a estos grupos, y cómo puede avanzar la sociedad, una vez se hayan compensado los agravios hechos a la capacidad cognitiva de las personas con diversidad funcional. Hemos planteado la efectividad que tendría activar una conciencia crítica y evaluar los principios que sustentan los prejuicios identitarios negativos. Es responsabilidad de la mayoría típica funcionalmente depositar confianza en la validez del hablante con diversidad funcional como transmisor fiable de información y adoptar una posición comprensiva ante sus circunstancias, pues por lo general han sido sistemáticamente privadas de su capacidad comunicativa. Para que su participación en la sociedad sea justa, el progreso de las personas con diversidad funcional no puede estar orientado hacia una supuesta curación, basada en la proximidad a la norma. Por el

contrario, ha de orientarse hacia la libertad corporal y la posibilidad de vivir de manera independiente. Así, plataformas como el Centro de Vida Independiente, Tryze o DPI-Japan subrayan la necesidad de eliminar el estándar estricto y monista al que están sujetas las personas con diversidad funcional, que resulta en la reducción de la agencia corporal de este grupo. Estas asociaciones dedican sus recursos a la divulgación de información y el impulso de políticas para proteger el poder político y el empoderamiento de las personas con diversidad funcional.

En mi opinión, tenemos el deber, como sociedad, de aprender a apreciar los aportes de las personas con diversidad funcional y entender su relevancia en un contexto social y político. Debemos reconocer las barreras que impiden la participación de las personas con diversidad funcional en nuestras prácticas epistémicas, estudiando su origen en el pasado y preparando su reforma para el futuro.

Para finalizar, me gustaría señalar algunas de las limitaciones de mi trabajo. A pesar de haber tenido en cuenta la intersección que supone pertenecer a algunos grupos y ser una persona con diversidad funcional, mi trabajo está limitado por la falta de experiencia directa de las circunstancias verdaderas de los *burakumin*, los *hafu* y las mujeres con diversidad funcional en Japón. De la misma forma, soy consciente de que sería interesante extender la investigación e incluir otras intersecciones identitarias. Por ejemplo, no me he ocupado de la situación de las personas *queer* o racializadas que también pertenecen a este grupo. Me gustaría que mi trabajo sirva como puente hacia la investigación de tantas otras partes marginadas de la demografía japonesa.

7 Lista de Referencias

- Álvarez, P. & García Bueno, J. 10 de abril de 2021. “El insoportable Peso del Proceso Penal para las Víctimas de Violación”. *El País*. <https://elpais.com/sociedad/2021-04-10/el-insoportable-peso-del-proceso-penal-para-las-victimas-de-violacion.html>
- Bartky, S. 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Nueva York: Routledge.
- Bookman, M. 2021. Politics And Prosthetics: 150 Years Of Disability In Japan. *Publicly Accessible Penn Dissertations*. 4095. <https://repository.upenn.edu/edissertations/4095>
- Brownmiller, S. 1999. *In our Time: Memoir of a Revolution*. Nueva York: The Dial Press.
- Buraku Liberation and Human Rights Research Institute. 2007. *Discrimination and Health: a Study among Buraku Women*. https://blhrrri.org/old/blhrrri_e/news/new145/new145-4.htm
- Carel, H. 7 de diciembre de 2021. *Vulnerabilisation and Institutional Opacity* [Presentación de un paper]. Philosophy, Disability and Social Change 2, evento Online. <https://www.bsg.ox.ac.uk/events/philosophy-disability-and-social-change-2-conference>
- Choi, K., & Reichman, N. 2019. The Health of Biracial Children in Two-Parent Families in the United States. *Demographic Research*. 41 (8): 197-230. doi: 10.4054/DemRes.2019.41.8
- Cordova, V. 2007. *How It is: The Native American Philosophy of V. F. Cordova*. Jojola, T., Lacy, A., Moore, K., & Peters, K. (Eds.). Tucson: University of Arizona Press.
- Crenshaw, K. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*. 1989: 1, artículo 8. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Fanon, F. 2009. *Piel negra, Máscaras blancas*. Álvarez, I., Monleón, P. & Useros, A. Trad. Akal. (Obra original publicada en 1952).

Foucault, M. 2002. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Garzón del Camino, A. (Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1975)

Fricker, M. 2017. *Injusticia epistémica: el Poder y la Ética del Conocimiento*. García, R. (Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2007).

Gottlieb, N. 1998. Discriminatory language in Japan: Burakumin, the disabled and women, *Asian Studies Review*, 22 (2), 157-173, doi: 10.1080/10357829808713193

Gottlieb, N. 2001. Language and Disability in Japan. *Disability & Society*, 16 (7): 981-995. doi: 10.1080/09687590120097863

Guy, S. 2018. Exceptionalism with Non-Validation: The Social Inconsistencies of Being Mixed Race in Australia. *Journal of Intercultural Studies*, 39 (4): 466-480. doi: 10.1080/07256868.2018.1484349.

Hayashi, R. & Okuhira, M. 2001). The Disability Rights Movement in Japan: Past, Present and Future, *Disability & Society*, 16 (6): 855-869. doi: 10.1080/09687590120083994

Henshall, K. 1999. *Dimensions of Japanese Society: Gender, Margins and Mainstream*. Nueva York: St. Martins Press.

Inagaki, K. 10 de mayo 2018. Japanese Companies in ‘Hiring Wars’ to Hit Disability Targets. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/44cac7dc-3be5-11e8-bcc8-cebcb81f1f90>

King, D. 1997. *Separate and Unequal: Black Americans and the US Federal Government*. Nueva York: Oxford University Press.

Kyodo. 4 de diciembre de 2015. “Paralympic Gold Medalist Urges Better Inclusion in U.N. address”. *Japan Times*. <https://www.japantimes.co.jp/news/2015/12/04/national/japanese-paralympic-gold-medalist-urges-better-inclusion-u-n-address/>

Jiménez-Martín, P. 2014. Visiones del Cuerpo en China: Tai Chi Chuan y Qingong. *Ágora para la E.F. y el Deporte*, 17 (2): 115-129. E-ISSN: 1989-7200.

Johnson, C. 1944. Patterns of the Negro Segregation. Victor Gollancz. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.36409/page/n9/mode/2up>

Lee, H. 2015. *Matar a un ruiseñor*. Belmonte Traductores Trad. Nueva York: HarperCollins. (Obra original publicada en 1960)

Ley 1/2013, de 29 de noviembre, por el que se aprueba el Texto Refundido de la Ley General de derechos de las personas con discapacidad y de su inclusión social. *Boletín oficial del estado*, 289, de 29 de noviembre de 2013.

<https://www.boe.es/eli/es/rdlg/2012/11/29/1/con>

Lobato, M. & Romañach, J. 2005. “Diversidad Funcional, Nuevo Término para Luchar por la Dignidad en la Diversidad del Ser Humano”. *Foro de Vida Independiente y Divertad*. <http://forovidaIndependiente.org/diversidad-funcional-nuevo-termino-para-la-lucha-por-la-dignidad-en-la-diversidad-del-ser-humano/>

Mason, R. 2021. Hermeneutical Injustice. *Routledge Handbook of Social and Political Philosophy of Language*. Khoo, J. & Sterken, R. (Eds.). Nueva York: Routledge.

Martí, J. 1997. Los Burakumin en la Sociedad Japonesa. *Revista internacional de sociología*. Tercera Época, 16:183-203. <https://core.ac.uk/download/pdf/36020109.pdf>

McLelland, M. (2009). The Role of the ‘Tojisha’ in Current Debates about Sexual Minority Rights in Japan. *University of Wollongong Australia*. <https://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1213&context=artspapers>

Ministerio de Tierra, Infraestructura, Transporte y Turismo. 2017. *Reunión Ministerial sobre Diseño Universal*.

https://www.mlit.go.jp/jutakukentiku/jutakukentiku_house_fr_000049.html

Montmarquet, J. 1992. Virtud Epistémica y Responsabilidad Doxástica. *American Philosophical Quarterly*, 29 (4): 331-341.

Nakanishi, S. 2008. Independent Living Movements in Asia: Its Achievements and Future. *Independent Living Institute*. <https://www.independentliving.org/25years2008nakanishi>

Naumann, N. 1999. *Antiguos Mitos Japoneses*. Anda Kovacsis Trad. Barcelona: Herder. (Obra original publicada en 1996).

Organización Mundial de la Salud. 2016. Disorders of Adult Personality and Behaviour. *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems, 10th Revision*. <https://icd.who.int/browse10/2016/en#/F60-F69>

Schied, B. 2020. Death and pollution as a Common Matrix of Japanese Buddhism and Shinto. Eltchinger, V., Heiss, J. & Weiser, V. (Eds.) *Cultures of Eschatology*. 528-544. De Gruyter Oldenbourg.

Stevens, C. 2007. Living with Disability in Urban Japan. *Japanese Studies*, 27 (3): 263-277. https://www.academia.edu/6402586/Living_with_Disability_in_Urban_Japan

Steers-McCrum, A. R. 2020. Don't Put Words in My Mouth: Self-appointed Speaking-for Is Testimonial Injustice without Prejudice. *Social Epistemology* 34 (3): 241–252. doi:10.1080/02691728.2019.1682710.

Teruaki, O. 20 de septiembre de 2016. Face to Face: 1970s Social Movements and Documentaries/ Director Kazuo Hara. *Institute of Ars Vivendi, Ritsumeikan University*. <https://www.ritsumei-arsvi.org/en/essay/essay-313/>

Tryze Media. 2021. 「障害者、障碍者、障がい」者の違いは？漢字を分ける理由と経緯. <https://tryze.biz/media/column/word-difference/>

Yamada, T. 2010. En el Paseo del Japonés antiguo al Japonés moderno. *Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico*. 3 (37): 609-626. <https://www.ugr.es/~feiap/ceiap3/ceiap/capitulos/capitulo37.pdf>

Yoshida, S. 2014. Being Hafu (Biethnic Japanese) in Japan: Through the Eyes of the Japanese Media, Japanese University Students, and Hafu themselves. [Trabajo Final de Máster, Universidad de Utah]. https://collections.lib.utah.edu/dl_files/1a/bb/1abb049cad568d3ec28c96bf0c9259ee9ef70ae1.pdf