



**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE
CHIAPAS**

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas

**“Más allá del mar: la comunidad *Nikkei* de México, caso
Soconusco, Chiapas y Ciudad de México”**

Presenta:

Martin Yoshio Cruz Nakamura

Director de tesis:

Dr. Jesús Solís Cruz

Comité tutorial:

Dr. Alain Basail Rodríguez

Dr. Leocadio Edgar Sulca Báez

Dr. Miguel Lisbona Guillén (CIMSUR - UNAM)

Dra. María Dolores Vargas Llovera (Universidad de Alicante)

San Cristóbal De Las Casas, Chiapas, 22 de octubre 2020





Más allá del mar: la comunidad *Nikkei* de México, caso
Soconusco, Chiapas y Ciudad de México

Presenta:

Martin Yoshio Cruz Nakamura



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 16 de octubre de 2020
Oficio No. DGIP/CP/0167/2020
Asunto: Autorización de impresión de tesis

C. Martin Yoshio Cruz Nakamura
Candidato al Grado de Doctor en
Ciencias Sociales y Humanísticas
UNICACH
Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **"Más allá del mar: la comunidad Nikkei de México, caso Soconusco, Chiapas y ciudad de México"**, cuyo director de tesis es el Dr. Jesús Solís Cruz, quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección General a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección General de un ejemplar empastado.

Respetuosamente
"Por la Cultura de mi Raza"

Lic. Aurora Evangelina Serrano Roblero
Directora General



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

C.c.p. Dr. Jesús Solís Cruz, Director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH.
Para su conocimiento.
Dra. Mónica R. Aguilar Mendizábal, Coordinadora de Posgrados en Ciencias Sociales y Humanísticas UNICACH.
Para su conocimiento.
Expediente

*AESR09phage



Libramiento Norte Poniente No.1150, Colonia Lajas Maciel
CP 29039, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
Tel: (961)6170440 Ext. 4360
investigacionyposgrado@unicach.mx

"2020, Año de Leonas Vicario, Benemérita Madre de la Patria"
75 años de creación y 20 de autonomía

DEDICATORIA

Desde siempre, las mariposas y las golondrinas y los flamencos vuelan huyendo del frío, año tras año, y nadan las ballenas en busca de otro mar y los salmones y las truchas en busca de sus ríos. Ellos viajan miles de leguas, por los libres caminos del aire y del agua.

Los emigrantes, ahora, de Eduardo Galeano

Toda historia tiene una pausa.

Para mi Sayuri.

AGRADECIMIENTOS

Hago extensos mis agradecimientos al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que se me otorgó para realizar mi estudio doctoral, y al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), por fortalecer mi formación académica y acercarme al maravilloso mundo de la investigación, por ser siempre mi terruño, al que hay que volver.

Esta investigación doctoral no hubiera sido posible sin la total confianza y apoyo de mi director de tesis, Jesús Solís Cruz, quien siempre me acompañó en consejo, observaciones y postura crítica en esta investigación, además de transmitir constantemente esa provocación del oficio antropológico desde un sinfín de cuestionamientos que siempre fueron un volver a construir, un aprendizaje.

A los lectores de este trabajo, el Comité Tutorial, quienes, con profesionalismo y crítica académica, estuvieron pendientes de los avances de la investigación. A Alain Basail Rodríguez, por las sugerencias y el escudriño meticuloso de cada avance. A Edgar Sulca Báez, por fomentar el apasionante estudio de la cultura a partir de sus narraciones y perspectiva de la comunidad japonesa del Perú. A Miguel Lisbona Guillén, por su valiosa contribución sobre referentes teóricos en torno a la comunidad china en el Soconusco y su acompañamiento académico. A María Dolores Vargas Llovera, por sus seminarios, charlas y conversaciones, que contribuyeron con referentes analíticos en torno a la migración, su estudio antropológico y el trabajo de campo.

A la comunidad *Nikei* de Chiapas y de la Ciudad de México, quienes permitieron narrar esta historia a partir de sus instituciones, festividades, anécdotas y el sentimiento colectivo de la identidad. De la misma manera, a la Embajada de Japón en México, que me acercó a *Nikei* de otros rincones de nuestro país para conocer las realidades complejas de esta identidad y compartir sentimientos comunes en historia.

Sin duda alguna, esto no pudo ser posible sin la voz y el recuerdo que me compartieron los queridos y entrañables *Nissei*: Óscar Tsuzuki Sales, Ryousuke Rodrigo Kajiwara, Francisca Ono Takemura y Rafael Yusi Oseki, quienes, con sus apasionantes historias sobre el pasado de la colonia Enomoto, motivaron el comienzo de esta búsqueda.

Por otro lado, debo mencionar que los lazos extendidos por el sentimiento hermanado en el paisanaje hicieron posible que narrara la vida de los *Nikkei* que laboran en el distante Japón, permitiéndome conocer esa realidad. Con todos ustedes, Mitsuko, Mario Moro, Mónica Tsuzuki, Tony Komukai, Gilberto Matsui, Yumi Murakuki, Evencio y Lupita Imatsu, estoy agradecido por recibirme en sus espacios, darse el tiempo en las charlas, recomendaciones y fiestas compartidas; gracias por su apoyo incondicional.

Finalmente, y no menos importante, a mis amigos y amigas que están pendientes de este trabajo, por compartir referencias, sugerencias y hasta una palmada en los momentos que apremia el cariño de la amistad que les tengo y que me llena de alegría.

A mi familia, que siempre está presente en este trabajo que tiene mucho de ellas: en inquietudes, deseos, cercanía, en el amor de casa. Mamá, Denis, Oyuki, Yumiko, Sayuri y Nayara, mi amor por ustedes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	10
JUSTIFICACIÓN DEL TEMA	15
CAPÍTULO I.....	19
DEL SISTEMA-MUNDO A LAS METÁFORAS DE LA GLOBALIZACIÓN: DEBATES CONCEPTUALES EN LAS CIENCIAS SOCIALES.....	19
INTRODUCCIÓN	19
1.1.- LA GLOBALIZACIÓN COMO CONCEPTO	21
1.2.- GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD CULTURAL.....	27
1.3.- IDENTIDAD CULTURAL EN EL CONTEXTO GLOBAL	32
1.4.- LOS DILEMAS DE LA IDENTIDAD: ENTRE EL SIGNIFICADO, EL RECONOCIMIENTO Y LA NEGACIÓN.....	35
1.5.- LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL EN LA ERA GLOBAL	40
CAPÍTULO II	47
CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO JAPÓN-MÉXICO	47
INTRODUCCIÓN	47
2.1.- CONTEXTO DE SALIDA. JAPÓN: DEL <i>SHOGUNATO TOKUGAWA</i> AL ESTADO MODERNO	48
2.2.- LOS ENCUENTROS ENTRE MÉXICO Y JAPÓN.....	50
2.3.- CONTEXTO DE LLEGADA: EL SOCONUSCO.....	53
2.4.- LA LLEGADA DE LA COLONIA ENOMOTO	56
2.5.- INMIGRANTES JAPONESES EN MÉXICO. LOS INICIOS DE LA MIGRACIÓN JAPONESA.....	59
CAPÍTULO III.....	74
PASADO Y PRESENTE DE LA COMUNIDAD JAPONESA EN EL SOCONUSCO CHIAPAS	74
INTRODUCCIÓN	75
3.1.- PRIMERA PARTE. PASADO: HISTORIA DE LA COLONIA ENOMOTO	76
3.2.- LA SEGUNDA COLONIA JAPONESA, LOS INMIGRANTES DE FUJINO	80
3.3.- ESTABLECERSE Y LLAMAR. LA MIGRACIÓN POR LLAMADO: <i>YOBIOSE</i>	81
3.4.- SEGUNDA PARTE: LAS ASOCIACIONES JAPONESES COMO MECANISMO DE IDENTIDAD.....	84
3.4.1.- LA FAMILIA MÉXICO-JAPONESA: EL COMIENZO DEL MESTIZAJE	87

RETRATOS FAMILIARES.....	92
3.4.2.- LA ESCUELA NIPONA EN EL SOCONUSCO: AKATSUKI (AURORA).....	94
3.5.- TERCERA PARTE, EN BUSCA DE LAS RAÍCES: LOS SANSEI Y LA BÚSQUEDA DE SU IDENTIDAD JAPONESA	95
3.6.- NOSOTROS SOMOS LOS <i>NIKKEI</i> : UNA IDENTIDAD EMERGENTE	101
3.7- LA COMUNIDAD QUE SE VIVE. LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE COMUNIDAD	107
CAPÍTULO IV	112
LA COMUNIDAD <i>NIKKEI</i> DE LA CIUDAD DE MÉXICO.....	112
INTRODUCCIÓN	113
4.1.- INMIGRANTES JAPONESES EN LA CIUDAD DE MÉXICO.....	115
4.2.- DE LA DISPERSIÓN A LA CONCENTRACIÓN JAPONESA EN MÉXICO: LA POLÍTICA ANTI JAPONESA EN LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	116
4.3.- LA PERSISTENTE BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD: LA EMERGENCIA DE LA CATEGORÍA <i>NIKKEI</i>	123
4.4- LA PERSISTENTE INCERTIDUMBRE DE LA COMUNIDAD <i>NIKKEI</i> : LOS JÓVENES	129
CONCURSO DE CARTELES SOBRE LA IDENTIDAD <i>NIKKEI</i> , COPANI, CANCÚN, 2011	133
4.5.- EL <i>NIKKEI</i> COMO IDENTIDAD LOCAL Y GLOBAL.....	134
4.6.- LA RELIGIÓN, OTRA FORMA DE ACERCARSE A JAPÓN: <i>TENRIKYO</i> (RAZÓN CELESTIAL).....	142
VISITA DE SHIMBASHIRA EN <i>TENRIKYO</i> , CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO, 2015.....	147
ENCUENTRO <i>NIKKEI</i> , COPANI, CANCÚN, 1 AL 3 DE SEPTIEMBRE DE 2011.....	148
CAPÍTULO V.....	149
DE CHIAPAS A JAPÓN: HISTORIA DE LA FAMILIA TRASNACIONAL <i>NIKKEI</i> DEKASEGI, CASO SOCONUSCO, CHIAPAS, MÉXICO	149
EL REGRESO DE LA GALLADA	149
INTRODUCCIÓN	150
5.1.- EL MILAGRO JAPONÉS	151
5.2.- EMIGRACIÓN E INMIGRACIÓN EN JAPÓN, UN PROYECTO DE ESTADO.....	154
5.3.- EL <i>NIKKEI</i> DEKASEGI COMO FENÓMENO MIGRATORIO.....	156
5.4.- EL COMIENZO. LOS QUE SE FUERON: EL <i>NIKKEIJIN</i> DEKASEGI DE MÉXICO, CASO SOCONUSCO, CHIAPAS	158

5.5.- NIHON NI AKOGARETE: 日本に憧れて (JAPÓN, EL SUEÑO).....	165
5.6.- LA IDENTIDAD COMO CRITERIO DE DIFERENCIA CULTURAL.....	170
5.7.- FAMILIA TRANSNACIONAL	171
5.7.1- LAS QUE SE FUERON. EL CASO DE MÓNICA TSUZUKI Y LUPITA MATSUI.....	172
5.7.2.- LOS QUE REGRESARON.....	177
5.7.3.- LOS QUE ESTÁN ALLÁ. CASOS DE GIL MATSUI Y ANTONIO (TONY) KOMUKAI	180
CONCLUSIONES	194
BIBLIOGRAFÍA	200

INTRODUCCIÓN GENERAL

En tiempos recientes –en particular, los últimos 20 años– en el caso de México, la referencia a la imagen de comunidad japonesa de ultramar se hace a partir del concepto *Nikkei*,¹ distintivo cultural que nombra a las personas y su descendencia en un discurso identitario de quienes se reconocen en historia y memoria como descendientes de japoneses: *Nikkeijin*.² Muchas son las investigaciones, entrevistas, libros, programas de televisión y videos que tratan el tema; no obstante, aún queda pendiente el estudio de diversos aspectos (culturales e identitarios) a nivel regional sobre esta comunidad, respecto de la cual se han construido ideas erróneas y se tiene poco conocimiento.

Cierto es que, en el lenguaje popular y la prensa local, la comunidad *Nikkei* se presenta como una colectividad nueva dentro de la diversidad cultural, ya sea regional, nacional o continental, que resalta la importancia de su identidad japonesa desde su lado más mexicano. Sin embargo, hablar de la presencia japonesa en México implica, en primer lugar, una línea de tiempo de 123 años que marcó el inicio de la inmigración japonesa en el Soconusco, Chiapas y, en segundo lugar, las relaciones comerciales entre ambos países, forjadas en un largo aliento –400 años– de amistad y política internacional.

El establecimiento de la colonia Enomoto en el estado de Chiapas motivó, en los años siguientes, el ingreso de centenares de japoneses al territorio mexicano en los períodos de 1897 a 1942 –considerada comunidad japonesa de preguerra– y de 1965 a 1985 –comunidad japonesa de posguerra. Este espacio-tiempo migratorio delineó un emergente semillero cultural japonés que se ha venido diversificando hasta nuestros días.

En las postrimeras del siglo XIX, la migración japonesa se caracterizó por la presencia masculina en diversos países de América Latina; para mediados del siglo XX, esta condición cambió debido a la presencia femenina, que contribuyó al incremento de familias japonesas en

¹ De acuerdo con la tipología japonesa, el término *Nikkei* integra a cinco generaciones: *Issei*, el inmigrante japonés de primera generación que radica en otro país y construyó su familia fuera de Japón; *Nisei*, el descendiente de segunda generación, que bien puede ser hijo de padre japonés con mexicana o hijo de japoneses que nacieron en el extranjero; *Sansei* (tercera generación), *Yonsei* (cuarta generación) y *Gosei* (quinta generación); estas tres últimas generaciones son –en su generalidad– mestizos. *Nikkei* es el término que engloba genéricamente a los descendientes de japoneses de ultramar.

² En Japón se usa el término *Nikkeijin*, que significa “personas de ascendencia japonesa”.

cada región como resultante del fenómeno que se denominó *Yobiyose*,³ es decir, migración por llamado.

Lejos de los flujos migratorios masivos en colonias, otra forma de presencia japonesa en México dependió de la expansión del capital japonés en los años 70 y 80 como parte del ingreso de Japón al Grupo de los 7 (G7) y del proceso de institucionalización: *Monbukagakusho* (*Mombusho*), la Agencia de Cooperación Internacional del Japón (JICA) y la Fundación Japón se orientaron hacia el encuentro y libre comunicación entre los gobiernos mexicano y japonés. Además, la globalización del capital incentivó la inversión en compañías trasnacionales como Toshiba, Toyota, Nissan, Mitsubishi y Sony, que se instalaron en el norte y centro del país.

En los años 90, gracias al *boom* de la “economía burbuja” en Japón, un nuevo fenómeno a escala global reorientó los destinos migratorios: ya no sólo se migraba de Japón hacia Latinoamérica, como en décadas pasadas se hizo visible, sino que el destino migratorio ahora era el mismo país del sol naciente. A este fenómeno se le conoció como *Dekasegi*. Así, prefecturas como Yokohama, Narita Ken, Chiba, Gunma, Tokio, entre otras, se convirtieron en los nuevos espacios económicos de mano de obra migrante.

Con la fuerte atracción que ejerció el capital nipón sobre los países periféricos, en poco tiempo se hizo posible que centenares de nipo-latinoamericanos (*Nikkei*) –entre ellos, muchos nipo-mexicanos–, viajaran a Japón para trabajar, como sus ancestros, en la construcción de su futuro. Este fenómeno despertó en los estudiosos de las Ciencias Sociales el interés por dar cuenta del efecto que tendría en Japón el retorno de japoneses y sus descendientes. Las investigaciones que abordan estos temas lo hacen desde conceptos tales como “el papel de las identidades” (Córdova, 2013), “migraciones de retorno” (Nakamura, 2011), “racismo y etnicidad” (Melgar, 2014), entre otros.

Cierto es que la sociedad multicultural nipo-latina es cada vez más amplia, sobre todo si hablamos de comunidad en la era global –dentro y fuera de Japón–; esta situación resalta la importancia que ha tomado en la actualidad la política de reconocimiento y diferencia cultural en el tema migratorio con el afán de crear una política de integración cultural para futuras migraciones transgeneracionales y su incorporación al ámbito laboral.

³ *Yobiyose*: aquellos inmigrantes que se instalan en el lugar destino y luego mandan a traer a sus familiares.

Por lo anterior, esta investigación centra su interés en explicar la conformación de la comunidad y la identidad japonesa en México a partir del estudio específico de dos entidades: el Soconusco, en Chiapas, y la Ciudad de México. El propósito central que se persigue gira en torno a la transformación y resignificación cultural que la colectividad japonesa construye desde el arribo de los inmigrantes japoneses hasta la emergente identidad *Nikkei* como comunidad transnacional.

Profundizar en el estudio de los significados culturales de esta comunidad a partir de la antropología cultural o interpretativa de Geertz (1973) permite, de alguna manera, situar el pasado y el presente de los japoneses en México como un vínculo cultural que se fortaleció, desde el asentamiento de inmigrantes japoneses en diversas regiones de la República Mexicana, hasta las crecientes oleadas migratorias que se diversificaron por el centro, norte y sur del país con colonias japonesas que dieron sentido a una vida cultural nipona en México. Es decir, entender la relación Japón-México⁴ implica un análisis que va más allá del plano económico, pues es también cultura vivida.

Por lo anterior, a partir de la localización en espacio y tiempo de los procesos de presencia japonesa en México, podemos señalar que lo que aquí se expone como prioridad es resaltar dos elementos de importancia que abren el análisis sobre la identidad y la comunidad *Nikkei*.

El primero de ellos refiere a la construcción simbólica del ser descendiente de japonés en México (ser *Nikkei*), que se expresa como una identidad contemporánea que va adquiriendo solidez a través de las diversas instituciones méxico-japonesas y que, desde el estudio antropológico cultural, implica una discusión local y global sobre un criterio que remite específicamente a la identidad.

Un segundo elemento versa sobre la necesidad de hacer una investigación que documente – desde el estudio de la cultura– el establecimiento de las llamadas comunidades japonesas de ultramar, acercándonos a la historia de vida de familias japonesas, así como de las diversas instituciones y actores clave que la resignifican.

⁴ De acuerdo con los datos históricos, la primera embarcación japonesa que llegó a México fue la misión *Hasekura* (1613), que tuvo la encomienda de establecer la relación comercial entre el antiguo imperio de Japón y la entonces Nueva España; esto fue el parteaguas de un comienzo de relación internacional entre ambos países.

En la actualidad, el discurso de la *Nikkeidad*, que nombra a los japoneses y sus descendientes como categoría cultural, funge como membresía emergente de las comunidades japonesas en México y vincula aspectos como la política, la economía, la cultura y la religión, además de reafirmar la necesidad de hacer una lectura crítica de las nuevas identidades existentes en el mosaico cultural nacional.

Pocas son las investigaciones que centran la importancia de estudiar a México como país destino (Mishima, 1982, 1997; Salazar, 1996) y que aportan conocimiento específico sobre la presencia de extranjeros en nuestro país. Se han detallado criterios como el lugar de procedencia, el número de extranjeros y el objetivo de las migraciones, pero, aun así, desconocemos a fondo cómo se estructuran social y culturalmente estos grupos, dónde se establecieron, cuántos son, qué objetivos los definen como colectivos y hacia dónde van.

De ahí que algunas investigaciones se enfoquen en estudiar la presencia de varias culturas en México desde la antropología, la sociología y la historia, como lo muestran los trabajos de Ota Mishima (1982), Bonfil Batalla (1993) y Esponda (1995) o, recientemente, de Bermúdez (2009), Melgar (2011), Hernández (2011, 2015) y Lisbona Guillen (2014), así como la amplia variedad de investigaciones que abordan el estudio de los inmigrantes centroamericanos, sobre todo en el sureste mexicano. Sin embargo, el estudio de los japoneses y de la comunidad *Nikkei* tiene pocas investigaciones para el caso de México.

La interrogante principal que motivó este trabajo es: ¿cómo la comunidad japonesa (*Nikkei*), a través de sus actores, instituciones, plataformas digitales o foros que la conforman, construye el sentido de su identidad en un plano local, nacional o global?

De este interés primario derivaron las siguientes preguntas: ¿cuáles son las proyecciones como colectivo que tiene la comunidad *Nikkei* de México para consolidar su identidad?, ¿lo *Nikkei* como categoría de identidad o membresía cultural, es un concepto que se construye para los intereses de instituciones japonesas?, ¿qué significado social y cultural cumple ser *Nikkei*, tanto en México como en Japón?, ¿se puede considerar a la comunidad *Nikkei*, una cultura emergente en México?, ¿cómo, a partir de un proceso de inmigración japonesa, los sentidos sociales de comunidad e identidad *Nikkei* se construyen?, ¿qué relación social existe entre las asociaciones japonesas de Ciudad de México y Soconusco en Chiapas?

A partir de las preguntas anteriores, se formularon los siguientes supuestos, no sin antes señalar que, aunque en diversas regiones de México los japoneses siempre estuvieron agrupados en pequeñas colonias, la creación de la comunidad japonesa en nuestro país partió de dos procesos: uno comunitario y otro económico.

El primero de los supuestos tiene su origen en el vínculo social que se estableció durante un largo período de inmigración japonesa y de integración en colonias. No obstante, el momento significativo de conformación de esta comunidad se debió al efecto que tuvo en los inmigrantes japoneses la política anti japonesa y el proceso de concentración nipona en México, situación que aconteció en muchos países de Latinoamérica y que acrecentó a una comunidad “de abajo”.

El segundo supuesto (económico) dependió mucho del milagro japonés que, como ya lo he señalado, favoreció el proceso de institucionalización que comprendió de los años 60 a los 80, además de que expandió el capital nipón por medio de sus trasnacionales y fortaleció aún más la presencia desde sus instituciones. A esta etapa corresponde la comunidad japonesa “de arriba”.

Se puede inferir entonces que la presencia de Japón en México depende de una comunidad “de arriba” y de una “de abajo”. En este sentido, lo *Nikkei* como discurso identitario es también un medio que simboliza el mundo japonés desde sus propios actores y escenarios, los cuales pueden asumir la identidad, ya sea desde una situación de condición económica, o bien desde una etnicidad asumida por un sentimiento de orgullo, que puede ser de aceptación o rechazo, dependiendo de la posición en que se asuman. En ello recae el estudio de la comunidad.

En este sentido, *Más allá del mar: la comunidad Nikkei de México, caso Soconusco, Chiapas y Ciudad de México* es un viaje antropológico hacia la búsqueda de las raíces y el estudio del complejo simbólico de la identidad; esta investigación nos abre nuevos espacios para conversar con la historia de los japoneses y sus descendientes a partir de sus narrativas, incursionando en sus aportes, su establecimiento y sus embates por mantener su identidad más allá de su lugar de origen y hacia sus retos futuros. Dar cuenta de la construcción de la identidad desde una postura interpretativa de la cultura, sobre todo para esta comunidad, es escudriñar en la historia y presente de estos grupos para develar el entramado simbólico de su identidad.

JUSTIFICACIÓN DEL TEMA

Hago un espacio para expresar los motivos e intereses personales que influenciaron la construcción de esta investigación, la cual no puede obviar historias que están presentes en mi memoria. Primeramente, explico que sus inicios se fundaron en el desarrollo de mi proyecto de investigación de maestría, el cual consistió en documentar la historia de la colonia Enomoto.⁵ En dicho trabajo, una constante necesidad por hacer una lectura cercana en torno a la inmigración japonesa en el Soconusco, Chiapas, me alentó a conocer, a través de sus actores, la historia y presente de esta colonia.

Motivado por esta idea, que responde a una cuestión académica, un impulso mayor siempre presente –la nostalgia por el pasado– me abordaba de manera constante. Esto me hizo recordar vagos recuerdos de historias, cantos, fiestas o chascarrillos que con nostalgia contaron en algunas reuniones los descendientes de japoneses (*Nisei*) sobre sus padres o abuelos. Desde esos susurros que dejaron los más viejos como memoria de su pasado, me propuse estudiar los municipios de Escuintla, Tapachula y Acacoyagua, de la región Soconusco, como escenarios concretos de la comunidad e identidad *Nikkei* local.

A partir de una serie de visitas a estos municipios, y de acuerdo con mi red primaria de referencia, la familia, comencé a identificar los lugares de mayor interés tomando en cuenta el número de socios, asociaciones e instituciones México-japonesas. Resultado de este afanoso objetivo, me dediqué a trabajar la presencia *Nikkei* concretamente en la ciudad de Tapachula y el poblado de Acacoyagua, Chiapas, sitios que visité constantemente como parte del trabajo de campo.

En ese período (2011-2012), llevé a cabo una serie de entrevistas (historias de vida) con diversas familias *Nikkei* con la finalidad de hacer un estudio específico sobre el sentido identitario nipo-mexicano, lo que me alentó a plantearme: ¿qué había pasado con los japoneses radicados en la región?, ¿qué contribuciones hicieron en los lugares que se establecieron?, ¿cómo se incorporaron a la cultura local y la asumieron en su forma de vida? Otras interrogantes fueron: ¿qué significa en los descendientes la historia de sus padres o abuelos?, ¿existe en ellos un vínculo sentimental o familiar con Japón?

⁵ Primera migración japonesa hacia México; se estableció en la zona del Soconusco, en los pueblos de Escuintla y Acacoyagua, en el año de 1897 como parte del proyecto de colonización japonesa.

Estas inquietudes siguieron sumándose unas a otras, pero en algún momento tuvieron que acortar su interés para no confundir el rumbo de la investigación. De las pesquisas derivadas a partir de charlas sostenidas con varios descendientes de segunda generación (*Nisei*), quedó abierta la siguiente interrogante: ¿están conectados en una gran red japonesa, de forma local, nacional e internacional, los colectivos japoneses radicados en el país?; y de ser así, ¿cómo construyen sentido de comunidad?

Para el trabajo doctoral, y con la intención de acortar la dimensión del estudio, después de varios borradores, mi interés se enfocó en dos asociaciones: una en el centro del país y otra en el sur, en el estado de Chiapas, a donde llegó la primera embarcación japonesa.

Las nuevas interrogantes eran: ¿la Asociación México Japonesa (AMJ) ubicada en la capital del país mantiene una relación directa con la del sur, en Chiapas?; y de ser así ¿cómo fueron sus procesos históricos para construir la comunidad *Nikkei* desde cada localidad?, ¿estas asociaciones forman parte de una gran comunidad nacional?, ¿cómo se articulan en la comunidad transnacional?

Más allá de hacer comparaciones entre estas comunidades o asociaciones, el eje central de esta investigación basó su importancia en dar cuenta de su configuración cultural pues, aunque enuncian procesos similares, son distantes respecto a las formas propias de pensar lo japonés a partir de sus referencias locales.

Motivado por esta necesidad, traté de que mi encuentro entre ambas asociaciones, pese a la distancia geográfica desde mi lugar sede (San Cristóbal de Las Casas), fuera lo más cercano posible.

Para el caso de la comunidad *Nikkei* de la Ciudad de México, las entrevistas eran muy concretas y la dinámica en cuanto a las relaciones sociales la pude conocer a través de los congresos que hicieron, tanto nacionales (Congreso Nacional *Nikkei*, CONANI) como internacionales (Congreso Panamericano *Nikkei*, COPANI).

En las idas y vueltas, entre uno y otro escenario de estudio, concretamente con las familias *Nikkei* de Acacoyagua, las historias de vida se ampliaron y se reorientaron hacia un objetivo que era una inquietud desde los inicios del doctorado, pero debido a que en su momento

carecía de argumentos que justificaran el desarrollo del tema, se omitió, mas no se dio por olvidado.

Esta inquietud resurge nuevamente al momento de identificar que varios de las y los entrevistados refirieron el apellido japonés como distintivo de su descendencia, y que como criterio de selección (capital cultural) por parte de la política de inmigración japonesa, les facilitó la ida a Japón como trabajadores temporales. Estas historias recordaron súbitamente una etapa de mi vida en la adolescencia que me remite a las charlas sostenidas con mi familia en el tiempo del *boom* de la “economía burbuja” en Japón.

En ese momento, mis familiares (tíos y tías) se reunieron al enterarse de que había la posibilidad de irse a trabajar a Japón y que los ingresos económicos eran buenos. Con esta idea, una de mis tías –la menor de nueve hermanos– suspendió su trabajo (maestra de primaria) y se fue con la intención de después llevar a otro familiar si las cosas marchaban bien.

A los dos meses de estar en Japón, regresó a México y nos contó su decepción debido al fuerte racismo que los japoneses tenían con los latinos –a quienes desconocían como *Nikkei*– y que las largas jornadas de trabajo eran una forma de esclavitud. Esta situación definitivamente acabó con toda inquietud sobre el vivir y trabajar en Japón, además de que dejó un sentimiento de decepción para algunos.

El recuerdo práctico de una parte de mi infancia y el trabajo de campo me alentaron a seguir esta búsqueda, para pensar nuevamente sobre la posibilidad de incluir las experiencias de vida que las y los *Nikkei Dekasegi* tienen en su lucha por la adaptación a la cultura japonesa, los problemas de la familia transnacional, así como las distintas miradas que encierra lo *Nikkei* en cuanto a una resignificación cultural que se expresa desde los inmigrantes y sus descendientes establecidos en México.

No fue sino hasta después de escuchar el consejo del señor Óscar Stuzuki (en algún momento cobrará protagonismo como tío Óscar) que revaloré mi interés por este tema y mi compromiso, ya que me cuestionó:

¿Por qué no te vas pa'lla (Japón)? Tas chamaco. ¡Tú podrías ir!, de al tiro es la gente de aquí. Si uno no lo está haciendo por uno, pa' los que quedan. Ellos se fueron a trabajar y a vivir allá. Con todo y mujer los admiten... ¡Allá están! La

familia de nosotros vive en el estado de Aichi. (Entrevista a Óscar Stuzuki, Escuintla, Chiapas, 21 de enero, 2011)

Resultado de la amistad que se forjó durante mis diversas visitas al pueblo de Acacoyagua, así como del apoyo de nuevas amistades consolidadas, específicamente con la familia Stuzuki y Matsui, tuve la oportunidad de conocer a la señora Yumi Murakuki (japonesa radicada en Acacoyagua), con quien entablé diversas conversaciones y me contó sobre la vida laboral en Japón, así como lo difícil que suele ser para los latinos su estadía.

En ese momento, expresé mi interés por adentrarme en el estudio de esa otra realidad de los *Nikkei*, pues, para entonces, 15 entrevistas coincidían en el tema. La propuesta por parte de la señora Murakuki fue clara y concreta: “mi esposo te puede recibir en Japón, sólo que te animes en ir.” Sin dudarle, tras varias semanas de comunicación con el señor Gil Matsui, y de hacer ajustes en cuanto a gastos de viaje, comida y transporte interno, además de saber sobre la relevancia de los migrantes chiapanecos en Japón, planeé la posibilidad de hacer la visita y documentar la historia de los migrantes *Nikkei Dekasegi* de México, caso Chiapas.

De esta manera, se definió el viaje a Japón por un período de dos meses, que comprendió del 16 de marzo al 18 de mayo de 2014.

A mi llegada, me esperaba Mónica Tsuzuki Antonio, a quien contacté por medio de una red social (Facebook) y quien actualmente forma parte de mis vínculos con los *Nikkei* de Chiapas y Ciudad de México. Es así como llegué y me instalé en el poblado de Sanrizuka, en Narita Chiba Ken, Japón, ciudad que se encuentra a 15 minutos del Aeropuerto Internacional de Narita. A partir de entonces, comencé a tejer esta historia, que para mí es un encuentro con el pasado siempre presente de quienes lo recuerdan y de quienes, de alguna u otra forma, dicen “nosotros somos los *Nikkei*, descendientes de japoneses.”

CAPÍTULO I

DEL SISTEMA-MUNDO A LAS METÁFORAS DE LA GLOBALIZACIÓN: DEBATES CONCEPTUALES EN LAS CIENCIAS SOCIALES

El descubrimiento de que el mundo se volvió mundo, de que el globo ya no es sólo una figura astronómica, de que la Tierra es el territorio en el que todos nos encontramos relacionados y remolcados, diferenciados y antagónicos, ese descubrimiento sorprendente, encanta y atemoriza. Se trata de una ruptura drástica en los modos de ser, sentir, actuar, pensar y fabular. Un evento heurístico de amplias proporciones, que estremece no sólo convicciones, sino también visiones del mundo.

Octavio Ianni (1996).

INTRODUCCIÓN

El desarrollo tecnológico e industrial del siglo XIX y sus consecuencias son para la historia de la humanidad el comienzo de una nueva era planetaria. A partir de esta etapa, lo distante se hace más cercano, lo global se localiza, el “aquí y allá” se conjuntan interminablemente en los múltiples espacios transnacionales que la era digital permite y que nos hace habitar (vivir) constantemente los tiempos globales.

Es en este todo global donde la sorpresa, el encanto del que el mundo se interconectó –se mundializó– da cabida, como señaló Ianni (1996), a la imaginación científica para recurrir a imágenes, figuras, signos, símbolos, parábolas y alegorías para sostener, de alguna manera, el desafío teórico que implica pensar y hablar sobre globalización. En este desafío, la metáfora como representación se convierte en una vía de explicación sobre la cual discurren múltiples

ideas de una realidad escurridiza que intenta ser atrapada en el horizonte mismo de las Ciencias Sociales.

Así, la imagen de la globalización se presenta como el reto venidero que hay que asumir, como un nuevo detonador de procesos sociales, económicos y políticos, o bien, “como una nueva versión del “tren de la historia” al que debemos subirnos, de lo contrario, nos quedaremos abajo para siempre viendo cómo se nos escapa el progreso” (Vilas, 1999:72). De ahí que muchas sean las metáforas que expresan la globalidad: fábrica global, ciudad global, aldea global, capitalismo global, *shopping center* global, Disneylandia global, nave espacial, nueva babel, entre otras, y muchas definiciones más que no acaban de desfilan.

Lo evidente es que este concepto (globalización) plantea un serio desafío a los intelectuales y en particular a las Ciencias Sociales, ya que aún no coinciden en una teoría que articule una idea compartida por la academia. A ello se agrega que, a pesar de multiplicarse las perspectivas teóricas, aún existe un enorme distanciamiento explicativo sobre lo que se considera que es el inicio de la globalización. Esto complica aún más el abordaje para comprender sus alcances, sus limitaciones, así como sus crudas realidades, desde lo económico, lo político y hasta lo cultural.

En el caleidoscopio global que habitamos, el mundo se nos presenta como un espacio lleno de corrientes de significados, palabras y representaciones que denota el lenguaje propio de nuestra época, en el cual la recurrencia a la metáfora se hace necesaria, pues permite al sujeto, como sostiene McLuhan (1995), visualizar el trasfondo de las cosas como realidad compleja. En este discernir de la realidad global a través de metáforas, la razón y la sensibilidad entran en juego para el abordaje conceptual. Por lo tanto, “la globalización que prenuncia el siglo XXI está ahí, dada, evidente, esperando ser pensada, revelando a la humanidad cómo ella comienza a ser” (Ianni, 1996:162).

Si bien es cierto que el uso de la metáfora como representación de la realidad es una figura retórica, dicho uso fue recurrente desde los inicios de la civilización burguesa con la idea de “mano invisible” o “contrato” (Vilas, 1999). En el tiempo de nuestra era planetaria global – cada vez más compleja– se evoca como un juego de palabras del presente: metáfora y realidad se conjuntan como un medio viable para hacer lectura crítica de lo que se vive de manera global.

Al respecto, los discursos académicos de mayor dominio afirman, por un lado, que el origen mismo de la globalización responde a un proceso histórico de larga duración contenida en los inicios del sistema capitalista mundial; mientras que otros referentes teóricos expresan que el inicio de la globalización se encuentra sostenido en el siglo XIX con la intensificación tecnológica.

Ante la búsqueda de una respuesta lógica que permita delinear los referentes teóricos que sustentan el análisis de este capítulo, vale la pena distinguir en el tiempo y el espacio, como señala Altvater (2008), el origen mismo de este fenómeno al que llamamos globalización.

1.1.- LA GLOBALIZACIÓN COMO CONCEPTO

Un punto de partida para este concepto en una línea de tiempo lo podemos situar desde las reflexiones planteadas por Marx y Engels en el Manifiesto Comunista (1848), en el cual identificamos argumentos que avizoran los cambios que el capitalismo como sistema económico emergente en Inglaterra experimentó con el paso del tiempo; al respecto, sabemos lo siguiente:

La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria y, a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía, multiplicando sus capitales y relegando a segundo término a todas las clases legadas por la Edad Media. (Marx y Engels, 1848:361)

Desde el pensamiento de Marx y Engels se puede identificar el nacimiento y la evolución del mercado mundial dentro de una lógica económica que define los alcances que el capitalismo habría de tener como rasgo característico del nuevo orden económico de la sociedad burguesa.

En este escenario, que refiere a los inicios del período industrial, se puede entender cómo —a través de la industrialización— el mercado mundial y su inminente naturaleza voraz expansiva conectó fronteras, continentes, países, así como también culturas, a través del capital. En este sentido, la nueva lógica global sentó las bases de los encuentros económicos y culturales.

Dos teóricos del pensamiento científico social contemporáneo, Fernando Braudel (1968) e Immanuel Wallerstein (2004), señalan que, a partir de los años de 1450 y 1640, se creó el capitalismo moderno. En éste, la economía-mundo y el sistema-mundo –como llamaron Braudel y Wallerstein a los diversos sistemas económicos mundiales que se han trazado en la historia– establecieron grandes centros o polos económicos que perduran hasta nuestros días en un capitalismo moderno desbocado.

Desde la perspectiva teórica de Braudel, que se apoya en un análisis de larga duración de la geohistoria, se explica cómo el surgimiento del capitalismo global estuvo articulado a través de economías regionalizadas que se compactaron en una economía más amplia; a ésta se le llamó economía-mundo (Braudel, 1968).

Wallerstein, por su parte, recuerda que con el nacimiento de la economía-mundo, a finales del siglo XV y principios del XVI, tuvo origen lo que podríamos llamar una economía-mundo europea, la cual constituyó la base del moderno sistema mundial, que se amplió en un nuevo capitalismo moderno que va desde los centros hacia las periferias.

Aunque las primeras reflexiones sobre la economía-mundo capitalista se sitúan a mediados del siglo XVIII, Wallerstein (2004) afirma que este proceso duró alrededor de dos siglos, es decir, que en la historia económica mundial están los asideros de una economía global.

Braudel y Wallerstein, que desde sus categorías de análisis destacaron la importancia sobre el hecho histórico de una economía global articulada, resaltan que la historia de larga duración de una economía-mundo se amplió con el tiempo y con nuevas modalidades de extensión del capital hacia una forma global, lo que dio cabida a distintas perspectivas en las Ciencias Sociales para pensar la globalización del capitalismo.

Al respecto, Ianni señaló que “desde que el capitalismo se desarrolló en Europa, siempre presentó connotaciones internacionales, transnacionales, multinacionales, desarrolladas en el interior de la acumulación originaria, del mercantilismo, el colonialismo, el imperialismo, la dependencia, la interdependencia” (1996:3), lo que permite afirmar que el alcance global sobre el capitalismo no tiene nada nuevo. La novedad radica en la forma en que se amplía e intensifica con mayor rapidez esta interdependencia económica; ello da pie para hablar de globalización en la actualidad.

En la misma postura que Ianni, Robinson (2007) resaltó que las confusiones elaboradas por 500 años de expansión capitalista fortalecieron las ideas de varios intelectuales sobre que este período constituyó los inicios de la globalización, lo que puede entenderse como la primera fase del capitalismo mundial.

De acuerdo con esta idea, diremos que la globalización se encuentra integrada en procesos económicos más amplios. Para Robinson, la globalización representa un ciclo continuo y amplio; cada cambio de época es transitorio. Y cuatro son las épocas del capitalismo que se han malentendido como fases globales: la primera de ellas refiere a la época del mercantilismo y la acumulación primitiva; la segunda hace referencia al capitalismo competitivo o clásico; la tercera implica el surgimiento del capitalismo (“monopolio”) corporativo; y, finalmente, una cuarta época es definida en estos términos:

Hoy en día estamos en las primeras fases de la cuarta época del capitalismo (globalización), destacada tecnológicamente por el microchip y el computador – símbolos de la “edad de la información”– y políticamente por el colapso de los intentos del siglo XX por el socialismo y el fracaso de toda una generación de los movimientos nacionales de liberación del Tercer Mundo para ofrecer una opción frente al capitalismo mundial. (Robinson, 2007:21)

De acuerdo con la teoría del capitalismo global de Robinson, se considera que en el proceso mismo de evolución que atraviesa el sistema económico mundial es en donde la globalización tiene su verdadero origen.

Carlos Vilas, por otra parte, sostiene que, al surgir el capitalismo, la globalización se derivó del inminente proceso de expansión económica y considera, en este sentido, que “la globalización es un proceso ligado íntimamente al desarrollo del capitalismo como modo de producción intrínsecamente expansivo respecto de territorios, poblaciones, recursos, procesos y experiencias culturales” (Vilas, 1999:73), por lo que afirma, además, que es falsa la idea de que la globalización es algo nuevo, pues responde a períodos mucho más largos. En esta misma postura, Teófilo Altamirano (2009) señala que en la historia de la humanidad hay cuatro procesos de globalización, y que el primero de ellos surge con los migrantes de África que se asentaron en Europa y Asia.

La segunda globalización comprende el siglo XVI, con la expansión colonialista de Europa Occidental. La tercera comienza con la Revolución Industrial en el siglo XVIII y es la que aceleró los procesos migratorios. Finalmente, la cuarta globalización surge con la era digital. Esta última, según Altamirano, por su facilidad de comunicación, beneficia en la actualidad a la migración internacional.

Por lo expuesto hasta el momento, tenemos entonces que la idea de globalización está vinculada al proceso mismo de crecimiento del capitalismo como parte de una etapa de evolución del sistema-mundo capitalista. Otros autores (Altamirano, 2009; Vilas, 1999), en cambio, prefieren señalar simplemente el crecimiento mundial como globalización.

De lo expuesto hasta ahora, podemos señalar de forma sucinta que la globalización forma parte de una fase de evolución del capitalismo global y de los ciclos de transformación que éste tiene en el tiempo, ello nos permite compartir la postura de Braudel (1980), Wallerstein (2006), Ianni (1996) y Robinson (2007): el capitalismo es el motor de muchas transformaciones, tal como lo es con la misma globalización.

Lo impreciso y ambiguo que suele ser el concepto de globalización, tanto en definición, alcances y limitaciones, como en la ubicación del tiempo y el espacio en torno a su origen, lo hacen un término confuso. Sin embargo, en el transcurso de las décadas de los 60, 70 y 80, se ha observado con mayor claridad la aceleración de la interdependencia política y económica internacional.

En este contexto, nuevos fenómenos sociales acontecieron de forma simultánea en un escenario local, regional, nacional e internacional, de ahí que se hable de la existencia de una nueva Edad Global (*The Global Age*) como proceso globalizador, de una época en constante transformación, como lo señaló Martin Albrow (1996), o bien, del surgimiento del hombre electrónico y el comienzo de una “Aldea Global”, como lo señaló McLuhan (1995).

Lo cierto es que el siglo XXI denotó el comienzo de una nueva época, como lo expresó alguna vez George Bush en la década de los 90; “para, de alguna manera, entender el significado del mundo moderno” (Cruz, 1999:32) y sobre él, como ya lo he expuesto, se han hecho diversas interpretaciones.

Antonio Vázquez Barquero (2000) señaló que el paradigma de los años 90 de la globalización tiene múltiples enfoques, de los cuales Dabat (2000) identificó cinco líneas interpretativas: “la globalización como un mundo sin fronteras (Ohmae, 1990; 1995); la globalización como fantasía alejada de la realidad (Veseth, 1998; Wade, 1998); la globalización como la forma que toma el liberalismo en la actualidad (Fukuyama, 1992); la globalización como internacionalización o mundialización (Oman, 1994, Ferrer, 1996) y la globalización como proceso histórico (Castells, 1996; Scott, 1998; Waterman, 1998).

Por su parte, Giddens (1997) señaló que, cuando se habla de la globalización, hay teóricos que expresan un gran rechazo ante la importancia del concepto. Ellos son, para el autor, los llamados escépticos, mientras que los radicales son quienes exageran sobre el tema.

La discusión existente entre los escépticos y los radicales o neoliberales discrepa sobre los alcances y las limitaciones que la globalización encierra. Para unos, representa un futuro dudoso; para otros, un horizonte sin importancia. Lo cierto es que las confusiones surgidas entre las diferentes corrientes dan cabida a ideas falsas en torno a la globalización, de las cuales, Carlos Vilas distingue seis:

1. La globalización es un fenómeno nuevo.
2. Se trata de un proceso homogéneo.
3. Es, asimismo, un proceso homogeneizador; gracias a la globalización todos seremos, antes o después, iguales; en particular, los latinoamericanos seremos iguales en desarrollo, cultura y bienestar a nuestros vecinos de Norteamérica y de Europa.
4. La globalización conduce al progreso y al bienestar universal.
5. La globalización de la economía conduce a la globalización de la democracia.
6. La globalización acarrea la desaparición progresiva del Estado, o al menos una pérdida de importancia de sí mismo (Vilas, 1999:70).

Las falsas ideas que se tienen sobre el concepto de globalización en cuanto a lo que implica y es, fortalecen una “Ideología de la globalización” (Vilas, 1999), conservadora y equívoca, que durante mucho tiempo se mantuvo en los discursos académicos.

Al respecto, Canclini expone que existen muchas discrepancias en la forma en que se quiere definir y entender la globalización:

Acerca de la fecha en que habría comenzado la globalización, varios autores la sitúan en el siglo XVI, al iniciarse la expansión capitalista y de la modernidad occidental (Chesnaux, 1989; Wallerstein, 1989). Otros, colocan el origen a mediados del siglo XX, cuando las innovaciones tecnológicas y comunicacionales articulan los mercados a escala mundial. (Canclini, 1999:45)

Aunado a esta explicación, señala que aquellos que se refieren a un pasado remoto de la globalización, resaltan su carácter económico; mientras que otros le dan mayor importancia a la dimensión política, cultural y comunicacional. Finalmente, señala, de acuerdo con Giddens, que “somos la primera generación que tiene acceso a una era global” (Giddens, 1997, en Canclini, 1999:45). En este sentido, para Canclini, la globalización cobró mayor importancia a mediados del siglo XX, pues es el período donde se acentuó la interconexión mundial.

Tenemos entonces que, aunque se refiere a la globalización como proceso cíclico en el tiempo ligado a la inminente relación con el capitalismo, es hacia 1990 que se comenzó a hablar sobre el tema. Esto responde a una etapa de constante transformación global. La globalización, por tanto, como señala Altvater (2008), tiene espacio y tiempo definido, el cual es un espacio global y un tiempo mundial que se ha desarrollado y se acentuó en el siglo XX.

Con base en lo expuesto, una de las características de la globalización que persiste en la actualidad es la de un mundo sin fronteras, debido a que los efectos del comercio electrónico no sólo diluyen las fronteras de la economía mundial, sino que también en lo cultural resignifican la diversidad, lo que se convierte en un tema de importancia para los estudios sociales.

Esclarecer la idea de que la globalización no sólo remite al sistema financiero global es afirmar que “la globalización no tiene que ver sólo con lo que hay “ahí fuera”, remoto y alejado del individuo. Es también un fenómeno de “aquí dentro” que influye en los aspectos íntimos y

personales de nuestras vidas” (Giddens, 2007:8). A esto se refiere el factor simbólico y cultural dentro de la globalización, pues no sólo se globaliza la economía, sino también la cultura, las identidades y el mundo subjetivo de todos los seres humanos que habitamos este sistema cada vez más global.

1.2.- GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD CULTURAL

Si bien es cierto que el concepto de globalización remite al análisis de componentes tales como globalización económica, política o algunas veces cultural, lo que nos interesa resaltar particularmente es el aspecto cultural. No obstante, no se puede reducir la globalización a una sola categoría, por lo que en algún momento se resaltarán los otros aspectos.

Hablar en torno a la relación existente entre globalización e identidad cultural implica situarla dentro de la discusión de las Ciencias Sociales, no sólo en torno a los inicios y cambios que estos dos paradigmas han sufrido a lo largo del tiempo, sino también a su interrelación. De ahí que el análisis sobre estos conceptos (globalización e identidad cultural) fortalezca el argumento que afirma que es en la globalización donde los sentidos identitarios se multiplican y la cultura global emerge de forma compleja y diversa.

Por tanto, retomar el concepto de globalización en relación con la identidad cultural implica hacer un esfuerzo mayor por darle cuerpo teórico y credibilidad a los estudios antropológicos sobre la necesidad de hablar de la cultura global en un mundo cada vez más interconectado.

En los tiempos globalizantes en donde las prácticas humanas se encuentran cada vez más interconectadas, unificadas, separadas y polarizadas, se le exige a la academia explorar y reflexionar sobre los efectos que la globalización tiene en las culturas locales y globales. De ahí que teóricos como Castells (1996), Giddens (1997), Canclini (1999) y Bauman (2001), por mencionar algunos, consideren de gran importancia reflexionar sobre el tema.

En este sentido, en el todo global, lugares, espacios, personas y sistemas económicos se entretejen, se multiplican y se diversifican, es decir, se globalizan; asimismo, la búsqueda de referentes teóricos se amplía con el propósito de atrapar lo complejo de la globalización de una forma sistemática.

Como he señalado anteriormente, la globalización como categoría de análisis implica –en los últimos 20 años– para la agenda académica un largo cuestionamiento sobre las causas, consecuencias, implicaciones locales y globales que este concepto encierra. Al margen de su desarrollo, diversos son los enfoques que, de acuerdo con sus intereses, anclan el concepto de globalización para dar explicación a la complejidad de fenómenos sociales que se presentan en nuestra realidad, de ahí que se hable de globalización-migración, globalización-pobreza, globalización-género y de globalización e identidad, como en nuestro caso.

La identidad, por otra parte, se inscribe en una discusión más amplia y compleja; abarca fuertes discusiones para las Ciencias Sociales en la actualidad. En este punto, el pragmatismo teórico y las tendencias institucionales cuestionan su veracidad.

No obstante, hay también en la academia –como lo señala Carlos Mendoza (1992)– un incremento en los últimos años por el interés en las Ciencias Sociales hacia los estudios que conciernen a los temas de identidad sociocultural, esto para explicar los cambios en las relaciones sociopolíticas, mayormente acentuados por los procesos de internacionalización y globalización del capital. De igual modo, se habla de identidad cultural en los procesos globales y los cambios culturales que se resignifican con la globalización.

Sobre este último punto, Manuel Castells señaló que en las “últimas décadas han coexistido a nivel mundial dos procesos paralelos: la globalización, por un lado, y la reafirmación de diversas identidades culturales, por otro” (Castells, 2010:254). De acuerdo con el autor, la emergente afluencia de identidades, sean éstas de género, étnicas, nacionales u otras, no aparece como una serie de sucesos insostenibles en la historia mundial, ni como fenómenos aislados, por el contrario, la identidad en la globalización se presenta en una relación sistémica institucional y política que se conecta con los procesos mundiales.

Agrega, además, que, dentro de la globalización, a pesar de tener diversos momentos y causas, persiste una infraestructura que moviliza el fenómeno global, el cual siempre es cambiante. En este sentido, la era de la información tecnológica que define la infraestructura de la globalización actual no sólo sirve para acortar la distancia y ampliar una red global selectiva-excluyente, sino que también ha puesto en juego la búsqueda y la lucha por las representaciones, al reconocer o negar identidades donde muchas de ellas buscan la legitimación por parte del Estado y sus instituciones. Estas identidades “huérfanas” de

legalidad recurren casi siempre a una representación histórica que reconstruya sus vidas colectivas y consolide su identificación, como ha pasado con los grupos subalternos.

El vínculo existente entre globalización e identidad cultural enmarca entonces una línea en el tiempo sobre procesos significativos que confluyen uno sobre otro. Es decir, a la par de los procesos globales, la multiplicidad de reivindicaciones identitarias emerge con mayor visibilidad, reafirmando así el carácter plural de las identidades dentro del margen global (Friedman, 2001). Por ende, la globalización no se puede reducir, como afirma Michael Reder (2012), ni positiva ni negativamente al ámbito económico, pues ésta encierra también el aspecto político, científico y cultural que “ha influido de manera importante en la dimensión cultural de la globalización” (Reder, 2012:15) debido a la aceleración de la comunicación en la era digital.

Pensar en formas distintas de asumir la relación entre globalización e identidad cultural quizás permita entender numerosas transformaciones que se generan en contextos locales y globales. En este proceso, el análisis de la cultura como mercancía es tan sólo una de las caras del efecto que tiene la globalización en los modos de vida locales, pues con la emergencia de la interconexión económica y digital, diversos estereotipos culturales se distribuyen por todos los rincones del sistema global, impactando también en zonas periféricas.

En un escenario más próximo, se ha hecho visible que los cambios nodales que recientemente se presentan en diversas culturas derivan del crecimiento económico global, mismo que dinamiza la economía cultural mundial (Appadurai, 1996). El “aquí y ahora”, que conecta con mayor rapidez a los países que en algún momento se pensaron como distantes, influye y modifica las vidas locales de unos sobre otros, haciendo de estas representaciones culturales una diversificación.

Al respecto, diferentes narrativas giran en torno a la discusión sobre la homogeneización y la heterogeneización cultural, de ahí que surjan expresiones como “la “americanización” global, la “japonización” para los coreanos, la “indianización” para la gente de Sri Lanka, la “vietnamización” para los camboyanos y la “rusificación” para la gente de la Armenia Soviética o de las repúblicas del Báltico” (Appadurai, 1996:30), o bien, como actualmente se suele escuchar, la “chinización” económica.

Lo cierto es “que el sistema mundial, más que crear una homogeneización masiva en una escala global, está reemplazando una diversidad por otra” (Hannerz, en James, 2001:34), por lo que no se trata de pensar la unificación cultural porque “las identidades del siglo XX ya no presuponen culturas o tradiciones continuas” (James, 2001:30) que se encerraban en el viejo debate sobre la esencialización cultural, por el contrario, se trata de cuestionar cómo se articula y cómo se vive la diversidad cultural ante los cambios globales.

Sobre estos cambios, Tamotsu (2002), para el caso de Japón, expone cómo se modificó el estilo de vida, principalmente en los hábitos alimenticios, producto de la influencia que la globalización ejerció a partir de los años 80 y 90 en dicho país.

Con la llegada de la *fast-foodización*, productos de estrategias corporativas transnacionales como McDonald’s, KFC, y Ramen (comida china) aceleraron una internalización cultural que, en el caso japonés, modificó los hábitos alimenticios en la cultura:

Lo de comer fuera (en vez de en casa) es una costumbre que existe en Japón desde hace tiempo, pero no fue hasta la década de los setenta cuando se hizo más generalizada [...] Todo esto cambió después de 1976, año en el que McDonald’s Japón alcanzó el puesto número siete. En 1977, subió al tercer lugar, donde se mantuvo hasta 1979. En 1980 y 1981, McDonald’s fue la número dos, antes de hacerse con el dominio aplastante como número uno en 1982. (Tamotsu, 2002:88)

Como consecuencia de estos cambios socioculturales, una multipolaridad de significados emergió en este país dando pie a hablar de una *fast-foodización* del comer, del vestir⁶ y, podemos afirmar que, hasta del vivir. Por ende, en las últimas décadas, la influencia cultural exterior en Japón ha sido tan visible que muchas formas tradicionales de la cultura japonesa son difíciles de encontrar en las generaciones jóvenes.

A manera de ejemplo, se pueden mencionar el *Kotatsu* 炬燵 (mesa pequeña cubierta con un futón⁷ que sirve para comer, mientras calienta el espacio) y el *Tatami* (alfombra de madera para dormir), entre muchas otras formas tradicionales que refieren al comportamiento social que caracteriza a la cultura japonesa. Las generaciones adultas suponen que los jóvenes han perdido

⁶ Conceptos a los que refiere Tamotsu para dar cuenta de los cambios en la forma de vida de las personas niponas.

⁷ Cama tradicional japonesa: se compone de un colchón y una funda térmica.

estas prácticas sociales debido al incremento de la influencia extranjera y la búsqueda de una vida más práctica.

Sobre este tema, la siguiente conversación –entre tantas que sostuve con Toshiki Nakao (joven japonés de 25 años) – nos ilustra con precisión:

Yo tengo respeto a sus opiniones de antigua generación. Antes había una misma forma de cultura, como misma moda, si te ponías algo raro era mal visto, pero ahora tenemos varios tipos de vestidos, ropas y tecnología. Hacemos lo que queremos; algunos jóvenes pueden poner falda⁸ pero es su moda, se siente bien, por eso yo digo ¡somos nueva generación! y todo lo que ocurre es normal porque nacimos en esa época. No todos somos iguales en generación. Cada quien tiene su encanto. Los adultos que tienen 50 o 60 años, su generación se llama *Dankai* (que refiere a una idea masa). Cuando nacieron era tiempo de *baby boom*, ellos siempre nos dicen “antes Japón era... bla, bla, bla” o “qué mal, los jóvenes de hoy”, pero eso ya no importa, somos nueva generación, somos muy distintos. Sólo quiero que mayores tengan respeto a nuestra moda y nuestra generación.⁹

Como lo expresó Toshiki, hay entre los adultos (*Otonas*) y los jóvenes (*Wakamono*) un distanciamiento de percepción generacional, característica de muchas sociedades en el mundo contemporáneo. Lo relevante de la charla radica en la concepción que este joven tiene de su generación, conectada a la tecnología, a la diversidad y abierta a los cambios culturales, lo que contradice al *Kokutai* de la antigua forma de pensar: una sola “cultura e identidad nacional”, como pasó por muchos años en la época *Tokugawa* y con la política del *Sakoku* (encierro).

Los cambios radicales en la forma de vida de las sociedades –como el caso japonés, que ha modificado ciertos códigos culturales dentro y fuera de su país– expresan claramente la relación entre globalización e identidad cultural. Por otro lado, visto desde afuera, la expansión del capital japonés y el impacto de sus compañías trasnacionales –Toshiba, Toyota, Nissan, Mitsubishi y Sony– han creado de forma global una imagen de calidad para la tecnología

⁸ Cuando refiere a la idea de falda, habla específicamente a la moda que recién apareció en Japón, llamada *Mensu Sukato* (falda para hombre); los jóvenes suelen depilarse las cejas y pintarse el cabello como parte de la moda que hoy los define, esto es lo que genera asombro en las antiguas generaciones.

⁹ Entrevista a Toshiki Nakao, Tapachula, Chiapas, 20 de febrero, 2015.

nipona; y en la parte cultural está el manga (cómic japonés), que ha influenciado la identidad *Otaku*.¹⁰

Por lo anterior, puntualizo que no pretendo resaltar una perspectiva esencialista de las culturas, por el contrario, de acuerdo con Berger (2002), comparto la idea de que vivimos una cultura global, la cual tiene gran relevancia dentro de la globalización en donde los “problemas de la globalización cultural se entrelazan con los problemas de la globalización económica y social” (Berger, 2002:29). Un claro ejemplo, en el caso de los *Nikkei* del Soconusco, es el efecto que tuvo en ellos la “economía burbuja” como un impacto global y local en el sentido mismo de la identidad cultural asumida desde su origen japonés.

Esta perspectiva de la globalización cultural propuesta por teóricos como Berger (1997), Waters (1995), Held (1999) y Tomilson (1999), fortalece la postura conceptual que propongo para hablar de la globalización y la identidad cultural, misma que reafirma la idea de que “lo local y lo global están distantes y próximos, son diversos y lo mismo” (Ianni, 1996:168), y que en estas realidades “las identidades se mezclan y multiplican”; por ello, hoy más que nunca, hablar de las identidades en un escenario global es también reafirmar que la cultura global es lo que define a la realidad, tanto presente como futura.

Señalar, entonces, la importancia que tiene hablar sobre identidad cultural en el contexto global, encierra de alguna manera la pregunta que Stuart Hall plantea: ¿quién necesita identidad? En esta lógica, Jonathan Friedman (2001), Manuel Castells (1996), Stuart Hall (2003), Zygmunt Bauman (2001), James Clifford (2001) y Homi Bahabha (2003), entre otros, son algunos teóricos que problematizan el estudio de la identidad desde un contexto global y local, y que reavivan el debate contemporáneo de este concepto.

1.3.- IDENTIDAD CULTURAL EN EL CONTEXTO GLOBAL

En el devenir histórico de las diversas disciplinas sociales y humanísticas –filosofía, psicología, sociología, antropología–, mucho se ha escrito en torno a la identidad. Recientemente, los

¹⁰ La cultura *Otaku* se ha popularizado en Japón desde los años 80 y 90 a través del manga, los videojuegos y las series televisivas. Un *Otaku* es un aficionado que, en su admiración por su personaje favorito, lo personifica haciéndose parecer a él. En México y otros países de América Latina, la cultura *Otaku* también ha cobrado importancia, por lo que ahora se hacen relevantes las convenciones de *Otakus* a nivel mundial.

discursos sociales que se expresan en el feminismo, los movimientos por la defensa de los pueblos indígenas, la diversidad sexual y la defensa del reconocimiento cultural en distintos contextos geográficos, reafirman que esta discusión no depende de un efecto de moda global o académica, sino de procesos históricos de las identidades que no han sido reconocidos.

A manera de ejemplo, podemos contextualizarnos en las décadas de los 70 y 80, cuando emerge el modelo intercultural como propuesta política y filosófica en Latinoamérica y México; éste se implementó de lleno en los años 90 con discursos que buscaron reconocer la diversidad, ya no desde un nivel retórico –como lo hizo el multiculturalismo–, sino desde un posicionamiento político incluyente y de apertura al diálogo entre las “otras identidades”, señaladas como culturas “subalternas” (mujeres, indígenas, gays lesbianas y afroamericanos) y que hasta nuestros días mantienen una lucha política y social.

Este modelo pretendió nombrar, desde nuevas categorías teóricas, situaciones concretas de la historia de los movimientos sociales, como el afroamericano en Estados Unidos de América, liderado por Martín Luther King en 1953; o el de las mujeres en diversas partes del mundo –Latinoamérica, Europa y Norteamérica–; así como el movimiento por los derechos y el respeto a la diversidad sexual; todos relacionados con el reconocimiento de las “otras identidades”.

En este escenario de emergentes identidades, identifico que el viejo debate de la identidad se reconfigura en el presente desde nuevas narrativas sociales. En dicha reconfiguración, el pasado histórico de los movimientos sociales y su presente demuestran cómo las estructuras sociales e institucionales subordinan e invisibilizan culturalmente la aceptación de la diversidad en una negación social que se traduce en un conflicto con la identidad.

Por lo tanto, he de aclarar que, independientemente de los alcances, limitaciones y críticas que se le señalan a los modelos del multiculturalismo y la interculturalidad, lo que aquí interesa es dar cuenta de cómo los discursos teóricos se convierten en “palabras comodín” para las expresiones políticas e institucionales que abogan por el pleno reconocimiento de las identidades.

En este sentido, y de acuerdo con Hall (2013), la identidad refiere a los discursos y las narrativas como cuestiones políticas que reivindican la complejidad social en la suposición de integrar, articular y, a la vez, invisibilizar identidades fragmentadas. Por consiguiente, comparto

la idea de afirmar que hoy en día las identidades “están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2003:17), y que cobran sentido a través de la diferencia, y no al margen de ella.

Así, la identidad surge como una representación y un reconocimiento de la alteridad; por tanto, lo necesario no es sólo saberse como distinto, sino también ser reconocido en la distinción de la otredad. En ello radica la búsqueda del pleno reconocimiento de una identidad –individual o colectiva– que abraza de fondo un problema mayor: un discurso que envuelva, nombre o, mejor dicho, que integre y reconozca.

Lawrence Grossberg (2003), en un esfuerzo por ordenar las diversas perspectivas teóricas que de alguna manera abordan la identidad, describió las de mayor uso. Refiere a los conceptos de *différance*, fragmentación, hibridez, frontera y diáspora.

Aunque cada teoría tiene un punto de interés diferente –ya sea hacia las identidades subalternas, la multiplicidad de las identidades o las identidades espaciales en redes por diáspora–, todas coinciden en que la identidad cultural “se construye dentro la representación, y no fuera de ella” (Hall, 2003:18), es decir, se encuentra integrada en el todo social, que la representa en sus diversos lenguajes como un discurso de lo simbólico, que se describe y se narra. Esta perspectiva es expuesta en los capítulos IV y V de la investigación, donde se discute la construcción de la identidad a partir de la diáspora *Nikkei*, considerando los sucesos cohesionadores de identificación y los múltiples medios por representarse.

Castells, por otro lado, identifica tres tipos de identidades colectivas: la “identidad legitimadora”, que se “construye desde las instituciones y en particular del Estado”; la “identidad en resistencia”, que deviene de la identificación de un colectivo humano que es marginado o rechazado y su condición es casi siempre subordinada; y, finalmente, la identidad proyecto, que se “articula a partir de una auto identificación, siempre con materiales culturales, históricos y territoriales” (Castells, 2010:259).

Desde esta diversidad de enfoques para abordar un objeto de investigación –en este caso, el estudio de la comunidad e identidad *Nikkei*–, y de acuerdo con Castells (2010), la identidad colectiva que me he propuesto analizar se encuentra reconocida, no sólo en la comunidad

como “identidad proyecto” que parte de una historia, una memoria y una cultura local, sino en un plano mayor, como “identidad legitimadora” que el Estado reconoce y suscribe.

Al respecto, quiero mencionar el trabajo de Sergio Martínez y Enrique Dussel, la “Diáspora China en México” (2016), que muestra, dentro de sus hallazgos, que las asociaciones chinas, aparte de ser de “reciente creación”, guardan una vinculación local, estatal y específicamente con China, que es limitada e impide la cohesión de proyectos conjuntos:

Varios miembros de la comunidad china de la región coincidieron en que el obstáculo mayor para mantener viva la identidad china entre las nuevas generaciones de descendientes chinos y recientes migrantes es la falta de recursos económicos y cohesión entre la comunidad, que impide impulsar proyectos que vayan más allá de la simple exposición de danzas y la celebración del Año Nuevo Chino. A ello, se suma la falta de reconocimiento del gobierno estatal y local, e incluso de la propia Embajada de la República Popular China en México. (Martínez y Dussel, 2016:128)

Con esto pretendo demostrar que la comunidad *Nikkei*, a diferencia de la China, se distingue como identidad-proyecto en la organización de comunidad. Esto amerita cuestionarnos qué significa, qué provoca y qué se distingue –en unos o en otros– cuando se habla de identidad.

1.4.- LOS DILEMAS DE LA IDENTIDAD: ENTRE EL SIGNIFICADO, EL RECONOCIMIENTO Y LA NEGACIÓN

Si bien es cierto que acercarse al estudio de la identidad remite el escudriño simbólico-individual o colectivo, es en la búsqueda del reconocimiento de ésta que una serie de significados culturales convergen desde una mirada de la auto y la hetero percepción, es decir, del “nosotros” y los “otros.”

En este proceso, el conflicto de reafirmación o negación de la misma identidad se desenvuelve, no sólo desde la mirada imparcial de lo que suponemos ser, sino desde la percepción que los otros tienen sobre nosotros al formular la pregunta “¿quiénes somos?”.

El siguiente discurso aclara de forma específica la situación que refiero:

Mi nombre es Yumi Murakuki. Nací en Paraguay porque mis papás emigraron a Paraguay. Mis papás son originarios de Kagoshima, en Kyushu, que es donde está Fukuoka (prefectura de Japón). A mí no me gusta la vida en Japón. Desde los 11 años hasta los 18, iba y venía; hasta los 30. Después me fui otra vez, conocí a mi esposo en Japón, ahí nos juntamos hace 5 años atrás. Vinimos a casarnos por la iglesia. Mis papás vinieron desde Japón. De ahí decidimos vivir en México, Acacoyagua. Ahora nosotros estamos haciendo nuestra casita. Mis hijos y yo tenemos pasaporte japonés.

Me pongo a pensar en mi hija si fuera *Miss México* (risas), yo vuelo muy alto, pero ahí se va a presentar: “Me llamo Mirei Matsui Murakuki ¡Y estás participando en *Miss México!*” No eres ni mexicana, no vas a poder ser actriz mexicana; bueno, yo vuelo más alto y digo “¡pobrecita!, ¡pobrecita!” A mí me pesaba eso cuando recién llegué a Japón. Yo soy rasgo japonés, nombre japonés; por nacer en Paraguay nomás a mí me hicieron *bullying* allá en Japón y el *bullying* de Japón es bien feo, y yo soy japonesa y me hicieron *bullying* porque nací en Paraguay, eso quiere decir que yo en Japón no soy japonesa, por más cara y nombre que tenga, porque nací en Paraguay, y en Paraguay yo no soy paraguaya, soy japonesa, por más que yo diga que soy paraguaya y tengo sangre paraguaya, ese es nuestro problema.¹¹

Dentro del discurso que se presenta, se pueden distinguir con claridad los criterios de la auto y hetero percepción, así como el conflicto mismo de la identidad al momento de percibirse y no ser reconocida dentro de una u otra cultura.

La falta de reconocimiento de la identidad es, para quien lo vive, un transitar interminable entre una y otra situación; la mirada de lo ajeno, lo distante, lo irreconocible, que distingue e

¹¹ Los párrafos que se exponen para introducir este apartado son resultado de una serie de entrevistas que se realizaron a la señora Yumi Murakuki y a su familia en Acacoyagua. En aquel entonces, los temas centrales versaron sobre la situación de migración de los *Dekasegi* en Japón y la dinámica de familia en un escenario transnacional. Aunque la historia de estos personajes responde a una situación más general de encuentros y separaciones, lo que aquí interesa resaltar es el problema que se hace visible en el segundo párrafo, que refiere a la identificación. Sobre la situación de su matrimonio, el esposo de la señora Murakuki es descendiente de japonés en tercera generación (*Sansei*) y de Acacoyagua que se fue a trabajar a Japón como *Dekasegi* (Entrevista a Yumi Murakuki, Acacoyagua, Chiapas, 29 de diciembre, 2013).

identifica, congrega y separa, entrelaza una serie de preguntas casi siempre sin respuesta que terminan, como señala Pérez Agote (1986), en el conflicto de la identidad.

Es en el encuentro con los otros que se delimita nuestra particularidad a través de marcas, características o rotulaciones (Fossaert, 1983) que socialmente construimos y que, de cierta manera, expresan nuestra identidad. La pregunta siempre abierta es: ¿qué pasa cuando no se reconoce esa identidad? y ¿cómo se vive el conflicto de ésta? Las diversas narrativas que abordan esta problemática afirman que el sentimiento de no aceptación permite reconstruir espacios, discursos y diversos mecanismos de lucha en la búsqueda por reafirmar la identidad.

De ahí que se especifique que la identidad es resultado de una construcción o invención que retoma historia y realidad, reconocimiento y negación, para hablar de un “nosotros” incluyente ante una alteridad distinta. En este sentido, entiendo a la identidad como una dinámica de internalización y significación que resulta de un proceso histórico-social subjetivo, mismo que se concreta, como señala Casas, en un tipo de realidad que “ha sido objetivado y puesto en la práctica dentro de la vida cotidiana” (1992: 80).

Desde ese proceso de internalización y significación que da sentido a los diversos códigos simbólicos dentro del mundo subjetivo, la lógica racional –como la denomina Giménez– (2005) se integra a la construcción de la identidad.

Desde esta perspectiva, la identidad se constituye a partir de dos categorías: como categoría lógica y como categoría social, las cuales operan, desde luego, simultáneamente. El carácter dialéctico de la identidad encierra el conflicto de la singularidad y ésta resulta de la lucha por las clasificaciones y distinciones en las que los sujetos se reconocen como distintos y expresan el sentido mismo de su distinguibilidad.¹²

En este proceso de distinción, o de “lógica de diferencias y similitudes”, como lo nombra Eric Casino (en Sulca, 1996:25), entran en juego la auto y la hetero percepción como capacidades de percibirse y ser percibido como distinto.

¹² La distinguibilidad “supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definen de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada” (Giménez, 2005:23).

En los procesos existentes entre uno y otro sujeto, se establece un diálogo abierto que permite, no sólo habitar en el mismo mundo, sino participar cada uno en el ser del otro (Berger, 1982), es decir, estar en la internalización de los significados que identifican y separan, que operan en cada individuo para reconocer sus diferencias y similitudes desde una lógica racional de la identidad.

De acuerdo con Melucci (2002), en este plano lógico de la identidad, tres importantes elementos se expresan: la noción de permanencia y continuidad; la delimitación del sujeto respecto de otros sujetos; y la capacidad de reconocerse y ser reconocido.

Con esto quiero decir que todos los actores sociales, además de buscar reconocimiento, construyen en el tiempo cambios y resignificaciones sociales que se desenvuelven en el mundo de significados que emana de lo social. De ahí que la subjetividad aprehendida sea primeramente a partir del yo, desde una internalización individual y colectiva.

Teóricos como Alfred Schutz (2008), Peter Berger y Thomas Luckmann (1982), influenciados por la escuela del interaccionismo simbólico de la sociología en Norteamérica, se abocaron a pensar cómo se construye la realidad socialmente y cuáles son los procesos subjetivos que se significan. De acuerdo con estos referentes, sabemos que “el mundo de la vida diaria en el cual nacemos es, desde el primer momento, un mundo intersubjetivo” (Schutz, 2008:19), que refiere también a un universo de significados que se sostiene en la cultura.

Por tanto, la identidad, como refieren Berger y Luckmann, tiene un origen completamente social que parte de un proceso subjetivado de internalización a través del cual el sujeto “constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social” (1982:165). Hay, como queda especificado en la cita de Berger, un diálogo permanente entre sujeto y sociedad que significa la mirada del “sí mismo”, o bien de las identidades sociales del “nosotros”, que se fortalecen por diversos mecanismos de identidad.

Es a partir del discurso incluyente de un “nosotros” que se enuncian los rasgos simbólicos y culturales de la identidad colectiva. En éste, las diversas formas de vestir, actuar y pensar se constituyen “por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su mera pertenencia a él” (Villoro, 1994:89). De

ahí que se hable de un “nosotros” incluyente, por ejemplo: nosotros los grafiteros, los *punks* (punketos) o los *dark* (darketos), nosotras las feministas, o bien, nosotros los *Nikkei*, como se enunciará en alguna parte la investigación.

La distinción de la nacionalidad, como “nosotros” los mexicanos, los paraguayos o los japoneses, es un claro ejemplo de los niveles de la identidad y las diversas formas de asumirla. Es a través del discurso común que ciertos significados socializados importantes para los integrantes y para nosotros se insertan en la memoria colectiva (Fossaert, 1983) y dinamizan el proceso de significación de la identidad y las identidades.

En definitiva, podemos decir que, en las construcciones de las identidades, aparte de implicar una invención de significados culturales compartidos y de reconocer el conflicto entre significado, reconocimiento y negación, siempre habrá una lucha constante —a veces sin tregua— por dotar de sentido a los múltiples rostros emergentes. Quizás muchas de estas identidades puedan consolidarse en un discurso colectivo y en instituciones, otras terminarán por disolverse. Lo cierto es que en este conflicto la diversidad cultural se multiplicará a medida que los encuentros sean cada vez más constantes.

Por ello, la realidad de un escenario global, como antes expuse, muestra que la identidad cultural en lo global entreteje diversos discursos y narrativas que dotan de significado a los múltiples otros, que expresan su singularidad ante este mundo, cada vez más diverso y plural, y que nos hacen habitar la “intercultural” (Césaire, en Clifford, 2001). Por tanto, dar cuenta de cómo se configuran, hacia qué fines tienden y qué significados culturales envuelven a las identidades, no sólo es una preocupación de las Ciencias Sociales del siglo pasado, sino también del presente.

De esta manera, la globalización y la identidad cultural, conceptos complejos y diferentes, se convierten en ejes centrales de esta investigación para cruzar la teoría con la realidad, misma que permite reflexionar sobre la resignificación sociocultural, que es también un tema político y económico, y que abre la posibilidad de imaginar, como señala Appadurai (1996), los múltiples tópicos del “aquí y ahora”.

Finalmente, señalo que en la “polinización cultural” que vivimos, la utópica idea de la “monocultura” llegó a su fin, pues ahora somos, “en diversos grados, “inauténticos”, atrapados

entre culturas, implicados en otras” (James, 2001:26), por lo que el futuro inventivo de la cultura está puesto en escena y muchos son los actores (identidades emergentes) que este siglo verá actuar. Ejemplo de ello es la emergente identidad de descendientes japoneses (*Nikkei*) y del fenómeno *Dekasegi*, que en los años 90 marcó para Japón y América Latina una nueva ruta de inmigrantes latinos.

1.5.- LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL EN LA ERA GLOBAL

Los recientes estudios que se elaboran en torno a la migración proponen perspectivas diferentes para comprender cómo los migrantes construyen su identidad en el país destino a partir de múltiples encuentros globales que se aceleran con la interconexión económica. En este contexto de globalización, las identidades cruzan espacios geográficos, fronteras políticas y culturales, y en su confrontación con el lugar de origen y destino, reelaboran esquemas culturales más allá de su frontera.

El papel determinante que cumple el sujeto migrante como sujeto transnacional en la era global resalta la construcción simbólica de lo que se resignifica en el lugar de llegada, pues el acto migratorio se acompaña también de un conjunto de creencias, valores, prácticas y tradiciones que cobran importancia en la subjetividad del migrante, es decir, en su identidad. De esta manera, los migrantes, como sostiene Barceló, sobreviven a una doble ausencia: “la de estar en dos presentes y dos veces ausentes, en la sociedad de emigración y de inmigración” (2009:19).

Si la movilidad internacional, como hecho característico de la era global, tiene un origen y un destino que se mantienen vinculados por un simbolismo cultural que se ritualiza dentro de las personas que migran, lo importante es “identificar cómo, a través de la distancia, se *mantienen* y reafirman los lazos afectivos” (Moctezuma, 2009:13).

Darle importancia a la parte subjetiva del migrante y a su construcción simbólica en otras regiones conduce a plantear la existencia de un vínculo comunitario más allá de su territorio geográfico de origen, tal como suele pasar en el debate mismo de la comunidad transnacional, que como alguna vez expresó Roger Rouse (1991), se constituye en un “circuito migrante transnacional”, en una misma unidad que hace coexistir espacio y significados.

En este proceso de conformación en formas de “ser” y “pertenecer”, en donde los migrantes comienzan a desenvolverse en campos sociales, varios transnacionalistas como Nina Glick Schiller, Peggy Levitt, Sarah Mahler, José Itzigsohn, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc, retomaron de Pierre Bourdieu el concepto de “campo social” y lo anclan a lo transnacional para explicar esa relación en diáspora: barrios, familias o comunidades en las que los “migrantes forjan y sostienen relaciones sociales ancladas a múltiples contextos, que ligan la sociedad de origen y la de asentamiento” (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994:6).

De ahí que el concepto de “transnacionalismo de los inmigrantes” (Rojo, 2009) comenzó a ser un tema de interés para este enfoque y centró su análisis en la vida del sujeto migrante a través de sus diversas actividades, así como en relaciones que se amplían a categorías tales como: familia transnacional, hogar transnacional, comunidad transnacional e identidad transnacional.

IncurSIONAR en una discusión teórica sobre la comunidad transnacional es sostener la idea de que la comunidad japonesa de México —en su pasado y en su presente— se caracteriza por ciertas prácticas transnacionales que, a lo largo de la investigación, se presentan como diversas formas de construir la red local e internacional de la comunidad e identidad *Nikkei* en una socialización articulada desde perspectivas locales, nacionales y transnacionales.

Sin embargo, no todas las migraciones internacionales son transnacionales por su grado y forma de relacionarse. La relación transnacional directa se define a través de los procesos de integración que los migrantes en las sociedades receptoras establecen a través de sus implicaciones y asentamientos de carácter étnico en las fronteras que se redefinen.

La flexibilidad de las fronteras se debe, en cierta medida, a la migración de capital, que produce a su vez migración de fuerza de trabajo. En este proceso, el migrante económico que se reconstruye cotidianamente también lo hace subjetivamente en los lugares de encuentro, por ello, se piensa que el transnacionalismo propone una nueva forma de estudio del fenómeno migratorio que entiende la importancia de reconocer lo que ocurre en el tránsito y lugar de llegada, es decir, en el proceso migratorio.

He de señalar que el concepto del transnacionalismo refiere, en sus inicios, “al campo de la economía política del siglo XIX para describir las corporaciones privadas que ya tenían grandes operaciones financieras y una presencia organizacional y administrativa en varios países”

(Moctezuma, 2001:12). Es a partir de la década de los 90 que se le dio importancia en el estudio de las relaciones sociales de carácter transnacional en el sentido de pertenencia o identidad.

De acuerdo con Vertovec que, junto a Portes, Guarnizo y Landolt (1999) han ampliado los estudios sobre el transnacionalismo, consideramos que “las prácticas transnacionales están inmersas en arraigados patrones de cambio y de transformación estructural” (Vertovec, 2006:157), las cuales no sólo dependen de patrones creados por el transnacionalismo a través de la práctica migrante, sino que derivan de la práctica que el migrante mismo constituye. De ahí la importancia de profundizar en los cambios estructurales que deja el fenómeno migratorio dentro del marco del transnacionalismo y la vida migrante.

Contrario a la idea del transnacionalismo, Moctezuma (2009) propone hablar de la transnacionalidad, que refiere a las “prácticas sociales” que los migrantes desarrollan y que difiere del solo sentido de “identidad y pertenencia” al que el transnacionalismo remite. Y aunque es importante enunciar las propuestas emergentes que critican o amplían el concepto de transnacionalismo o la idea de transnacionalidad, no es del interés de este apartado hacer un desgaste teórico sobre estos debates; por el contrario, se pretende dejar claro que en la era de la globalización, la migración internacional se amplía y, al hacerlo, el capital humano también se reconfigura en nuevos procesos globales, integrando una redefinición de las identidades, de las culturas y ¿por qué no? de la comunidad.

Inmerso en la discusión sobre el concepto de comunidad, diré, como en algún momento expresó Anthony Cohen, que “es una de esas palabras como “cultura”, “mito”, “ritual”, “símbolo”, que van alrededor de boca en boca en el lenguaje corriente, todos los días, al parecer, inteligible al hablante y el oyente, que, al ser importado en el discurso de la Ciencias Sociales, sin embargo, causa enormes dificultades” (Cohen, 1985:11). Intentar atrapar desde el estudio de una realidad social el concepto de comunidad implica un esfuerzo mayor para no cometer un desfase teórico con la realidad, como lo sugiere Hugo Zemelman (2004). Y recordemos que el presente de la comunidad *Nikkei* se sitúa en el marco de las migraciones transnacionales.

Tras el emergente fenómeno migratorio, diversas perspectivas teóricas enfocan su interés en relación con la globalización y la migración, o bien, con la migración y el desarrollo, conceptos

desde los que se han desprendido una serie de mitos o mantras (Delgado Wise, 2009) sobre las causas y consecuencias del sujeto migrante, un sujeto social que forma comunidades en el traspaso de las fronteras simbólicas, políticas, económicas, culturales y territoriales de las naciones.

Los antecedentes históricos del concepto de comunidad se pueden situar desde la época de pensadores como Aristóteles, quien hizo la distinción entre comunidad y asociación. Siglos más tarde, Max Weber, en el libro “Economía y sociedad” (1944), lo expone en las formas de socialización y su relación existente con la acción colectiva. En este análisis, Weber distingue lo característico del concepto de comunidad y sociedad, recordando la propuesta de Ferdinand Tönnies en la obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y Sociedad), donde señaló que “allí donde los seres humanos estén relacionados por voluntad propia de una manera orgánica y se afirmen entre ellos, encontraremos una u otra forma de comunidad” (Tönnies, 1887, en Delgado Wise, 2005:42).

Según Weber, la comunidad se entiende como “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo de los partícipes por construir un todo” (1944:40). En este sentido, el concepto de comunidad remite a un conjunto de representaciones simbólicas que parten de una relación intersubjetiva integrada por un entramado sistema de valores, normas y códigos morales que son construidos y representados simbólicamente por los sujetos que la integran. Es decir, que entre los asociados se comparten intereses o sentimientos en común, a los que se va incorporando un sentido de identidad.

El concepto de comunidad se ha moldeado a través de diversos teóricos, quienes trazan nuevas perspectivas para su comprensión; el vocablo “comunidad”, que deriva del latín, tiene diversas interpretaciones: “*comes*, *comités*, significando compañero o acompañante, amigo, cliente, partidario, discípulo; de la cual proviene *communitas*, *communatis*, comunidad” (Barbachano 1998:21). La comunidad, como señala Miguel Lisbona, hace “referencia a un territorio constituido por la impronta humana y la conformación de relaciones sociales modélicas en ese mismo espacio” (2005:25), por lo que el espacio como delimitación geográfica y cultural, cobra total relevancia para dotar de significado a aquellos sujetos que construyen a partir de una forma de vida colectiva sus propios límites culturales.

Para ejemplificar lo referido en torno a los elementos y significados que integran el concepto de comunidad, Jacob Krause elaboró el siguiente esquema, mismo que me permite presentar una imagen categórica el término.

Tabla 1

Elementos y significados de comunidad	
Elementos	Significado
Pertenencia	Sentirse “parte de”, “perteneciente a” o “identificado con”
Interrelación	La existencia de contacto o comunicación (aunque sea “virtual”) entre sus miembros y mutua influencia.
Cultura común	La existencia de significados compartidos

Fuente: (Krause, 1999).

La pertenencia, la interrelación y la cultura común son, según Krause, elementos distintivos que hacen que los sujetos desarrollen un sentimiento de arraigo respecto a la cultura o grupo al que pertenecen.

El antropólogo Víctor Turner, que acuñó el término *communitas* para referirse a las solidaridades sociales espontáneas y desestructuradas, expone que dichas “solidaridades son necesariamente transitorias, porque un grupo informal desaparece o se coagula en una institución formal” (en Burke, 2006:89). Por su parte, Peter Burke sostiene que la *communitas* cobra sentido dentro de las instituciones gracias a rituales y otros medios aplicados, es decir, en la construcción simbólica de la comunidad (en Cohen, 1985). De esta forma, los rituales pueden ser el medio que permite adentrarse al mundo de significados que cobran sentido dentro la vida simbólica.

He de señalar –como se verá en el capítulo II– que la conformación de la comunidad japonesa en México, desde sus inicios, nunca presentó una estructura rígida de comunidad cerrada. Por el contrario, cada migrante articuló, a través del *Yobiyose* (migrantes por llamado) y de manera local e internacional, sus redes migratorias, lo que nos permite pensar en una comunidad transnacional.

De la misma manera, pero en sentido contrario, sucedió con los migrantes retornados (*Dekasegi*), quienes establecieron redes migratorias extendiéndose de forma local y transnacional como parte del efecto envolvente de la economía nipona, dando así cabida a la gran comunidad *Nikkei* latina y el fenómeno *Nikkei Dekasegi*.

Dicho esto, expongo que, al margen de la nueva era global, la resignificación cultural que se intensificó con mayor facilidad a través del sistema-red digital en lo transnacional fortaleció a una “comunidad imaginada” (Anderson, 2006), lo que también permitió que el sentido de identidad y pertenencia a un colectivo o comunidad se fortaleciera y conectara con otras comunidades que, de forma simultánea, comparten e identifican propósitos afines en otras partes del mundo.

Por lo tanto, aparejado al tema de la globalización, “la creciente migración internacional y la movilidad del capital humano, calificado, semicalificado y no calificado, han desbordado las fronteras territoriales de los países emisores y receptores” (Altamirano, 2009:21), por lo que han puesto en discusión, no sólo el papel del territorio, el Estado nación, la ciudadanía o la comunidad, sino también la condición histórica, estructural y económica de los países que presentan grandes cantidades de flujos migratorios, como suele pasar con los centroamericanos.

El incremento de la movilidad humana, que se evidenció con mayor claridad en los años 70, 80 y 90 del siglo XX en diversas regiones geográficas del mundo –como Centroamérica y México–, representó para la historia económica mundial el comienzo de una nueva era de migraciones internacionales, muestra de ello son los *Dekasegi* latinos.

Por lo anterior, lo que aquí se propone sobre la globalización o mundialización que enuncia el presente y el tiempo futuro, abre otras realidades de conexión económica y cultural, en donde la movilidad humana traspasa muros simbólicos, pero también acentúa sus mismas fronteras. En este marco, los sujetos migrantes japoneses en México y los mexicanos en Japón como portadores de cultura, también reconfiguran la forma en que se construye la comunidad japonesa de México en tanto que comunidad transnacional que vive dentro de una articulación de redes nacionales e internacionales.

El caleidoscopio global, que implica una “polinización cultural”, conecta distintas realidades sobre lo que se expresa y se entiende por identidad. De ahí que la misma categorización de

pertenencia a una comunidad pueda tener distintas connotaciones dependiendo del actor y de los lugares desde donde esos actores se conciben. Es decir, no es lo mismo ser un japonés en México que un descendiente de japonés en Japón, o un descendiente de japonés en México; este conflicto cultural es también un conflicto social que implica la necesidad de estudiar un sentido simbólico que, a mi parecer, en México surge como resultante de un proceso global y que hoy se expresa en la comunidad japonesa de ultramar.

En este marco, la movilidad cultural –que se encuentra en su máxima expresión– ha llegado a trastocar el sentido simbólico (cultural e identitario), político y económico (capital) de las culturas y naciones de una forma simultánea, por lo que “no es posible imaginar la globalización contemporánea sin las migraciones internas, interregionales, internacionales e intercontinentales” (Altamirano, 2009:51); así como tampoco es posible imaginar la globalización sin la “polinización cultural” y la vida transnacional de aquellos que se consolidan en una comunidad transnacional.

Finalmente, quiero señalar que lo global es también local, o *glocalización*, como lo expresa Beck (1998), pues los efectos que tiene en su lugar de origen cualquier influencia cultural o económica tienen impacto en otra, lo que nos lleva a preguntar: ¿tiene importancia hablar hoy de Japón y de sus comunidades japonesas en ultramar?, y de ser así, ¿por qué?

CAPÍTULO II

CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO JAPÓN-MÉXICO

Grande es el ruido de las olas que rompen en la costa,
despierto a la tempestad de la media noche.
Mirando el mar inmenso,
¿en dónde están mis hermanos?
Los llamo a gran voz y no hay respuesta,
los busco y ni sombras hay...
De sus técnicas de navegación alto el nombre,
sabiendo que era un barco inglés,
inocente, me embarqué...

Poema anónimo (compuesto hacia finales del año 1886) (Toda, 2012:69).

INTRODUCCIÓN

En este apartado se describe el marco histórico contextual que comprende rasgos significativos de una etapa transitoria en Japón, el *Shogunato Tokugawa* y su paso a un Estado centralizado en la era *Meiji*. A partir de destacar sucesos de relevancia en la historia de Japón, se hace un recuento histórico sobre el proceso migratorio japonés hacia ultramar. El objetivo es enmarcar el acontecimiento que delineó los primeros establecimientos de la colonia japonesa en México y América Latina, resultado del proyecto colonizador japonés.

En este marco, se señalan los inicios de las relaciones diplomáticas entre México y Japón, países que se encontraban en contextos políticos diferentes, siendo el primero un país en vías hacia la modernización –específicamente en el porfiriato–, mientras que Japón ya consolidaba el Estado en la época conocida como era *Meiji*.

Los intereses diplomáticos del momento en cada país, el contexto de salida desde Japón, los propósitos a realizar en el lugar de arribo, así como los embates por construir la comunidad japonesa en ultramar son tan sólo algunos puntos por discutir.

2.1.- CONTEXTO DE SALIDA. JAPÓN: DEL *SHOGUNATO TOKUGAWA* AL ESTADO MODERNO

Por múltiples narraciones que se han hecho sobre la historia de Japón, se sabe que, durante más de 250 años de aislamiento nacional con Occidente (que comprendió del primer tercio del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX), el *Shogunato Tokugawa*¹³ prohibió a los japoneses emigrar e impuso severos castigos a quienes lo hiciesen. Esta situación dejó ignorante a la isla nipona respecto al mundo exterior, por lo que, a finales del siglo XIX, los japoneses se dieron cuenta de que el mundo que les rodeaba había cambiado.

El largo período de aislamiento nacional que impuso la dinastía *Tokugawa* dejó a su régimen político militar en clara desventaja frente a tácticas de guerra y armamento militar. Por lo que, en poco tiempo, en el interior de Japón, fuertes ataques provenientes de distintos disidentes se desataron con “la idea de la restitución del poder a la institución imperial, cuyo gran poder y prestigio habían sido usurpados indebidamente por el *shogun* en el pasado” (Tanaka, 2013:182).

Aunado a esta situación de inconformidad social, la presencia de potencias europeas comenzó a manifestarse en aguas japonesas con el propósito de derribar el muro de aislamiento nacional.

¹³ El largo período de política impuesta al que estuvieron sometidos los japoneses durante la dinastía Tokugawa (1635-1853), formó parte de una serie de cambios que comenzaron a definirse en los períodos Kamakura (1192-1333) y Ashikaga (1336-1573), regímenes feudales que buscaron la unificación nacional bajo el poderío del Shogun. En el concierto del *Shogunato* o *Bakufu* se buscó centralizar el poder político y alcanzar la unificación nacional. No obstante, fue hasta el *Shogunato Tokugawa* o Edo (1603-1867) también conocido como *Shogunato* tardío, que se consolidó la figura del Shogun “comandante del ejército” sobre la del emperador y se generaron cambios significativos en la conformación del imperio japonés.

Con este objetivo, el Comodoro Matthew Calbraith Perry, por orden del presidente Fillmore, de los Estados Unidos de América, tuvo la encomienda de romper el aislamiento nacional del país nipón. Fue así como

el día 8 de julio de 1853, Perry entró en el puerto de Uraga con su escuadra de barco de guerra; volvió en febrero de 1854 con una escuadra más poderosa, amenazando a los japoneses con sus cañonazos. En marzo de ese año logró que el gobierno japonés aceptase los tratados de comercio que él propuso y que se abrieran otros dos puertos a los barcos extranjeros: Shimoda y Hakodate. (Tanabe, 1981:7)

Tras estos acontecimientos, se puso en marcha un proyecto destinado a derribar el muro del *Sakoku* (encierro) y abrir la isla nipona al mundo. A este proceso se le denominó *Kaikoku* (apertura). A partir de entonces, el gobierno japonés reabrió sus puertas al comercio externo, accediendo a las demandas occidentales que empujaban a reiniciar las relaciones de comercio con las principales potencias del mundo (Estados Unidos, Inglaterra, Holanda, Francia y Rusia).¹⁴

Una vez establecidas las relaciones diplomáticas y de comercio a través de la firma del tratado de Kanagawa, el 31 de marzo de 1854, la influencia extranjera comenzó a hacerse presente en el atrasado Japón. A partir de este momento, el propio gobierno promovió eliminar toda práctica cultural y política que refiriera al Japón feudal, para así consolidar el Estado japonés. En 1867, se abolió la representación política del *Shogunato*, y se construyó otra forma de poder político en el entonces renovado gobierno *Meiji*. Resultado de estos cambios, la transformación de la estructura política, económica y social interna del país se logró de forma absoluta.

Con la toma del poder por parte del emperador Mutsu-hito (1867), se inició en Japón la época de renovación. Este período se caracterizó por la implementación de un proyecto modernizador que consistió en crear un Estado nacional unificado desde el cual dirigir reformas fundamentales. El horizonte: alcanzar la modernización desde la que se imprimiera un carácter occidental al pueblo japonés.

¹⁴ Cabe mencionar que durante el período del *Sakoku* los únicos países con los que Japón mantuvo relaciones comerciales fueron: Corea, Holanda y China.

Así, el gobierno *Meiji* recreó, en el más amplio sentido, el Estado japonés: suprimió los monopolios económicos de los feudos; reconoció la libertad de iniciativa del comercio y la industria; invirtió en ferrocarriles; modificó la ley del *Shogun*, otorgando igualdad a todos los japoneses como ciudadanos; e hizo cambios en la educación, el arte y la economía.

A partir de ese momento, Japón se convirtió en una potencia con la que se debió contar en la esfera política internacional, por lo que la Constitución *Meiji*, promulgada en el año de 1889, convirtió a esta nación en soberana e ingresó así al concierto de las naciones modernas del mundo, recreando todos los planos de la vida cotidiana:

El guerrero japonés dejó de usar la vestimenta de *Samurai*, la espada *Katana* y se cortó el pelo (peinado a manera de chongo); así también el pueblo dejó de usar el kimono, las quetas (sandalias de madera) con las que vistió y calzó, y se peinó a la manera occidental. Asimismo, el nuevo Estado japonés terminó con la distinción de clases, en el que todos se convirtieron en ciudadanos. (Bonfil, 1993:188)

En este marco histórico, el ideal de formar una nación fuerte y expansionista conocido como *Fukoku Kyōhei* (nación rica, ejército fuerte), logró poner en marcha un proyecto ambicioso de colonización con el objetivo de “disminuir el alto índice demográfico de la población y establecer un proyecto de colonización japonesa, el cual dio como resultado un largo proceso migratorio hacia ultramar” (Mikiso, 2000).

La transición del *Shogunato* hacia la renovación *Meiji* marcó sucesos históricos de grandes cambios y procesos políticos en la historia de Japón, desde la construcción del Estado japonés hasta la política expansionista. Estos hechos situaron a la isla nipona en el escenario político internacional y fortalecieron la base político económica de la emergente nación.

2.2.- LOS ENCUENTROS ENTRE MÉXICO Y JAPÓN

De acuerdo con Makoto Toda (2012), los vínculos económicos existentes entre México y Japón se remontan a 1860. En esta época de emergente economía mundial, cobró relevancia para ambos países la importación y la exportación de metales como el oro y la plata. Durante este período, “Japón se dio cuenta de lo débil que eran sus capacidades diplomáticas y percibió

en el peso mexicano el olor del capitalismo” (Toda, 2012:50); en poco tiempo, las fuertes restricciones comerciales de Japón con el exterior comenzaron a ablandarse y se establecieron nuevas rutas de comercio como resultado de la fiebre del oro de Yokohama, para el caso de Japón, y la fiebre de la plata en México.¹⁵

Mientras en Japón la figura de un Estado centralizado se encontraba en proceso de consolidación, en México, la situación ameritaba proponer el ingreso de mano de obra extranjera como parte de la política de colonización. En ese periodo, los objetivos centrales para el progreso del país versaban sobre el supuesto de que el territorio mexicano se encontraba prácticamente despoblado y sus vastos recursos naturales debían ser trabajados para el desarrollo económico nacional. Por lo tanto, “convertir a México en una nación de inmigrantes también contribuiría a consolidar el proyecto de modernización de corte liberal emprendido por Porfirio Díaz” (Salazar, 2003:52).

Tras una serie de acuerdos en torno a las políticas de colonización, se promulgaron dos leyes en México: la de 1883 y la de 1894. Éstas favorecieron a los extranjeros para instalarse como colonos con el propósito de promover el desarrollo económico. De esta manera, la presencia de mano de obra calificada proveniente de colonias extranjeras se diversificó por todo el país. “De estas primeras oleadas, las más significativas por su número y ubicación fueron las colonias de chinos en el norte, noroeste y sureste del país; las de japoneses y alemanes en Chiapas, la de los italianos en Chipilo” (Bonfil, 1993:252).

Para el caso de la colonización japonesa en tierras mexicanas, el interés provino primeramente de la búsqueda de una política expansionista que ayudara a consolidar el Estado moderno japonés, que, debido al aislamiento nacional, presentó serios problemas de sobrepoblación y de crisis económica en el campo, lo que afectó seriamente el crecimiento de la economía japonesa (Tanaka, 1975) e hizo necesario buscar soluciones.

La necesidad de crecimiento y expansión de las relaciones diplomáticas por parte del recién establecido Estado moderno japonés, por un lado, y la tierra prometida que representó el territorio mexicano para los extranjeros, por el otro, favorecieron la articulación del capital económico en el contexto de emergentes procesos globalizadores, en donde Japón asumió un papel importante.

¹⁵ También conocida como del “dólar mexicano”, *Dori Gin* o “plata de lodo” (Toda, 2012).

Es a partir de la visita y del informe expuesto por el subsecretario de comunicaciones de México, el astrónomo Francisco Díaz Covarrubias –quien realizó en 1874 un viaje a Japón para observar la aproximación del planeta Venus a la tierra–, que se identificó la importancia de establecer relaciones de comercio con los países asiáticos.

Dijo:

Los japoneses, en efecto, son casi siempre afables, corteses, valientes, pundonorosos y muy dóciles para aceptar todo género de cultura, mientras que en los chinos raras veces se encuentran cualidades semejantes. (Covarrubias, 1874, en Ota, 1985:12)

Mediado por esos criterios, se puso en marcha el proyecto de colonización de Japón en México, que se pactó el 30 de noviembre de 1888, pero que no habría de concretarse sino nueve años después, el 29 de enero de 1897, cuando se otorgó al Vizconde Takeaki Enomoto la extensión de 65 000 hectáreas para llevar a cabo el cometido de la colonización japonesa, en el entonces pueblo de Escuintla, Chiapas, en el sureste mexicano.

Enomoto Takeaki (えのもとたけあき), que en el gobierno *Meiji* fungió como Ministro de Relaciones Exteriores de Japón, se mostró interesado en la colonización y, bajo este interés, envió a científicos japoneses a estudiar las tierras de México, de norte a sur, con el objetivo de identificar las tierras más productivas y fértiles para la agricultura.

Tras seis meses de investigación, se entregó en 1893 el informe que describió la situación social y económica de México. El precario desarrollo del país y los amplios terrenos despoblados sirvieron de argumento a Takeaki para hacer dos nuevos estudios, pero esta vez en busca de las tierras susceptibles de colonización en el sur de México.¹⁶

Por tal motivo, las zonas estudiadas fueron el Soconusco –en Chiapas–, Oaxaca y Guerrero: “se estudiaron las condiciones climáticas, el riesgo y la calidad de las tierras, los productos

¹⁶ Para ese entonces, Enomoto, quien ya había formado la Asociación Migratoria y la compañía colonizadora de Japón, dejó el cargo en Relaciones Exteriores para convertirse en el presidente de lo que fue la colonia Enomoto.

agrícolas que se explotaban, la mano de obra y la posibilidad de construir un puerto para facilitar el transporte de los productos” (Ota, 1985:36).

El arduo y meticuloso proceso de investigación, que duró 173 días, y que fue dirigido por Tadashi Nemoto y por el ingeniero agrónomo Bunzo Hashiguchi, permitió al gobierno japonés considerar a la zona del Soconusco como el lugar idóneo para establecer la primera colonia nipona en México y emprender así lo que fue la primera inmigración japonesa hacia este país, y la primera en América Latina.

2.3.- CONTEXTO DE LLEGADA: EL SOCONUSCO

Mapa 1. Soconusco



Fuente: Elaboración personal.

El Soconusco, nombre náhuatl que significa “lugar de la tuna agria”, se localiza al sur del estado de Chiapas, en la costa del pacífico; tiene una extensión territorial de 5 827 kilómetros cuadrados. Sus límites geográficos colindan al norte con las regiones Frailesca y Sierra; al este, con la República de Guatemala; al sur, con el Océano Pacífico; y al oeste, con la región del Istmo-Costa. Los municipios que lo componen son dieciséis: Acacoyagua, Acapetahua,

Cacahoatán, Escuintla, Frontera Hidalgo, Mapastepec, Huehuetán, Huixtla, Mazatán, Metapa, Suchiate, Tapachula, Tuxtla Chico, Tuzantán, Villa Comaltitlán y Unión Juárez.

Si bien es cierto que el Soconusco, antes del proyecto colonizador y modernizador en el porfiriato, se encontraba en gran medida aislado de la República Mexicana y en muchas visiones oficiales no representó más que una porción de tierra despoblada, a partir de los proyectos colonizadores cobró mayor importancia comercial y social, sobre todo con la apertura del puerto San Benito en 1861.¹⁷

Con la habilitación del puerto San Benito, el “Soconusco estaba comunicado con los mercados norteamericanos de San Francisco, Nueva Orleans, Nueva York, y con los mercados europeos como Hamburgo, Bremen, Rotterdam” (Viqueira, 2004:197). Por ello, pronto se convirtió en el paraíso esperado para las compañías extranjeras, que aceleraron el proyecto modernizador.

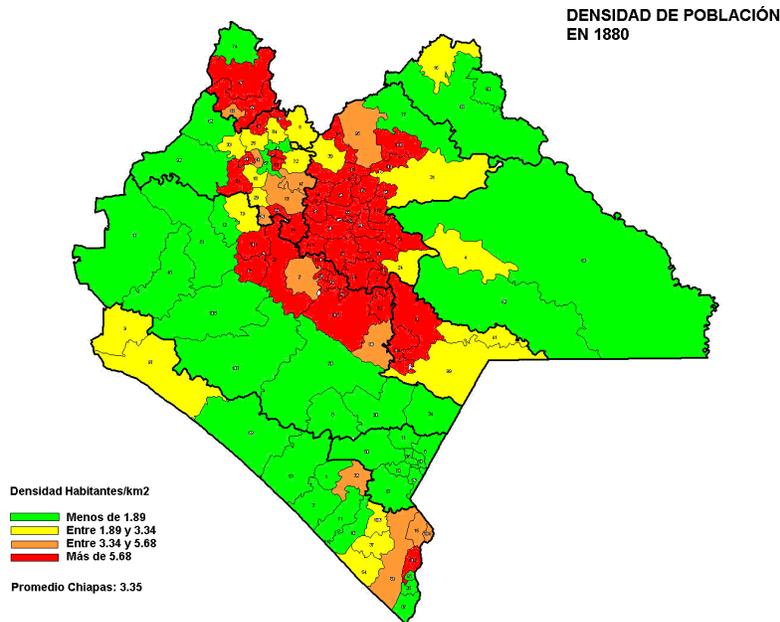
El proyecto modernizador en Chiapas, específicamente en la zona del Soconusco, estuvo apoyado por “el caciquismo ilustrado, representado por los gobernadores porfiristas Emilio Rabasa (1891-1894), Francisco León (1895-1899) Francisco Pimentel (1899-1906) y Ramón Rabasa (1906-1911)” (Viqueira, 2004:178), quienes siguieron los principios de una economía expansionista sustentada en el progreso económico a través de la agricultura y la venta de tierra.

La puesta en marcha del proyecto modernizador del gobierno mexicano, que comprendió de 1891 a 1911, hizo que “treinta años después, el Soconusco fuera un emporio cafetalero donde más de sesenta empresas extranjeras explotaban dos millones de mantas” (Bartra, 1996:51). Para el período de 1877 a 1908, cuando se generó el *boom* cafetalero en Chiapas, la producción se centró en la zona del Soconusco, en donde empresas alemanas, inglesas y norteamericanas tenían el control económico del café.

Viqueira (2005) ilustra con mapas la densidad de la población de Chiapas en los años de 1880 y 1930, en estos se aprecian los vastos territorios despoblados que existieron antes de la llegada de las colonias extranjeras.

¹⁷ San Benito, hoy puerto Chiapas, municipio de Tapachula, se encuentra ubicado a 30 kilómetros de distancia de esta ciudad y es la zona portuaria más importante de la región sur del estado y del país.

Mapa 2. Densidad de población en Chiapas en 1880



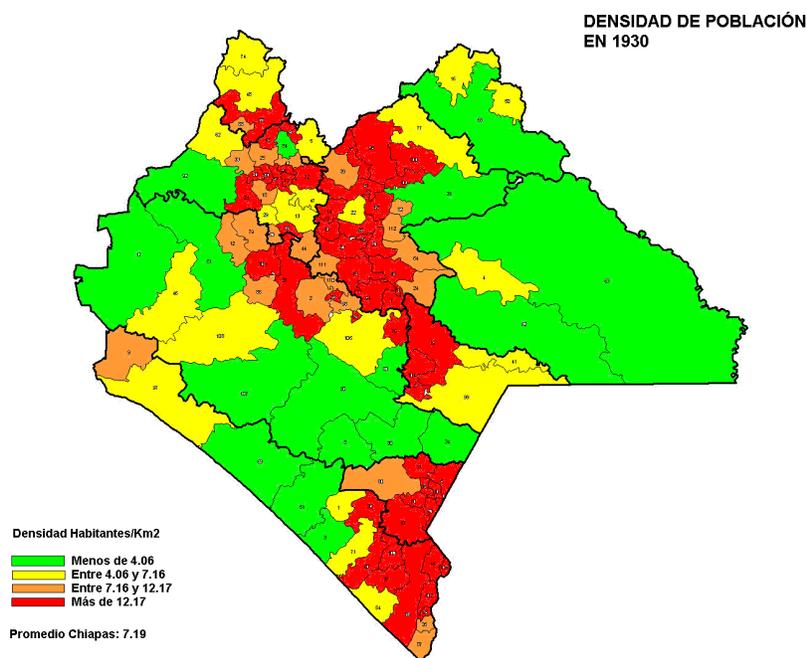
Fuente: (Viqueira, 2005).

Como se aprecia en el mapa de Viqueira (2005), la mayor parte de la población del estado de Chiapas se ubicó en las zonas Centro y Altos, principales focos económicos del momento. En la zona del Soconusco, se registró una densidad poblacional de menos de 1.89 habitantes por kilómetro cuadrado, además de vastas tierras totalmente despobladas.

Al respecto, Armando Bartra explica que “a principios de la década de los setenta, el remoto Soconusco no tenía más fama que la derivada de los frecuentes conflictos fronterizos con Guatemala; por lo demás, la región destacaba por su extremo aislamiento y escasa población dentro de un estado de por sí incomunicado, como lo era Chiapas en el siglo XIX” (1996:50).

Por otra parte, el mapa de 1930 ilustra cómo, a partir del proyecto modernizador propuesto por el gobierno porfirista, cambió rotundamente la dinámica económica y poblacional.

Mapa 3. Densidad de población en Chiapas 1930



Fuente: (Viqueira, 2005).

Para la década de 1930, es notable ver la disminución de los terrenos despoblados en la parte del Soconusco, pues a partir del *boom* cafetalero, la actividad económica en la región situó nuevos centros de desarrollo, siendo Tapachula uno de los más importantes. En este contexto de crecimiento económico, la colonia Enomoto emprendió su viaje a tierras chiapanecas y con ello inició la historia de la inmigración japonesa hacia México.

2.4.- LA LLEGADA DE LA COLONIA ENOMOTO

El 21 de marzo de 1897 es la fecha que marcó el inicio de la migración oficial japonesa a México. Del puerto de Yokohama, zarpó un grupo de inmigrantes japoneses integrado por 35 miembros, formando la llamada Colonia Enomoto; el propósito: hacer próspero el cultivo del

café en tierras mexicanas. El viaje se realizó en un período de 47 días a bordo de un navío inglés de nombre *Gaelic*, que desembarcó en el puerto de San Benito (hoy puerto Chiapas) el 10 de mayo de 1897.

De acuerdo con la descripción que realizó Okura (1967), los habitantes del Soconusco quedaron asombrados al ver que en el puerto de San Benito había desembarcado

un grupo de rarísimo aspecto que asombró a los nativos: unos traían *Waraji*, una especie de sandalia de paja y *Kyahan*, una especie de polainas para proteger las piernas de los viajeros, *Sugegasa*, sombrero de paja; otros, pantalones con *Obi*, una faja para la cintura, otros, en traje sastre, pero con *Waraji*. Aparte de esto, unos traían enormes barriles de *Miso*, pasta de frijoles de soya para sopa y otros desembarcaron con lanzas en las manos. (Okura, 1967, en Esponda, 1994:470)

A partir del arribo de los colonos japoneses a San Benito, comenzó una ardua caminata de 35 kilómetros bajo el ardiente sol, hasta la ciudad de Tapachula. Ahí descansaron 3 días para reponerse del viaje, y desde esta zona los colonos japoneses comenzaron una nueva jornada a pie hasta la ciudad de Escuintla, lugar al que llegaron el 16 de mayo. Posteriormente, el 18 de mayo, tomaron posesión de sus tierras y establecieron como fecha de fundación de la colonia Takeaki Enomoto el 19 de mayo de 1897.

El periódico de mayor circulación del momento en el estado de Chiapas, El Observador, sobre esta colonia, al año siguiente de su establecimiento, informó:

La agricultura en Chiapas.

Pocas de las colonias agrícolas de México han visto realizado sus esfuerzos tan rápidamente como las fundadas en el Estado de Chiapas por un grupo de agricultores japoneses. El Sr. Murota, ministro de Japón en México, ha hecho recientemente una visita a sus compatriotas. Los encontró en plena prosperidad, muy satisfechos de sus cosechas y de la seguridad que disfrutaban en esa parte de la República.

Chiapas, nadie lo ignora, es una región privilegiada entre todas. El suelo, de una fertilidad asombrosa, produce en fertilidad el café, la vainilla, el cacao, caucho, etc., etc.

Esta riqueza, unida a la tranquilidad que reina en el Estado, gracias a la administración prudente y progresista del Gobernador actual, hará que en breve tiempo sea uno de los centros agrícolas de mayor importancia de México.¹⁸

La noticia que dio a conocer el periódico El Observador, el 29 de mayo de 1898, muestra con claridad la importancia que el Soconusco como región económica cobró en ese momento, además de apreciarse un persistente discurso sobre el paraíso que esta región, bajo la política modernizadora, implicó para las empresas extranjeras.

Otra nota de importancia que nos permite comprender el desarrollo agrícola de esta colonia japonesa es la siguiente:

La colonia japonesa en Chiapas.

El Sr. Murota, ministro de Japón en México, celebró una audiencia con el Sr. Secretario de Fomento, tratando ambos el asunto que se refiere a la colonia que establecieron en Chiapas varios japoneses.

El Sr. Murota se muestra muy satisfecho del éxito alcanzado por sus compatriotas, dedicados exclusivamente al cultivo del café, cacao y otros frutos tropicales. Las primeras cosechas fueron muy abundantes.

La colonia será reforzada dentro de poco tiempo con mayor número de hijos del Japón, que se proponen venir al país, entusiasmados por los buenos informes que han recibido [...] se cree que vendrá una nueva inmigración, que haga aumentar la citada colonia japonesa de Chiapas, ó que establezca alguna nueva, en otra zona del sur de la República.¹⁹

¹⁸ El Observador, no. 16, Tomo I, pág. 4 (mayo 29 de 1898), Tuxtla Gutiérrez.

¹⁹ El Observador, no. 40, Tomo I, (noviembre 6 de 1898), Tuxtla Gutiérrez.

Es necesario señalar que, a pesar de las dificultades, la colonia Enomoto había logrado obtener avances significativos en la siembra de algunos productos agrícolas. No obstante, el proyecto fracasó definitivamente en los años de 1900, lo que trajo la completa separación de la colonia, llegando así a su final.²⁰ A partir de entonces, la llegada de la colonia Enomoto dio inicio a una serie de migraciones japonesas hacia México; María Elena Ota Mishima (1984) registró siete procesos durante el período de 1890-1978.

2.5.- INMIGRANTES JAPONESES EN MÉXICO. LOS INICIOS DE LA MIGRACIÓN JAPONESA

A lo largo del período 1890-1978, amplios flujos migratorios de japoneses se diversificaron por varios estados de la República Mexicana. De esta manera, migrantes contratados por empresas japonesas en tránsito por este país y aquellos llegados por red de paisanaje o *Yobiyose*²¹, son los que formaron las nuevas colonias japonesas en México.

Si anteriormente, en 1897, el sureste mexicano –por su novedad económica– despertó en poco tiempo el interés por el establecimiento de colonias niponas, esta región dejó de interesar a la política migratoria japonesa, que se inclinó a contribuir en la fuerza de trabajo para la construcción del ferrocarril del Istmo de México, así como en la explotación de minas de carbón y cobre en el norte del país.

A partir del arribo de la colonia Enomoto, en los siguientes 40 años (Toda, 2012) se registró el mayor flujo migratorio japonés hacia México; el cual se agrupó en tres conjuntos:

Los que llegaron a los cultivos de caña de azúcar como La Oaxaqueña o la Buena Vista, en el Istmo de Tehuantepec, abarcando los estados de Oaxaca y Veracruz; los que trabajaron en el llamado ferrocarril de Colima (Línea Colima del Ferrocarril central); y los que se fueron a las minas de carbón Esperanzas, en el estado de Coahuila. (Toda, 2012:164)

²⁰ Puede revisarse el capítulo III que aborda a detalle el establecimiento, la separación y la reconfiguración de la colonia Enomoto, así como de los japoneses arribados a la región.

²¹ El *Yobiyose* se acentuó a partir de 1923. Este tipo de migración surgió en el momento en que el inmigrante consolidó su economía en el exterior y extendió su red a su familia, esposa o amigos.

Para la explotación de minas y la construcción de ferrocarriles en México, se formaron en Japón “tres compañías dedicadas a la contratación y transportación de los trabajadores japoneses: la Kumamoto Imin Kaisha, La Toyo Kisen Kaisha y la Tairiku Shokumin Kaisha” (Palacios, 2012:120). Aunque anteriormente la empresa contratista Nippon Yoshida Gomei tuvo el propósito de promover la migración de obreros a México, es con la participación de estas tres empresas, sobre todo la Kumamoto, que de 1901 a 1904, se enviaron a México 4 300 personas para el trabajo en minas (Toda, 2012).

Las compañías Toyo y Tairiku, como señaló Mendoza (2007), son las que más migrantes japoneses contrataron para el trabajo en las minas de carbón en Esperanzas, Coahuila, y en las plantaciones de caña de azúcar La Oaxaqueñita, en el sur de Veracruz.

Entre 1901 y 1941, la migración de tipo laboral y por contrato que se registró en Veracruz es la siguiente: de 1906 a 1907 ingresó un total de 131 inmigrantes. Para 1941, se afirmó que cerca de 1 000 migrantes japoneses se encontraron trabajando en la minería, en la construcción de ferrocarriles y en campos de caña de azúcar en los estados mencionados anteriormente (Mendoza, 2007).

La intervención de empresas contratistas para la adquisición de mano de obra barata a comienzos del siglo XX favoreció el ingreso de fuertes oleadas de inmigrantes japoneses provenientes de Okinawa, quienes se instalaron en tres estados de la República Mexicana: Veracruz, Coahuila y el Distrito Federal.

Estas migraciones fueron promovidas por compañías contratistas como “la Kumamoto, la Toyo (Compañía de Emigración Oriental) y la Tairiku Shokumin Kaisha (Compañía de Emigración Continental)” (Mendoza, 2007:3).

Debido a las malas condiciones laborales y extrema explotación que vivieron los japoneses en esta zona, varios de ellos huyeron hacia poblados, ciudades y estados cercanos, integrándose como trabajadores en el comercio o la agricultura, conformando nuevas colonias japonesas.

Las empresas contratistas Toyo y Tariku contribuyeron bastante al flujo migratorio de japoneses hacia México, lo que embonó muy bien con la necesidad de adquirir capital e inversión extranjera. Esta etapa se caracterizó por promover la imagen del “hombre hecho mercancía”, como señaló Toda, y caracterizó “el patrón de las primeras migraciones masivas de

los trabajadores temporales japoneses: población excedente = mercancía (mano de obra) = exportación = adquisición de moneda extranjera” (Toda, 2012:79). Esta lógica operó por mucho tiempo y permitió a Japón reordenar sus horizontes migratorios y su economía local.

Para el caso del norte de país, en el estado de Baja California, el desarrollo industrial de la pesca en esta zona recibió gran influencia de la pesca japonesa durante los años de 1912 a 1941. Con la presencia de pescadores japoneses instalados en la región, se introdujeron técnicas sofisticadas de buceo que permitieron exportar durante un largo período productos marítimos endémicos de México a Japón (Velázquez, 2007).

La influencia que generó la actividad pesquera en el país amplió el flujo migratorio de japoneses técnicos y especialistas, así como de trabajadores en esa industria. Se estima que “entre 1903 y 1942, había 649 japoneses, que en su mayoría ingresaron al país por Salina Cruz, Oaxaca” (Velázquez, 2007:77), y otros más que llegaron por diversos estados de la República Mexicana, y que se establecieron en estas regiones con las primeras oleadas de migrantes japoneses. En Sonora, la presencia japonesa en 1930 contó con un total de 398 individuos, en su mayoría provenientes de la prefectura de Fukuoka.

Hasta el momento, se presenta una línea de tiempo de inmigración japonesa que comprendió de 1897, con el inicio del proyecto colonizador japonés, hasta el período de 1901 a 1940, con la adquisición de mano de obra migrante japonesa.

De acuerdo con Ota Mishima (1985), son tres los momentos inmigratorios de importancia en el país: el primero de ellos responde a la llegada de “japoneses ilegales entre 1907 y 1924; el segundo responde a migrantes japoneses calificados, entre 1917 y 1928; el tercero, a japoneses por requerimiento, *Yobiyose*, entre 1921 y 1940” (Ota, 1985:133,172).

La inmigración japonesa en México se vio interrumpida a partir de los conflictos desatados entre Japón y Estados Unidos en el marco de la Segunda Guerra Mundial, y no será sino hasta la década de los 70 que la presencia de inmigrantes japoneses en México resurge con una nueva categoría del sujeto migrante, ya no desde la condición del “hombre hecho mercancía”, sino de la expansión económica a través de la instauración de empresas transnacionales.

En esta nueva etapa, el capital japonés buscó nuevos espacios de expansión económica en Estados Unidos de América, de manera enfática en estados como California y Tennessee

(Robles, 1997); esto hizo posible que, en 1978, se instalaran en estas regiones las empresas Sanyo, Mitsubishi, Hitachi y Toshiba. Lo anterior, trajo como resultado la extensión a México, por el año de 1987, de grandes empresas manufactureras japonesa de televisión a lo largo de la frontera norte del país (Cahde, 1994).

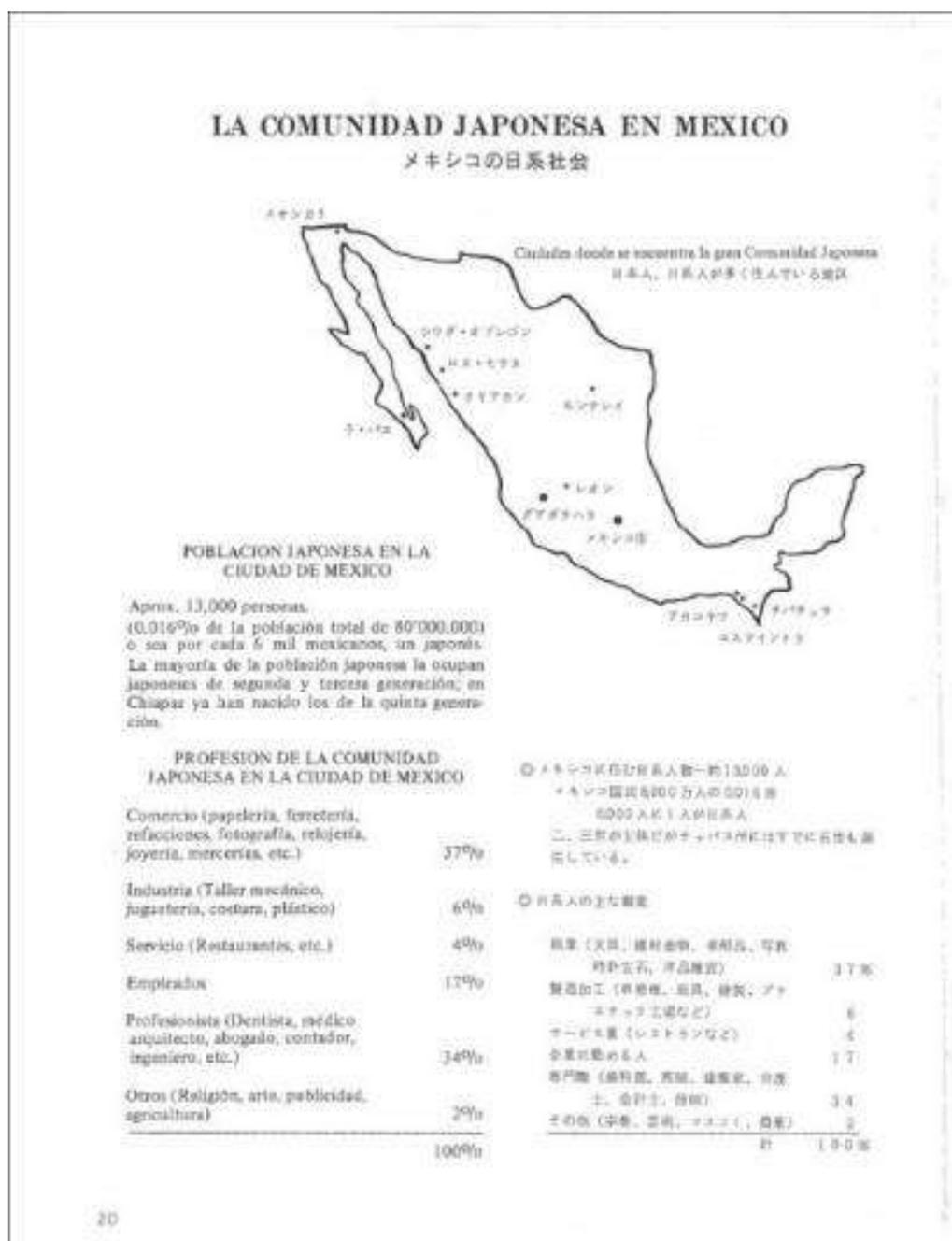
La presencia de Sanyo y Sony en Tijuana, así como de Toshiba en Ciudad Juárez, representó “la instalación de maquiladoras en México por parte de las firmas japonesas, que aparecen entonces directamente ligadas con el traslado de inversiones niponas a Estados Unidos” (Taddei y Robles, 1997:133). Esto implicó que la frontera norte en México fuera el principal espacio de disputa para la inversión de capital japonés y norteamericano.

En esta lógica, Taddei y Robles (1997) señalan que: la ubicación geográfica en el Océano Pacífico que conecta con el puerto de Long Beach, California); las facilidades que ofreció el gobierno mexicano a las maquiladoras extranjeras, al igual que el bajo costo de la fuerza de trabajo que se requirió; así como el fácil acceso al gran mercado de Estados Unidos, fueron los principales atractivos para la inversión japonesa en México. Esto explica por qué más del 73% de maquiladoras japonesas en México se encuentra actualmente en la frontera norte, específicamente en la ciudad de Tijuana.

La historia de Japón muestra profundos cambios en su interés político nacional e incluye procesos significativos que caracterizaron a este país. De acuerdo con Adolfo Laborde (2012), Japón pasó por tres momentos importantes que lo han consolidado. El primero de ellos, como país receptor (1945-1960), que se da a partir del incremento de japoneses retornados por las políticas anti japonesas en América Latina. El segundo momento es el de país impetuoso (1961-1975), época en que superó la crisis del campo y extendió grandes corporativos japoneses (Toyota, Nissan) en América Latina. Finalmente, como país forjador en la etapa de ingreso al G7, desde 1975 y hasta nuestros días.

Hay entonces procesos elementales que caracterizan la inmigración japonesa a México y que responden a un proyecto articulado de nación moldeado con el paso del tiempo. A esto, agrego que las rutas migratorias extendidas en un período de excelente relación diplomática entre Japón y México favorecieron en el pasado y el presente la presencia japonesa en el país.

Mapa 5. La comunidad japonesa en México



Fuente: Archivo bibliográfico JICA, Yokohama, Japón (en trabajo de campo).

Tabla 2

Inmigrantes japoneses en México por lugar de origen, islas y prefecturas en Japón (1880-1949)			
Isla	Prefectura	Número de Japoneses	Porcentaje
Honshū	Aichi	55	1.5
	Akita	7	0.2
	Aomori	6	0.2
	Chiba	23	0.6
	Fukui	13	0.4
	Fukushima	68	1.9
	Gifu	30	0.8
	Gunma	17	0.5
	Hiroshima	279	7.7
	Hyogo	15	0.4
	Ibaragui	62	1.7
	Ishikawa	16	0.4
	Iwate	42	1.2
	Kanawaga	20	0.6
	Kioto	14	0.4
	Kobe	9	0.2
Mie (Ise)	58	1.6	

Miyagui	79	2.2
Miyazaki	1	0.0
Nagano	126	3.5
Nara	4	0.1
Niigata	51	1.4
Okayama	66	1.8
Osaka	33	0.9
Saitama	6	0.2
Shiga	28	0.8
Shimane	9	0.2
Shizuoka	135	3.7
Tochigui	14	0.4
Tokio	110	3.0
Tottori	29	0.8
Toyama	26	0.7
Wakayama	226	6.2
Yamagata	8	0.2
Yamaguchi	191	5.3
Yamanashi	41	1.1
Yokohama	68	1.9
Total, parcial:	1 985	54.7%

Kyūshū	Fukuoka	406	11.2
	Kagoshima	136	3.8
	Kumamoto	260	7.2
	Miyasaki	4	0.1
	Nagasaki	20	0.6
	Oita	17	0.5
	Saga	14	0.4
	No especificado	1	0.0
	Total, parcial:	858	23.8%
Shikoku	Ehime	29	0.8
	Kagawa	9	0.2
	Kochi	20	0.6
	Tokushima	2	0.1
	Total, parcial:	60	1.7%
Hokkaído	Hakodate	2	0.1
	Otaru	1	0.0
	Sapporo	1	0.0
	No especificado	10	0.3
	Total, parcial:	14	0.3%
Okinawa	Itomancho	1	0.0
	Janechi	1	0.0

	Kunigamison	1	0.0
	Nago	1	0.0
	Naja	1	0.0
	Nakatsuyaga	1	0.0
	Suri (shusi)	1	0.0
	No especificado	163	4.5
		170	4.5%
Taiwán	No especificado	1	0.0%
No especifican prefecturas	-----	358	10.4%
Nacidos en México	-----	155	4.3%
Nacidos en el extranjero	-----	24	0.3%
Total, general	-----	3,626	100%

Fuente: (Ota, 1994).

Tabla 3

Cuadro de estimación de la población japonesa en México por estados (1895-1980)											
Estado	Población	1895	1900	1910	1921	1930	1940	1950	1960	1970	1980
Aguascalientes	Total	0	0	5	2	2	0	3	2	5	0
	Hombres	0	0	5	2	2	0	3	2	1	0

	Mujeres	0	0	0	0	0	0	0	0	4	0
Baja California	Total	1	0	47	405	764	346	120	152	107	74
	Hombres	1	0	46	360	572	231	94	111	62	38
	Mujeres	1	0	1	45	192	115	26	41	45	36
Baja California Sur	Total	0	1	0	1	10	10	8	7	7	9
	Hombres	0	1	0	1	10	10	3	6	7	7
	Mujeres	0	0	0	0	0	0	5	1	0	2
Campeche	Total	0	0	66	3	0	5	1	12	0	1
	Hombres	0	0	59	3	0	5	1	6	0	1
	Mujeres	0	0	7	0	0	0	0	6	0	0
Coahuila	Total	0	0	410	148	131	89	81	49	31	24
	Hombres	0	0	398	139	120	77	69	41	21	19
	Mujeres	0	0	12	9	11	12	12	8	10	5
Colima	Total	0	0	1	7	29	19	0	17	6	9
	Hombres	0	0	1	6	22	15	0	15	6	8
	Mujeres	0	0	0	1	7	4	0	2	0	1
Chiapas	Total	0	8	71	66	117	39	50	51	18	19
	Hombres	0	8	64	59	94	28	40	38	14	16
	Mujeres	0	0	7	7	23	11	10	13	4	3
Chihuahua	Total	2	1	205	118	184	101	92	56	25	29
	Hombres	2	1	198	110	155	85	73	44	20	21

	Mujeres	0	0	7	8	29	16	19	12	5	8
Distrito Federal	Total	10	15	252	243	330	245	938	1046	1079	1988
	Hombres	10	14	209	214	267	192	648	688	616	1073
	Mujeres	0	1	43	29	63	53	290	358	463	915
Durango	Total	0	1	4	9	14	16	14	11	8	3
	Hombres	0	1	4	9	14	11	9	8	5	0
	Mujeres	0	0	0	0	0	5	5	3	3	3
Guanajuato	Total	0	0	7	3	15	7	32	29	25	23
	Hombres	0	0	4	3	12	6	22	21	17	12
	Mujeres	0	0	3	0	3	1	10	8	8	11
Guerrero	Total	0	0	0	0	14	12	8	11	5	12
	Hombres	0	0	0	0	10	9	5	7	3	8
	Mujeres	0	0	0	0	4	3	3	4	2	4
Hidalgo	Total	0	0	11	12	19	16	5	60	5	1
	Hombres	0	0	11	11	17	12	4	45	3	1
	Mujeres	0	0	0	1	2	4	1	15	2	0
Jalisco	Total	0	0	14	32	54	25	129	108	124	172
	Hombres	0	0	14	27	44	21	87	72	68	95
	Mujeres	0	0	0	5	10	4	42	36	56	77
Estado de México	Total	0	1	1	7	13	3	11	33	74	160
	Hombres	0	1	1	6	12	2	10	24	42	93

	Mujeres	0	0	0	1	1	1	1	9	32	67
Michoacán	Total	0	1	3	4	5	3	7	12	5	17
	Hombres	0	1	3	4	5	3	7	11	3	11
	Mujeres	0	0	0	0	0	0	0	1	2	6
Morelos	Total	0	0	8	5	8	16	48	29	51	81
	Hombres	0	0	7	5	7	14	37	24	33	48
	Mujeres	0	0	1	0	1	2	11	5	18	33
Nayarit	Total	0	0	10	33	21	11	11	10	3	4
	Hombres	0	0	10	31	19	9	10	8	3	4
	Mujeres	0	0	0	2	2	2	1	2	0	0
Nuevo León	Total	0	0	18	0	27	6	14	64	33	75
	Hombres	0	0	18	0	22	5	12	39	19	41
	Mujeres	0	0	0	0	5	1	2	25	14	34
Oaxaca	Total	2	0	10	17	35	11	29	18	5	2
	Hombres	2	0	10	13	28	10	19	14	4	1
	Mujeres	0	0	0	4	7	1	10	4	1	1
Puebla	Total	0	1	6	3	7	8	22	33	10	33
	Hombres	0	1	6	3	7	6	18	22	9	22
	Mujeres	0	0	0	0	0	2	4	11	1	11
Querétaro	Total	0	0	0	0	0	8	9	9	4	14
	Hombres	0	0	0	0	0	4	6	6	1	6

	Mujeres	0	0	0	0	0	4	3	3	3	8
Quintana	Total	--	--	41	0	1	7	0	0	0	2
Roo	Hombres			31	0	1	5	0	0	0	1
	Mujeres			10	0	0	2	0	0	0	1
San Luis	Total	4	2	3	29	41	32	24	27	10	11
Potosí	Hombres	1	2	3	16	31	24	18	19	6	11
	Mujeres	3	0	0	13	10	8	6	8	4	0
Sinaloa	Total	1	0	43	105	169	105	62	87	41	27
	Hombres	1	0	41	95	141	87	50	76	27	20
	Mujeres	0	0	2	10	28	18	12	11	14	7
Sonora	Total	0	1	573	281	398	189	120	162	75	59
	Hombres	0	1	549	257	310	130	93	134	47	33
	Mujeres	0	0	24	24	88	59	27	28	28	26
Tabasco	Total	0	1	2	0	1	1	11	4	1	5
	Hombres	0	1	2	0	1	1	9	3	1	3
	Mujeres	0	0	0	0	0	0	2	1	0	2
Tamaulipas	Total	0	1	15	111	84	44	36	29	33	20
	Hombres	0	1	12	100	75	35	27	22	20	11
	Mujeres	0	0	3	11	9	9	9	7	13	9
Tlaxcala	Total	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	Hombres	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

	Mujeres	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Veracruz	Total	6	2	294	177	239	160	58	70	50	61
	Hombres	6	2	249	151	196	121	46	57	31	26
	Mujeres	0	0	45	26	43	39	12	13	19	35
Yucatán	Total	0	5	96	7	19	11	7	6	1	1
	Hombres	0	5	82	7	15	10	4	5	0	0
	Mujeres	0	0	14	0	4	1	3	1	1	1
Zacatecas	Total	1	0	0	0	0	5	1	0	0	0
	Hombres	1	0	0	0	0	4	1	0	0	0
	Mujeres	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0
Totales	Total	27	41	2216	1828	2751	1550	1951	2205	1841	2937
	Hombres	24	40	2037	1632	2209	1172	1425	1569	1089	1630
	Mujeres	3	1	179	196	542	378	526	636	752	1307

Fuente: (Salazar Anaya, 1996).

CAPÍTULO III

PASADO Y PRESENTE DE LA COMUNIDAD JAPONESA EN EL SOCONUSCO CHIAPAS

La gente nos tiene identificados como comunidad, pero ahora sí, en el interior de la casa hay apatía. No es una comunidad al 100% porque no estamos tan unidos, se trabaja por tiempo, nos falta unidad.

Ruth Nagaya Gordillo, Tapachula, Chiapas, 1 de julio, 2015

Foto 1. Monumento Enomoto, Acacoyagua, Chiapas



Fuente: Archivo personal.

INTRODUCCIÓN

Cualquier persona que visite el municipio de Acacoyagua, ubicado al norte de Escuintla, Chiapas, quizás pueda asombrarse del diseño japonés de su parque central, en cuyo centro se erige un obelisco blanco que, grabado en caligrafía japonesa (*Kanji*), reproduce el *Haiku* del poeta Basho, que reza “Hierba de verano, huella del sueño de los valientes.” A su alrededor, el parque cuenta con tres monumentos de *Tobro* (lámparas de piedra) que lo decoran, junto a la sombra de árboles de laurel que brindan a los visitantes un espacio agradable.

Este monumento, que se construyó en 1968 en honor a los inmigrantes de la colonia Enomoto, conmemora la llegada de la primera migración a México, y es también una representación física que identifica historia y memoria de los descendientes de japoneses en la región.

En este capítulo, el propósito que se persigue es conjuntar el pasado y el presente de los japoneses y de sus descendientes en el Soconusco, que, como marco de referencia, permite dar cabida a dos procesos de conformación de comunidad japonesa: el primero refiere a los inicios de la colonia japonesa Enomoto en la región Soconusco como un referente histórico que encauza el análisis de una identidad japonesa local y que sitúa los comienzos de la comunidad japonesa en la región; el segundo se expresa en la mirada actual que los descendientes de japoneses tienen sobre el sentido de pertenencia de su comunidad en México, que, sin duda alguna, forma el referente de una identidad cultural contemporánea, como lo es el *Nikkei*.

Este capítulo se constituye de tres apartados. El primero remite a los datos históricos de la colonia Enomoto, que integra los embates por lograr el propósito colonizador en la siembra del cafeto, los procesos de integración cultural a la región Soconusco y la creación de instituciones japonesas.

El segundo apartado se centra en la familia y el mestizaje cultural México-japonés, y resalta el complejo simbólico de las primeras familias nipo-mexicanas en la región.

Finalmente, el tercer apartado nos acerca a una lectura del presente, que discurre en las voces de los descendientes de japoneses de tercera y cuarta generación, quienes, a partir del recuerdo de sus antepasados, evocan y remiten a la memoria colectiva y a la identidad japonesa, reivindicando el pasado como un rasgo de identidad y cultura local.

Por último, puntualizo que este capítulo se construyó a partir de una afanosa recolección de fuentes históricas, así como de entrevistas que realicé durante el trabajo de campo en los municipios de Escuintla, Acacoyagua y Tapachula en el estado de Chiapas, entre los años 2011 y 2013 con representantes de las generaciones: *Nisei*, *Sansei* y *Yonsei* para, a través de sus narrativas, darle cuerpo histórico a este trabajo.

3.1.- PRIMERA PARTE. PASADO: HISTORIA DE LA COLONIA ENOMOTO

Ellos fueron los primeros inmigrantes de Japón que entraron por Puerto Madero, en el primer grupo. Fueron los pioneros que entraron a Chiapas en mayo de 1897. Pernoctaron aquí en Tapachula un día, nos dicen, nos cuentan que dieron una audición de flauta y carrizo que traían de Japón y, de ahí, se fueron caminando hasta Escuintla, donde habían adquirido alrededor de sesenta y tantas mil hectáreas, que firmó en convenio el Vizconde Takeaki Enomoto con el gobierno de don Porfirio Díaz en esa época.²²

De acuerdo con la historia de la emigración japonesa hacia México, se tiene registrado que el 21 de marzo de 1897 zarpó del puerto de Yokohama un grupo de inmigrantes japoneses formado por 35 miembros, llevando el nombre de “Colonia Enomoto”. El viaje se realizó en un período de 47 días a bordo de un navío inglés que llevó por nombre *Gaelic* y que desembarcó en el puerto de San Benito (hoy Puerto Chiapas) el 10 de mayo de 1897 con el objetivo de cultivar café en tierras mexicanas.

Tras el arribo de los colonos Enomoto a San Benito, estos inmigrantes japoneses caminaron 35 kilómetros bajo el ardiente sol hasta la ciudad de Tapachula, Chiapas. Ahí descansaron 3 días para reponerse del viaje y, desde esta zona, comenzaron una nueva jornada a pie hasta la ciudad de Escuintla, lugar al que llegaron el 16 de mayo. El 18 de mayo tomaron posesión de las tierras contempladas en el proyecto colonizador y establecieron como fecha de fundación de la colonia Takeaki Enomoto el 19 de mayo de 1897 en Escuintla, Chiapas.

²² Entrevista a Carmen Mitsui, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 6 de marzo, 2013.

Este proyecto colonizador fue promovido por la sociedad colonizadora Japón-México, que convocó a través de Kusakado Toraji (representante de la colonia Enomoto) a jóvenes voluntarios japoneses para formar parte de esta colonización. El contrato de colonización estableció una clara diferencia entre los que fueron colonos y emigrantes libres.

Para los primeros, se estableció que el trabajo sería destinado al desarrollo de la sociedad colonizadora, misma a la que le otorgó un pago mensual y el derecho a una porción de tierra; mientras que los emigrantes libres tuvieron que comprar la tierra que cultivarían y no estaban amparados por el contrato de colonización. Es así como “se enlistaron 20 jóvenes del pueblo de Mikawa, 8 de Hyogo y 6 emigrantes libres” (Ota, 1985:40).

De acuerdo con la información que recabó Ota Mishima, los inmigrantes japoneses que conformaron la colonia Enomoto fueron los siguientes:

Tabla 4

Integrantes de la colonia Enomoto			
Nombre	Lugar de origen en Japón por Prefectura	Edad	Calidad del Emigrante
Quiyono Saburo	Miyagui	19	Emigrante Libre
Muramatsu Ishimatsu	Aichi	25	Emigrante Libre
Ota Renji	Miyagui	24	Emigrante Libre
Sugawara Kotoku	Iwate	18	Emigrante Libre
Takahashi Kumataro	Miyagui	24	Emigrante Libre
Terui Ryojiro	Iwate	23	Emigrante Libre
Arima Rokutaro	Aichi	23	Colono
Banyanagui Enzo	Aichi	21	Colono
Kusakado Toraji	Aichi	30	Colono Administrador
Mitsui Hisakichi	Aichi	23	Colono
Matsumoto Eikichi	Aichi	19	Colono
Nakamura Hidehira	Aichi	26	Colono
Nozawa Tamesaburo	Aichi	23	Colono

Ota Yasuku	Aichi	21	Colono
Sigiura Jomatsu	Aichi	25	Colono
Sigiura Nisaku	Aichi	20	Colono
Susuki Heitaro	Aichi	22	Colono
Susuki Keiji	Aichi	25	Colono
Susuki Masa	Aichi	18	Colono
Watanabe Hachihei	Aichi	24	Colono
Yamada Shintaro	Aichi	22	Colono
Yamaguchi Kinsuke	Aichi	No Indicado	Colono
Yamamoto Asajiro	Aichi	22	Colono
Yamamoto Sankichi	Aichi	32	Colono
Yamaguchi Tokutarō	Aichi	No Indicado	Colono
Yonetsu Heijiro	Aichi	21	Colono
Hashimoto Kakuji	Hyogo	22	Colono
Higashi Yoichi	Hyogo	30	Colono
Kobayashi Unosuke	Hyogo	28	Colono
Kaneyama Kazo	Hyogo	31	Colono
Obata Kikumatzu	Hyogo	25	Colono
Sakamoto Wataro	Hyogo	23	Colono
Shimizu Yoshitaro	Hyogo	24	Colono
Yamashita Eikichi	Hyogo	34	Colono

Fuente: (Ota, 1985:41).

Por las investigaciones que Ota Mishima (1984), Makoto Toda (2012) y Misawa Takehiro (2004) realizaron sobre esta colonia, se sabe que, durante su período de mayor esplendor, resultaron de gran importancia la creación de tres sociedades cooperativas: Sociedad Cooperativa *Nichiboku Kyodo Gaisha* (1906-1920), Sociedad *Kobashi-Kishimoto* (1899-1942) y la granja *Fujino* (1902-1914), instituciones que permitieron el fortalecimiento económico de los japoneses del Soconusco.

En los libros elaborados por Makoto Toda,²³ *Historia de las relaciones mexicano-japonesa. Tomo I y II* (2012), se narran de forma detallada los problemas a los que se enfrentó la colonia Enomoto en el cometido del proyecto colonizador, así como los medios que les permitieron fortalecerse como inmigrantes en la región Soconusco. En la charla que sostuve en la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México (AMJ), se refiere a este proceso de la forma siguiente:

Crean una empresa que se llamó san “O”, forman una cooperativa. Entre ellos, aportan poco o mucho dinero y forman una sociedad, que dura relativamente poco, y después se convierte en una cooperativa que dura 20 años. Al formarse esa cooperativa, se convierten en colonizadores, ya no piensas en regresar y ahí cambia toda la historia.²⁴

Si bien es cierto que en sus inicios el propósito de la colonia Enomoto fue hacer productiva la siembra del café, este propósito se vio interrumpido debido a “la falta de linderos y la práctica extendida del pastoreo que hicieron fracasar todo cultivo, incluso el del café, pues las tierras no eran las convenientes, ni la colonia poseía los medios económicos para echarla a andar” (Bonfil, 1993:411). Aunado a esta situación, el desconocimiento de la siembra del cafeto, las condiciones climatológicas adversas –altas temperaturas, abundantes lluvias–, las enfermedades de fiebre amarilla y la malaria –de la que varios japoneses fueron víctimas– hicieron que en poco tiempo sus esfuerzos decayeran, orientándolos a su completa separación.

El desánimo que envolvió a los colonos Enomoto debido a la situación adversa hizo que en poco tiempo esta colonia se disolviera definitivamente –en 1890. La noticia representó para el Vizconde Takeaki Enomoto el fracaso del proyecto colonizador en ultramar, por lo que cedió sus derechos a Tatsujiro Fujino (vicepresidente del proyecto colonizador), quien investigó la posibilidad de recuperar a sus compatriotas. Para 1902, Fujino promovió la conformación de una segunda colonia japonesa; fueron llamados los inmigrantes de Fujino.

²³ Presidente de la Asociación México Japonesa (AMJ), 2012-2015.

²⁴ Entrevista, Makoto Toda, presidente de la Asociación México Japonesa, Ciudad de México, 30 de noviembre, 2013.

3.2.- LA SEGUNDA COLONIA JAPONESA, LOS INMIGRANTES DE FUJINO

Los inmigrantes de Fujino arribaron a Chiapas con el propósito de recuperar a los ex integrantes de la primera colonia (Enomoto), de los cuales, “Takahashi, Terui, Kiyono, Sampei, Nakamura, Hirai, Watanabe, Susuki, Nakasawa, Yamamoto, Hirayama, Nomura y Ota [...] fueron la semilla para que, a lo largo del siglo XX, miles de japoneses migraran a diferentes regiones de México” (Ruíz, 2005:22). Y así, en el proceso de integración cultural, formaron las primeras instituciones de socialización; la familia, una de ellas.

A los 13 colonos antes referidos se les sumó el apoyo de la segunda colonia de inmigrantes (Fujino), quienes hicieron la compra de 1 315 hectáreas más en Escuintla, Chiapas, que se sumaron a las 65 000 hectáreas compradas para el cometido de colonización en esta región.

Esta segunda colonia, dirigida por Shinematsu Fuse, estuvo integrada por

Shiro Takemura, recibido en la Universidad de Komaba; Tetsutaro Komukai, egresado de la Universidad de Waseda; Isaburo Matsui, egresado de la Escuela de Agronomía Goshu, enviado a México por la fundación de la Compañía Exploradora Japonesa Mexicana S. A; Komao Takeuchi y Kohashi Kishimoto, técnicos especialistas en el cultivo de café, también de la Escuela de Agronomía Goshu [...] También, Masasuke Takeda, Shigesaburo Shimizu y Eiji Matsuda, ingenieros naval y botánico respectivamente. (Comité Pro-Obra Conmemorativa Colonos Enomoto, 1969:58)

En poco tiempo, los inmigrantes de Fujino iniciaron sus labores en el cultivo del café y el hule, aumentaron el trabajo en la agricultura y ampliaron el negocio de la ganadería.

A la muerte de Fujino, en 1914, estos proyectos se vieron obstaculizados debido a que el gobierno mexicano dio por concluido el contrato de colonización por no haberse cumplido los acuerdos establecidos con Takeaki Enomoto, por lo que se cancelaron futuros proyectos de nuevas colonias japonesas en tierras chiapanecas, terminando de esta manera el proyecto colonizador japonés en el sur de México.

A pesar de este acontecimiento, los nuevos integrantes de la colonia Enomoto (Inmigrantes de Fujino), decidieron permanecer en tierras mexicanas a cargo de los negocios que hasta el momento habían forjado. De tal manera que “para 1916, contaban ya con dos fincas, una hortaliza, un molino, dos tiendas, boticas, neverías, relojería y una empresa eléctrica en Escuintla, Tapachula, Huixtla, Tonalá y Tuxtla Chico” (Bonfil, 1993:412). Dentro de este grupo cobró importancia la figura de Eiji Matsuda,²⁵ pues a través de él se comenzaron a promover diversas enseñanzas educativas y religiosas que algunas personas sostienen que están vigente en el pueblo de Acacoyagua.

3.3.- ESTABLECERSE Y LLAMAR. LA MIGRACIÓN POR LLAMADO: *YOBIIYOSE*

Con el establecimiento de japoneses en el Soconusco, muchos de ellos comenzaron a crear negocios propios. Con el arraigo, inició también la red de parentesco, o lo que fue la migración por llamado (*Yobiyose*). Así, los japoneses instalados en tierra mexicana mandaron traer a sus familiares, fueran estos hermanos, tíos, primos o esposas. Al respecto, las siguientes historias nos ilustran sobre el tema:

Mi papá viene en 1914 y se casó en 1918. Él tiene una historia muy larga porque primero eran los migrantes que se hicieron acá en México, en Chiapas, y ya luego en Escuintla. Venía un tío de él, aquí lo tengo, te lo voy a mostrar (muestra una lista de nombres): éste era el tío de mi papá, Rokutaro Arima (colono Enomoto), pero mi papá no vino aquí, ellos vinieron en mayo de 1897. Mi tío Arima Rokutaro fue a traer a mi papá allá a Manzanillo. A los 17 años, mi papá estaba aquí y en Mapastepec conoció a mi mamá.²⁶

²⁵ Matsuda Eiji, quien durante mucho tiempo se dedicó a la educación en Taiwán, emigró a México y llegó a Escuintla, Chiapas, en 1921 con el propósito de estudiar la flora chiapaneca. Con este objetivo, compró un pequeño rancho ubicado a las orillas de Escuintla, le nombró “Esperanza”. A partir de ese momento, estableció su centro de estudio botánico para hacer exploraciones en la montaña Ovando, proyecto que abarcó cerca de 20 años y que más tarde le dio el reconocimiento como uno de los mejores botánicos de Japón. Puede consultarse en: <http://unibio.unam.mx/irekani/handle/123456789/30062?mode=full&proyecto=Irekani>, o en El Japón del Soconusco (2012).

²⁶ Entrevista a Óscar Tsuzuki Sales, *Nisei*, Escuintla, 15 de junio, 2012.

El papá de Óscar Tsuzuki llegó a Escuintla en 1914 a la edad de 17 años, motivado por las palabras de su tío Arima Rokutaro, perteneciente a la primera colonia Enomoto. El pasaporte decía Ishoshiki Tsuzuki, pero cuando se nacionalizó en México le pusieron Justo Tsuzuki. En Mapastepec, conoció a la pareja de toda su vida,

Como lo recuerda el señor Óscar Tsuzuki, su tío Arima Rokutaro, perteneciente a la colonia Enomoto, ya instalado en el Soconusco, mandó llamar a su sobrino Ishoshiki Tsuzuki (padre de don Óscar) para forjar un futuro en México. De acuerdo con la historia de don Óscar, para esos años (1914-1918) varios de los Enomoto se habían ido del pueblo hacia otros estados, y los pocos que quedaron, mandaron por sus familiares o amigos, como en el siguiente caso:

Mi papá llegó acá a México por ahí de 1926, vino soltero. Estando allá en su tierra (Hanamaki, Japón), habló con otro japonés que había estado viviendo acá en México y le hizo la invitación de que se viniera a trabajar en la instalación de plantas eléctricas, él era ingeniero eléctrico o algo así. Entonces se vino y desembarcó en Manzanillo, Colima. Instaló algunas plantas eléctricas en el estado de Jalisco; después se vino a Oaxaca, ahí instaló otra planta eléctrica; se fue viniendo y lo trajeron a Escuintla, ahí también instaló una planta de luz eléctrica para servicio de la ciudad, y de ahí los papás de Óscar lo contrataron para que instalara las maquiladoras de arroz. De ahí, se subió a la finca Juárez, que era propiedad de dos señores, uno de apellido Kohashi y otro Kishimoto, ahí instaló luz eléctrica y las máquinas para despulpar café. Después se fue a Motozintla, fue contratado por la familia Fukui Ueda para instalar otra planta eléctrica. Ya cuando mi papá tenía sus centavitos, compró en Siltepec un negocio del señor Chida, que había sido de Kohashi y Kishimoto, luego se fue a Japón a casarse, regreso con su mujercita, mi mamá, y ahí nacimos nosotros en Siltepec.²⁷

En esta narración se aprecian claramente los vínculos de una comunidad de vecindad ya consolidada dentro de los mismos japoneses del Soconusco. Al respecto, el señor Rafael Oseki expresó que la relación de trabajo que mantuvo con los padres del señor Óscar en la instalación de la maquiladora de arroz, así como con otros japoneses atraídos por el *boom* del café que se quedaron en Escuintla (Kohashi y Kishimoto), fue sólida por varios años.

originaria de Oaxaca, la señora Consuelo Sales Navarro. Ambos se fueron a vivir a Escuintla, en donde conformaron su familia, hasta que murió su padre a los 47 años, en 1937, y su madre a los 46 años.

²⁷ Entrevista a Rafael Yusi Oseki Sato, *Nisei*, Tapachula, 11 de julio, 2015. Los papás del señor Rafael se llamaron Rafael Stutezu Oseki Ojara y Julieta Kuri Sato Sato. El papá era originario de la prefectura Hanamaki; la mamá, de Wate Ken.

Si bien es cierto, como Ota (1984) señaló con certeza, que la migración por llamado (*Yobiyose*) comenzó oficialmente a partir de la década de 1920, y que esto conformó otro proceso de inmigración japonesa en México, puedo señalar, de acuerdo con las fuentes orales y textos, que la colonia Enomoto presentó esta característica de forma anticipada, ya desde sus primeros años de establecimiento. Así, la red de parentesco y de amistad fortaleció el apoyo para recibir a sus paisanos y consolidar el sentido de comunidad japonesa de ultramar.

Otro caso de inmigrantes japoneses en la región refiere a aquellos que, en su paso por México para llegar a Estados Unidos, se quedaron a conformar su núcleo familiar en este país:

Mi padre era Manuel Kajiwara. Bajó en el canal de Panamá y de ahí se fue a trabajar al Perú. Se vino por toda Centroamérica con miras de llegar a los billetes verdes. Iba rumbo a los Estados Unidos, pero ahí en Acacoyagua lo atrapó mi mamá. Ellos se fueron a vivir en la finca San Juan Chicharra.²⁸

Por lo anterior, tenemos que el flujo inmigratorio japonés, que se amplió por la red de paisanaje en los años de 1914 a 1920, permitió que el número de japoneses, para el caso de Acacoyagua fuera el siguiente:

De la población de 1 542 personas, 52 eran de origen japonés. 12 familias eran las de Yamamoto Asajiro, Hotta Joki, Fuse Tsunematsu, Tanaka Yasutaro, Nishizawa Toyozo, Takemura Shiro, Matuda Eiji, Matsui Isaburo, Watanabe Tatsuei, Nakamura Kaoru, Kuwahara Sennosuke y Seitou Toshinosuke. (Toda, 2012:365)

²⁸ Entrevista a Ryosuke Rodrigo Kajiwara Horita, *Nisei*, Tapachula, 6 de mayo, 2012.

La historia de la familia Kajiwara en el Soconusco comenzó cuando el papá del Sr. Rodrigo Kajiwara Horita, Killuyo Manuel Kajiwara, se casó con la señora Nao Horita, descendiente de segunda generación *Nisei*, que vivía en Acacoyagua. Tuvieron 5 hijos, 2 de ellos nacieron en Acacoyagua y 3 en la finca San Juan Chicharra, lugar al que se fueron a vivir al poco tiempo de casarse. Es así como decidió dedicarse a atender una tienda de abarrotes en la ciudad de Tapachula, Chiapas, que fue su nuevo hogar hasta el momento de su muerte. Con el tiempo, mantuvo ciertas relaciones con japoneses que vivieron en esa misma ciudad, tales como el químico Furukawa, así como la familia Mitsui e Imatsu, y en Acacoyagua, con la familia de su esposa, la familia Horita.

El señor Manuel Kajiwara (japonés) salió de la isla de Japón en busca de una mejoría económica, motivado por las migraciones hacia el Perú y Brasil. Al final, se estableció en el Soconusco, allí formó su familia.

Para el caso de Tapachula, en el mismo período, los inmigrantes asentados allí eran 92 y correspondían a 26 familias:

Shimizu Ginkichi, Tsuji Aiko, Uchida Kitaro, Honda Takeo, Imatsu Hisajiro, Nagano Sanjiro, Nagano Masato, Kato Boemon, Miyashita Bunpei, Yamazaki Isokichi, Yashima Hiroshi, Matsui Jun, Furukawa Tsunekichi, Ohno Tarao, Shimanuki Hikocho, Oshida Shigezo, Itoh Yoshiaki, Meguro Eitaro, Kajiyama Shigeo, Mitsui Kyukichi, Tanaka Hisashi, Ichikawa Seihachi, Komatsu Nobuyuki, Inouye Kyotaro, Inouye Mtsuru y Fujii Shigeyuki [...] Había otros japoneses en la fincas cafetaleras de los alrededores de Tapachula: Sino Kangoro estaba en la finca Guanajuato; Kajiwara Kijuro, en la de San Juan Echarras; en La Covadonga, Kohno Eitaro y Kaji Kin-ichi; en la Hidalgo, Nagashima Ichiro; en la Quien Sabe, Ohban Taichi, y en la San Antonio estaba Matsui Ryota. Todos trabajaban en las tiendas de comestibles de las fincas. (Toda, 2012: 366,367)

Estos datos permiten entender lo representativo que fue el flujo de inmigrantes japoneses en la región Soconusco. De los 35 inmigrantes que conformaban, en un inicio, la colonia Enomoto, surgieron casi 100 familias en la región. Las cooperativas japonesas y el comercio ampliaron los lazos de solidaridad que, junto a la hibridez cultural, se volvió un rasgo característico de los japoneses arribados.

3.4.- SEGUNDA PARTE: LAS ASOCIACIONES JAPONESAS COMO MECANISMO DE IDENTIDAD

Con la desintegración de la colonia japonesa, ocurrida a los casi tres años (1897-1900) de su llegada, los japoneses que se quedaron en los poblados de Escuintla y Acacoyagua, además de los arribados, mantuvieron tres sociedades cooperativas. La primera de ellas comenzó con el gremio (san “O”) formado por tres miembros de la colonia Enomoto, mismo que se amplió a lo que fue la Sociedad Cooperativa *Nichiboku Kyodo Gaisha*. Esta sociedad constituyó un elemento importante para mantener la unidad entre los ex colonos, pues a través de ella se

garantizó la estabilidad económica y la permanencia de estos. Con la consolidación de este proyecto común, se establecieron las siguientes reglas:

1) Tanto los miembros de la organización como sus familiares deben ceder todo derecho de propiedad a la compañía; 2) la compañía debe encargarse de todos los gastos destinados al costo de la vida, la educación, el médico y los años de vejez de los miembros y sus familiares; 3) los miembros y sus familiares deben esforzarse para el beneficio común entre México y Japón. (Tanabe, 1995:18)

Es característico de los colectivos japoneses en ultramar asegurar el bienestar de sus asociados; esto se convirtió en el eje central de la acción colectiva de la emergente comunidad japonesa. El rápido desarrollo que alcanzó la Sociedad Cooperativa entre los ex colonos, durante los años de 1912 a 1915, permitió que para 1916 se contara con la administración de una granja (*Tajuko*), una hortaliza, un molino de arroz, dos tiendas, farmacias, neverías, relojería y la creación de una empresa eléctrica. También se hicieron importantes aportaciones en la creación de conductos de agua y puentes para la ciudad de Escuintla, así como la construcción de la primera escuela, llamada *Akatsuki*, mejor conocida como Aurora.

Ellos hicieron la luz aquí, compraron un generador, medio oscurita la luz, pero tenía luz Escuintla. Es el pueblo más viejo que hay aquí de la costa. La gente quería mucho a los japoneses, y a partir de allí les tuvo más cariño. Mi papá, por ejemplo, diario llegaba la gente a regalarle cualquier cosa, era el que tenía la planta de luz, aquellos lo empezaron: Terui, Watanabe, se lo dejaron a mi papá, ya mi papá lo mejoró: trajo una turbina de Estados Unidos.²⁹

Don Óscar conoció a nueve de los trece japoneses que se quedaron en Escuintla. Recuerda muy bien que, en su conformación como grupo de inmigrantes, los japoneses recrearon en sus festividades el sentimiento de su país de origen amalgamándolo a los rasgos culturales locales; la familia nipo-chiapteca hizo de la festividad algo singular:

²⁹ Entrevista a Óscar Tsuzuki, *Nizzei*, Escuintla, Chiapas, 11 de enero, 2011.

En año nuevo se reunían todos, y todos los que querían venir. Había comida para todos, pura comida oriental, ellos cocinaban, agarraban los tambos –de esos de 200 litros– los lavaban bien, bien, y ahí hacían refresco para todos; era bonito. Había juegos de lucha, había un descendiente japonés que era bueno, de los Yamamoto, bueno para las luchas, Tarui Yamamoto. Se ponían una faja aquí (señala la cintura), se llenaba el patio aquel donde está el molino, ahí se hacía la bulla. Yo me acuerdo de que hacían una cosa medio ligosa que se llamaba mochi, especial de arroz, lo majaban en un mortero. ¡Sabroso el arroz!, lo metían en una manta, crudo el arroz y al vapor; ya que estaba cocido en el vapor, lo aplastaban con una cosa hasta que quedaba masa. Le echaban frijol dulce, bueno de distintas formas, y hacían comida sabrosa. En la comida, se juntaban todos los japoneses que había, y en las fiestas; de música, había marimba. Emilio Rodas era el que tenía una marimba, él tocaba puras piezas viejas. Era alegre, pero el problema de todas esas cosas es que se fueron desintegrando, se fueron huyendo hasta que acabó. Sólo los que quedaron aquí, don Naka, don Esteban Quiyono y don Facundo Yamamoto, como tres o cuatro quedaron aquí, y otros en Acacoyagua.³⁰

Los lugares de destino y origen abren un diálogo permanente de significados que nos conecta en el aquí y allá de nuestra referencia cultural. En este espacio, el inmigrante, como constructor de significados, incorpora lo nuevo, que entreteje en una mirada diferente, quizás de asombro, con lo que consideramos propio, pero que desvela la novedad del encuentro con el otro.

Lo narrado por don Óscar permite identificar ciertas expresiones que refieren a la riqueza cultural que en la región se hibridó. De acuerdo con Peter Burke, así es como la *communitas* cobra sentido, haciendo uso de los rituales y otros medios aplicados, lo que denota una construcción simbólica de la comunidad (en Cohen, 1985). De esta forma, se puede señalar que la fiesta de año nuevo (*Matsuri*) como ritual a la que hace referencia don Óscar (*Mochisuki*), se presenta como un elemento significativo que permitió dar sentido al mundo simbólico cultural de los colonos japoneses y sus descendientes, además de fortalecer los lazos de identidad y comunidad a nivel local.

³⁰ Entrevista a Óscar Tsuzuki, *Nizzei*, Escuintla, Chiapas, 11 de enero, 2011.

3.4.1.- LA FAMILIA MÉXICO-JAPONESA: EL COMIENZO DEL MESTIZAJE

Otra institución de importancia que permitió a los japoneses posicionarse como grupo de inmigrantes en la región, aparte de la creación de las sociedades cooperativas, fue la alianza matrimonial. Desde ésta se fortaleció la activa participación en la sociedad receptora. En este sentido, la familia como fuente primaria de socialización y transmisora de la cultura de los padres (en este caso, japoneses) a sus descendientes de segunda generación (*Nisei*) fue fundamental en la organización de estos grupos de inmigrantes.

Al respecto, la siguiente narración realizada por un grupo de investigadores japoneses que visitaron los pueblos de Escuintla y Acacoyagua en 1958,³¹ nos ilustra:

Acapetahua, la estación ferroviaria de la Línea Panamericana en la Frontera con Guatemala, después de haber atravesado todo el estado de Chiapas, nos conduce a la entrada de Escuintla, en donde está la colonia Enomoto.

Hace como 60 años, los 35 japoneses, ambiciosos y deseosos de explorar la nueva zona agrícola, por este mismo pueblo caminaron de noche para seguir su itinerario evitando el ardiente sol. Llegamos a Acapetahua el 25 de marzo de 1958. En Acapetahua residen dos de las familias de la tercera colonia Enomoto.

En un enorme depósito frente a la estación de ferrocarriles se leía “Almacén Yamamoto”. El camino que nos condujo a Escuintla tenía escrito “Transporte Nakamura”, era como estar dentro de una colonia japonesa; y así llegamos a Escuintla.

Hay actualmente 4 500 habitantes y persisten recuerdos que en su pasado atribuyó su auge gracias al café, pero hoy su prosperidad se ha trasladado a Tapachula.

Lo que observamos en esta ciudad es que la mayor parte de los comercios importantes tienen nombres japoneses, la mayor parte de los miembros de la ciudad son descendientes de segunda o tercera generación japonesa.

³¹ Contenido en el diario de campo de la *Reseña histórica de la migración japonesa a México (1897–1997)*.

Nos quedamos en el único hotel del local, “Hotel Toledo”, el cual fue el ex depósito de la Cooperativa Japonesa Mexicana, S. A.

Aquella misma noche, fuimos a una reunión en la residencia del Sr. Goro Yamamoto, el quinto hijo del Sr. Asajiro Yamamoto, de la “primera colonia.” Se reunieron muchos mexicanos de origen japonés. El alcalde Ricardo Nakamura (segundo hijo de Zempei Nakamura, quien fue uno de los primeros inmigrantes de la “primera colonia Enomoto”), nos explicó que en Escuintla y sus alrededores residían más de 200 japoneses nacidos allí. La mayoría de los inmigrantes de la primera o segunda colonia Enomoto se han casado con mexicanas nativas, cuyos hijos ya llegaron a la tercera generación y lo único que les queda de japonés son sus apellidos. En cambio, la minoría que se casó con japonesas o descendientes de japoneses tienen hijos que conservan no sólo los rasgos físicos, sino sentimientos 100% orientales, que hacen un contraste interesante.

Escuintla se convirtió en el centro comercial gracias a los éxitos obtenidos por la compañía Cooperativa Japonesa Mexicana, S.A. y la Empresa Kohashi-Kishimoto; y se supone que había más de 80 japoneses empresarios residentes, por las fotografías que se encontraron.

En la Escuintla de hoy, todo lo que queda son nombres y apellidos japoneses.

Los mexicanos descendientes de los japoneses están orgullosos de poseer sangre japonesa y de haber heredado la honestidad y la laboriosidad de sus antepasados, siempre ocupando los cargos más altos, muy lejos de contar con antecedentes penales.³²

En esta narración, como ha sido posible ver, se describe el lugar, la población y el número de descendientes japoneses, al igual que se puede leer la impresión que causó en los japoneses la hibridez cultural de la región. Al reconocer en los *Nisei* rasgos similares a los japoneses nativos, el asombro que tuvieron reveló la distinción tácita que se establece desde la mirada del otro

³² Fragmentos de la Bitácora de los Jóvenes Investigadores, en Comité pro-obra conmemorativa colonos Enomoto (1967:56,57).

que se asume como auténtico, al que no lo es. Este criterio se hace más evidente en el capítulo V, que pone al descubierto la identidad nipona.

Otro criterio diferenciador que sobresale en la narración tiene que ver con la importancia que le atribuyen al sentido biológico de la identidad en términos de porcentaje de sangre, que va acorde a la generación y que reafirma, según ellos, el sentimiento de la identidad.

Si bien es cierto que el origen de este mestizaje se dio durante el período de esplendor de la colonia Enomoto, la conformación de las primeras familias mestizas nipo-mexicanas dio pie a una nueva conformación cultural, de descendientes de japoneses llamados *Nisei* (segunda generación).

Al respecto, Ota Mishima expone:

La práctica de casarse con mujeres japonesas se llevó a cabo más bien desde la década de los años veinte, pero los primeros colonos que llegaron a la zona del Soconusco, Chiapas, en 1897, no lo hicieron así. Los pocos colonos que quedaron en el área contrajeron matrimonio con mujeres del lugar, por lo que el mestizaje se inició en esos años. (Ota, 1997:59)

Con la desintegración de la colonia Enomoto, pocos fueron los japoneses que permanecieron en los poblados de Escuintla y Acacoyagua, por lo que fueron ellos quienes dieron origen a las primeras familias de descendencia japonesa *Nisei* que aparecen en la narración.

De acuerdo con datos históricos que la propia comunidad japonesa de México documentó, se sabe que las parejas de japoneses casados con mujeres chiapanecas son las siguientes:

Tabla 5

Matrimonios mixtos		
Colonos	Esposas	Colonia
Esteban-Kyono Saburo	Amada Bolaños Damián	Enomoto
Luis -Terui Ryojiro	Romualda de la Cruz y	Enomoto
	María Antonia Nieves	
Ricardo-Rokutaro Arima	María de los Ángeles José	Enomoto
Kumataro Takahashi	Cleofás Caballero	Enomoto
Santiago-Zempei Nakamura	Dominga Rodríguez	Enomoto
Pablo-Hachichi Watanabe	Paula Villegas	Enomoto
Facundo-Yamamoto Asajiro	Laurena Arteaga Moran y María	Enomoto
	Santiago Cruz Ruiz	
Santiago-Nakasawa	Lilia Rudamas Trinidad	Enomoto
Carlos-Tomohiro Hirayama	Matilde Vera Escobar	Enomoto
José-Nomura	Candelaria Cruz	Enomoto

Fuente: Documento de conmemoración del 70 aniversario de la migración.

Por otro lado, las esposas de Renzi Ota (colonia Enomoto), Thomas Kishimoto y Enrique Kohashi (creadores de la empresa Kohashi-Kishimoto), Yoshi Taro Shimitzu (inmigrante de Fujino), Tsuneki Horita (Fujino), Eiji Matsuda (Fujino), así como de Tsunematsu Fuse (Fujino), eran japonesas. Éstas llegaron a Chiapas en calidad de *Yobiyose*³³ (migración por llamado) y permanecieron en estos poblados hasta la fecha en que sus esposos murieron o emigraron.

³³ El *Yobiyose* se acentúa a partir de 1923. Este tipo de migración se da en el momento en que el inmigrante consolida su economía en el exterior y decide llamar a su familia, esposo(a) o amigos.

Sobre este apartado, puedo señalar que el medio directo de socialización al que los japoneses accedieron fue el de adoptar un nombre en castellano (ver tabla 5) y la formación de una familia mexicana, esto debido a que, como lo expresa Nakatani,

la adopción de un nombre cristiano y la formación de una familia mexicana implicaban un lazo de mayor fortaleza y permanencia –ayuda económica, laboral y moral–, sobre todo en una sociedad en donde la familia, directa y ampliada –compadrazgo, amigos–, es el eje y, por lo tanto, el medio más directo de adaptación. (Nakatani, 2002:145)

Así, la adopción de nombres en castellano nos habla también de un abierto proceso de aculturación al que muchos inmigrantes accedieron cuando se nacionalizaron mexicanos.³⁴ En este proceso de integración, la migración por llamado, como se ha expuesto, cobró total importancia para la inmigración japonesa.

A partir de la red de paisanaje que se estableció en la región Soconusco, varios de los japoneses establecidos mantuvieron sus relaciones de endogamia, mientras que otros, casados con mujeres chiapanecas, ampliaron la relación exogámica. Lo cierto es que las familias japonesas se diversificaron. De esta manera, hubo descendientes japoneses *Nisei* de segunda generación de padre japonés con madre mexicana y japoneses nacidos en México.

³⁴ “El pasaporte de mi papá decía Ishoshiki Tsuzuki, cuando se nacionalizó mexicano le pusieron Justo Tsuzuki”, Oscar Tsuzuki Sales, miércoles 4 de abril, 2012.

RETRATOS FAMILIARES

Foto 2. Familia Ono en Acacoyagua, Chiapas



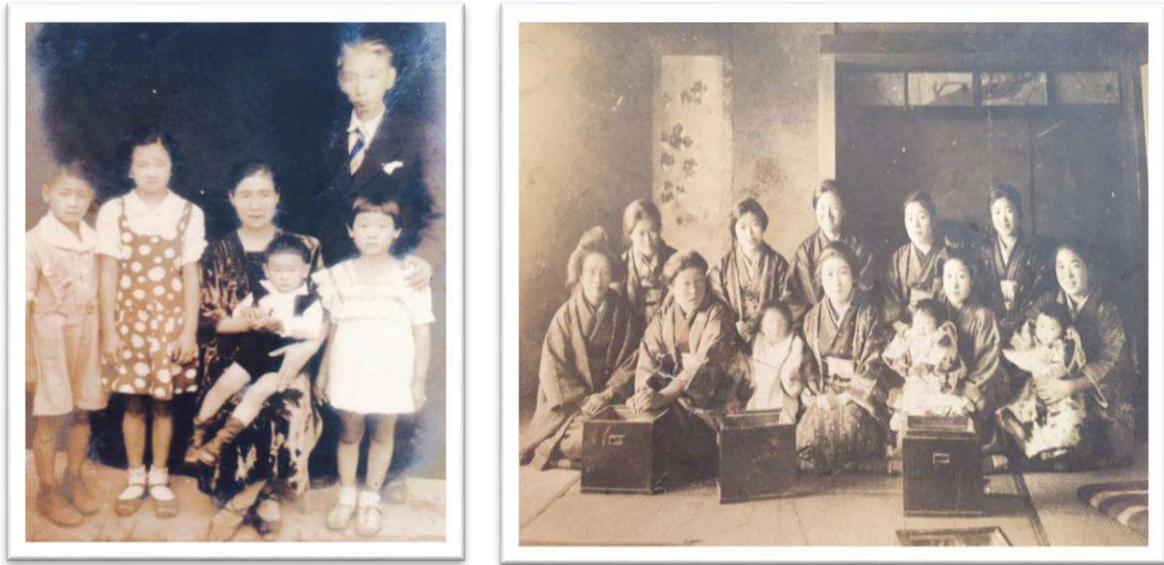
Fuente: Cortesía de Francisca Ono de Takemura. Archivo familiar.

Fotos 3 y 4. Familia Kajiwara, Tapachula, Chiapas



Fuente: Cortesía de Rodrigo Kajiwara. Archivo familiar.

Fotos 5 y 6. Familia Oseki



Fuente: Cortesía de Rafael Yusi Oseki Sato. Archivo familiar.

Foto 7. Familia Imatsu Mendoza

(al centro, señor Ilario Imatsu, a su izquierda, su esposa, Clara Mendoza)



Fuente: Cortesía de Antonia Imatsu Mendoza. Archivo familiar.

3.4.2.- LA ESCUELA NIPONA EN EL SOCONUSCO: AKATSUKI (AURORA)

La escuela Aurora fue creada en 1906 y surgió como otra institución de los inmigrantes para consolidar en sus descendientes (*Nisei*) la cultura japonesa. Bajo este cometido, los miembros de la Sociedad Cooperativa pidieron al gobierno japonés un profesor especializado para consolidar la educación de sus hijos. Fue el *Sensei* (maestro) Tokuya Abou, egresado de la Universidad de Idiomas Extranjeros de Tokio, quien llevó a cabo tal propósito, esto dio como resultado la redacción del primer diccionario japonés-español, escrito en letras *Romanji*. El *Romanji* es la forma romanizada del idioma japonés, que expresa la caligrafía japonesa *Kana* o *Kanji* de una forma legible para los hispanohablantes, francófonos y angloparlantes. Por ejemplo, para escribir “idioma japonés” hay cuatro expresiones: en *Kanji*: 日本語; en *Hiragana*: にほんご; en *Katagana*: ニホンゴ; y, finalmente, en *Romanji*: NIHONGO.

De esta manera, la escuela Aurora se convirtió en la primera institución orientada al aprendizaje y enseñanza de valores nipones a los *Nisei*, quienes al “cumplir 5 años eran internados en la escuela con profesores japoneses para fortalecer la cultura cooperativa” (Ueno, 2010:104,105). La escuela se mantuvo activa en todo momento para la Sociedad Cooperativa durante 15 años, hasta ver su disolución en 1920.

Al respecto, Takehiro Misawa (2004), describe que el sistema escolar que estableció la colonia Enomoto fue tan absorbente que las madres se veían obligadas a “robar” a sus hijos para estar juntos, debido a que en las mañanas los *Nisei* tomaban clases de japonés y por las tardes trabajaban en la granja.

Querían impartir clases de idioma japonés a sus hijos, educar como un japonés, pero no había modo de impartir la clase, los hombres siempre trabajaban en casa; en cambio, si la esposa fuera una japonesa, todo el día pueden enseñarlo, pero como no, al contrario, hombres japoneses en aquella época, todos tienen que luchar hasta que caiga el sol, nunca estaban en casa. Por eso, sus hijos del doctor Ota, su esposa enseñó japonés. Nada más en la escuela no se aprende japonés, también en la casa.³⁵

³⁵ Charla con Hiro, investigador japonés que visitó Escuintla y Acacoyagua como parte de un proyecto histórico de la colonia Enomoto por parte de la religión Makuya, Acacoyagua, Chiapas, 20 de marzo, 2015.

Por su parte, la Sociedad *Kobashi-Kishimoto* (1899-1942) y la granja *Fujino* (1902-1914), aunque funcionaron para fines personales, no perdieron el vínculo con sus connacionales para ofrecer trabajo o brindar apoyo. De acuerdo con el informe de la investigación sobre los negocios de los japoneses de ultramar del año 1911, “la Sociedad Cooperativa fue calificada como la empresa japonesa más grande de México en términos de valor de capital. Además de 12 socios, se empleaban 35 japoneses y alrededor de 50 trabajadores mexicanos” (Misawa, 2004:222).

En las investigaciones que se han realizado sobre la inmigración japonesa en América Latina³⁶ resulta característico que todas las colonias japonesas, al establecerse, formaron una vida comunitaria sostenida en instituciones, pues “una vez allí, formaban sus primeras asociaciones sobre las bases de una misma proveniencia regional y con el objetivo de defender sus intereses y de conservar y alentar las tradiciones comunes” (Lausent, 1991:43). Así, los japoneses conectaron las costumbres y modos de vida propios con las del lugar de destino.

En este sentido, como se verá más adelante, aunque la proveniencia regional de los japoneses no fue homogénea, su constitución como grupo de extranjeros dependió del sentido japonés *Nihonjiron*, que refiere a la idea de una sola cultura, una sola raza. Este quizás es uno de los elementos esenciales para entender el fuerte vínculo entre los integrantes de la colonia Enomoto.

3.5.- TERCERA PARTE, EN BUSCA DE LAS RAÍCES: LOS SANSEI Y LA BÚSQUEDA DE SU IDENTIDAD JAPONESA

Esos antepasados nuestros nos legaron la más hermosa y definitiva herencia que tenemos: el ejemplo de trabajo y honradez. A ese legado, hemos de hacer honor todos los descendientes de esos inmigrantes para poder decir mañana que sus esfuerzos y trabajos no fueron vano.³⁷

La búsqueda de raíces culturales, en este caso propiamente japonesas, remite a cierto sentido de añoranza, transmitida por el recuerdo de una generación a otra, en donde la memoria

³⁶ Véase “Cuando Oriente llegó América”, capítulos 7 y 12 sobre las cooperativas japonesas en Paraguay y Brasil.

³⁷ Amílcar Horita, discurso en la inauguración del 90 aniversario de la inmigración japonesa 1997.

colectiva juega, en los descendientes, un papel determinante, atribuyéndole rasgos característicos a su herencia. Así, “los descendientes afirman tener ancestros en común. Los miembros del grupo de ascendencia creen que comparten, y descienden de, dichos ancestros comunes” (Kottak, 2011:274); reclaman la existencia de ese pasado no vivido, demarcando el reconocimiento de un “nosotros” diferente.

De acuerdo con referencias bibliográficas y audiovisuales que el canal 11 del Instituto Politécnico Nacional hizo sobre los japoneses en México,³⁸ así como con documentales difundidos por la Asociación México Japonesa, se sabe que, a partir del año 1987, por vez primera, surge en tierras del Soconusco la idea de congregar a los descendientes de japoneses que estaban dispersos.

Si bien es cierto que se procuró la creación de una comunidad japonesa en el Soconusco con los miembros de la colonia Enomoto y se intentó fortalecer a las instituciones que crearon, también es claro que se presentaron cambios culturales entre la primera y la segunda generación (*Issei* y *Nisei*) que les impidieron aprender el idioma³⁹ y las costumbres propias de la cultura japonesa; aunado a lo anterior, el fuerte proceso de aculturación por parte de los padres (*Issei*) no contribuyó en mucho a fortalecer tal cultura.

Por lo tanto, algunos rasgos culturales se ausentaron en la mayoría de los descendientes (*Nisei*); las excepciones fueron aquellas donde se casaron entre japoneses nacidos y criados en el Soconusco.⁴⁰

A partir del evento del 90 aniversario de la inmigración japonesa a México, celebrado en Chiapas,⁴¹ la propuesta de construir instituciones japonesas para los descendientes surge con el firme objetivo de conformar la comunidad japonesa en el Soconusco. En este marco, se consolidan los primeros cimientos de la Asociación Enomoto del Estado de Chiapas, A.C., en Tapachula; la Asociación Nomura, en Acacoyagua y el Club Dr. Ota, en Escuintla. Al respecto,

³⁸ Documental “Al otro lado del mar” editado en 1990 o “Los que llegaron japoneses”. Puede consultarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=sgDAmZ5GXzE>.

³⁹ “No (aprendimos) porque mi papá no era muy estricto, y cuando nos llamaba para aprender, nosotros ya salíamos por la puerta de atrás a jugar canicas, trompo. Sólo (aprendimos a) saludar y unas cuantas palabras.” Entrevista a Rodrigo Kajiwara Horita, *Nisei*, 6 de abril, 2012.

⁴⁰ “En la casa hablaba japonés con mis padres, fuera de ella, puro español.” Entrevista a Francisca Ono de Takemura, *Nisei*, Acacoyagua, Chiapas, 19 de junio, 2012.

⁴¹ Documental “Celebraciones en Chiapas del 90 aniversario de la migración japonesa”, en Archivo de las Comunidades Japonesas.

la señora Cielo Nakamura Mizuno, quien formó parte del grupo iniciador, recuerda este proceso de la siguiente manera:

Amílcar Horita siempre estuvo con la idea de formar una asociación o un grupo, o lo que fuera. Él sugirió esto en una plática que tuvimos, porque desde hace muchísimos años mi esposo tiene vínculos con el hotel Loma Real. En ese entonces, la gerencia también nos conocía, me llaman y me informan: “¡Ay! Fíjese, doña Cielito, que tenemos reservaciones para un grupo de japoneses que son gente que viene a buscar descendientes aquí en Tapachula.” ¡Eso fue lo que me dijeron!, entonces le hablé a Moraima Horita, esposa del Dr. Heiber Horita y le digo: “¡Oye, Mora! Fíjate que viene un grupo de japoneses y vienen a buscar a sus familiares, los que viven acá. Entonces ¿por qué no les damos la bienvenida y los vamos a recibir?”

Entre Moraima, Aidé Horita, que en paz descansa, la comadre Marta Yoshikawa de Huixtla, que vivía en el Beneficio, y yo, organizamos la bienvenida. Yo me voy al aeropuerto y Moraima, como tenía el Macondo (salón de baile), ella da su salón para organizarles la cena. Entonces ya nos fuimos, nos pusimos a hablar a los Furukawa y a todos, les decíamos lo mismo: “viene un grupo de japoneses que venían a buscar familiares” [...]

Llega el grupo de japoneses y yo me presento con el que supuestamente era el guía, y cuál fue la desilusión de que ellos me dijeron que eran un grupo de personas mayores, un club que se dedica a pasear por todo el mundo, que ellos ya son retirados y que no venían a eso, pero que agradecían la hospitalidad. Y como ya teníamos todo preparado pues les dije que los invitábamos en la noche a la cena, yo ya me llevé en carro a unos, y a los otros ya los esperaba el camión del Loma Real.

Con el que hablaba inglés, ya les fui platicando que nosotros estábamos muy ilusionados y muy contentos de conocer gente, familiares de allá, pero que de todas maneras eran bienvenidos. Y así fue como invitamos; llegó la gente de Escuintla, de Huixtla, de Acacoyagua y bueno, entonces dijimos ¿qué vamos a dar?, pues la comida japonesa no es igual a la de allá, entonces demos

garnachas, enchiladas y tamales, típico de aquí. Nos presentamos cada una, Moraima, Aidé y yo, estábamos atendiendo a la gente, sirviendo; entonces Clarita Mitsui, ella se encargó de platicar con algunos y la *socialité*.

Como a los tres meses nos viene una invitación por medio de Clarita, porque ella recogió tarjetas, iba a haber un torneo, o no sé qué, allá en México, y nos mandaron el pasaje para dos personas; se fue Clarita y Moraima, a esa convivencia, y ahí fue donde empezó todo. Entonces, ya viendo eso, Éber me llamó, Amílcar me llamó y me dijo: ¿por qué no formamos la asociación?, entonces empezamos a hacer juntas, donde se invitó a Clarita, se invitaron a varias personas y ahí se empezó a hacer la Asociación Enomoto.⁴²

El deseo y la ilusión de los descendientes de japoneses por conocer a sus familiares y mantener relaciones con Japón hicieron que se incrementara aún más su esfuerzo por consolidar la Asociación Enomoto. Fue así como llevaron a cabo diversas actividades para recrear la cultura japonesa y mantener las relaciones con miembros de la Embajada de Japón en México. En este arduo proceso, se llevó a cabo la celebración del Centenario de la Migración Japonesa a México en 1997, a través de diversos eventos culturales en el centro del país y en Chiapas:

Cuando anunciaron el centenario, yo fui a la Ciudad de México con otras compañeras, que éramos las directivas, para pedir que fijaran los ojos en Chiapas, porque era muy importante Chiapas, porque ahí había empezado la primera inmigración. Fue muy difícil porque Guadalajara, México y otros estados querían el centenario porque sabían que iba a venir apoyo, e inversionistas.

La primera piedra vino a ponerla un gran hombre que es el príncipe Akishino [...], Tapachula se vistió de lujo con grandes personalidades. Déjeme decirle que en ese entonces el gobierno nos apoyó, le debo mucho al gobernador Julio César Ruíz Ferro, quien le puso un gran interés para que se hiciera el boulevard Akishino. Gracias a él, se hizo el boulevard Akishino y al empuje de todos nosotros, de que no era posible que viniera un príncipe a poner una primera piedra en una calle rustica y, mire, le dijimos a Ruíz Ferro: “Chiapas está

⁴² Entrevista a Cielo Nakamura Mizuno, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 15 de junio, 2012.

considerada como un foco rojo en todos los países, porque había pasado hace poco el levantamiento de los zapatistas, pero si traemos al príncipe y no pasa nada, sino al contrario, Chiapas se va a levantar, todos los ojos del mundo van a estar aquí, y así fue”.⁴³

Dichos grupos, conformados por descendientes de la colonia Enomoto y por japoneses que inmigraron durante los años 20, buscaron, a través de la institución central, la Asociación México Japonesa (AMJ), que el evento del 90 aniversario pudiera ser llevado a cabo en Chiapas.

De esta manera, se iniciaron los preparativos, en mayo de 1996, para hacer de este evento el más grande de la región. Por tal motivo, se organizaron múltiples actividades en la Feria Internacional Tapachula (FIT), tales como exhibiciones de la ceremonia del té, danzas japonesas, talleres de *Origami*, cocina japonesa, documentales, así como exposiciones de productos agrícolas y pesqueros de la región.

En los municipios de Escuintla y Acacoyagua, se hicieron visitas conmemorativas. Nuevamente, el Soconusco se volvió a poner en la mira de la política exterior de Japón para llevar a cabo inversiones que contribuyeran, según esto, al desarrollo de la región.

El 13 de mayo de 1997 fue la fecha en la que el príncipe Akishino colocó la primera piedra para la construcción de la casa de la Cultura México-Japón en la ciudad de Tapachula, Chiapas. Ahí, en presencia de todos los descendientes de japoneses del Soconusco, del entonces Gobernador Julio César Ruiz Ferro, de los embajadores de México y Japón, Manuel Uribe y Teresuke Terada, develaron la placa de inauguración de lo que hoy es el boulevard Príncipe Akishino.

⁴³ Entrevista a Carmen Mitsui Román, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 22 de junio, 2012.

Foto 8. Príncipe Akishino visita la comunidad *Nikkei* de Tapachula, Chiapas



Fuente: Cortesía de Carmen Mitsui Román; en el terreno de la casa de cultura México-Japón, Asociación Enomoto. Tapachula, Chiapas, 1997.

El 14 de mayo de 1997, el príncipe Akishino, en compañía de todos los descendientes de japoneses del Soconusco, visitó el monumento Enomoto en Acacoyagua, construido durante los festejos del 90 aniversario en memoria de esta colonia: “En este monumento, el príncipe Akishino depositó una ofrenda floral y, ante éste, junto con los asistentes, guardó un minuto de silencio en memoria de los primeros inmigrantes; luego, su Alteza montó solemne una guardia en su honor” (Yokoyama, 1998:122); seguidamente, expresó su respeto a los inmigrantes y a sus descendientes por contribuir al desarrollo de la sociedad como buenos mexicanos.

Nuevamente, la presencia de la cultura japonesa en tierras chiapanecas volvió a tener una institución “para congregar a todos los descendientes de japoneses en el estado de Chiapas y para difundir la cultura japonesa” (Yokoyama, 1998:122). En este marco, se realizó la compra de un terreno de 570 m² en la colonia Hortalizas Japonesas, en la ciudad de Tapachula, para la construcción de *Kaikan* (casa de la cultura), y otro más, de 16 600 m², en Acacoyagua, para la construcción de la Casa de la Cultura México Japonesa.

Estas construcciones no hubiesen sido posibles sin el apoyo económico que el gobierno de Japón –por conducto de instituciones transnacionales como JICA,⁴⁴ Fundación Expo Osaka, la Embajada de Japón en México y la Asociación México Japonesa– brindó a este proyecto:

1. Que el terreno sería adquirido por la comunidad *Nikkei*.
2. Que la construcción sería hecha con un donativo que se obtendría de las instituciones gubernamentales de Japón.
3. Que el mobiliario, así como los materiales didácticos, serían donados por la Cámara Japonesa de Comercio e Industria de México, A.C. (Yokoyama, 1998:45)

Todo el proyecto estuvo coordinado por el Comité del Centenario en Chiapas, y representado por el señor Carlos Kasuga Osaka, quien fue asesor especial del comité organizador de este proyecto. De esta manera, surgen las instituciones méxico-japonesas del Soconusco, que situaron la comunidad *Nikkei* en Chiapas.⁴⁵

3.6.- NOSOTROS SOMOS LOS *NIKKEI*: UNA IDENTIDAD EMERGENTE

En la demarcación de la identidad que los descendientes de japoneses de la región Soconusco suelen expresar, cobra sentido un discurso categórico que se enuncia como *Nikkei*. El *Nikkei* es el concepto que nombra e integra a los japoneses de ultramar y sus descendientes.

De acuerdo con la tipología japonesa, se llama *Issei* al emigrante japonés de primera generación que decidió radicar en otro país; *Nisei* es el descendiente de segunda generación, que bien puede ser hijo de padre japonés con mexicana o hijo de japoneses que nacen en el extranjero. Así, consecutivamente, la categoría se amplía a *Sansei* (tercera generación), *Yonsei* (cuarta generación) y *Gosei* (quinta generación). *Nikkei* es el término que engloba genéricamente a los descendientes de japoneses. En el capítulo IV se aborda el origen y debate en torno a esta categoría.

⁴⁴ La Agencia de Cooperación Internacional del Japón (JICA) es un organismo ejecutor de la Cooperación Técnica del Gobierno del Japón, establecida en 1974 con el propósito de contribuir al desarrollo socioeconómico de los países en vías de desarrollo, y así coadyuvar al fomento de la cooperación internacional.

⁴⁵ Se puede ver el documental sobre el 90 aniversario de la migración japonesa a México.

Si bien es cierto que la mayoría de los descendientes de japoneses en la región son de tercera (*Sansei*), cuarta (*Yonsei*) y hasta quinta generación (*Gosei*), todos pueden ser llamados *Nikkei*, es decir, mexicanos con apellido japonés y no netamente japoneses; lo interesante es cómo desde afuera se nombra a la comunidad japonesa, hecho que puede apreciarse en la siguiente fuente:

Diario del Sur

Con la participación de la comunidad japonesa establecida en la costa de Chiapas y autoridades representativas del país asiático, inició la 11ª Convención Nacional Nikkei, en Tapachula.

La presidenta de la 11ª Convención Nikkei, Carmen Mitzui Román, resaltó la importancia de la realización de este evento de gran trascendencia, ya que reúne a la mayoría de integrantes de esta comunidad, lo que –dijo– permitirá continuar estrechando los lazos de amistad que unen a esta comunidad japonesa con el pueblo chiapaneco, y en especial con esta región, a donde llegaron los primeros inmigrantes del continente asiático. Expuso que, durante los siguientes días, se realizarán presentaciones sobre las actividades productivas y empresariales, así como la motivación que identifica a la comunidad Nikkei para generar oportunidades de negocios. "Los Nikkei de Chiapas, con gran orgullo y profundo respeto, siempre recibirán a Japón con los brazos abiertos, porque aquí llegaron hace 115 años los primeros migrantes y somos su semilla. Nos enorgullece seguir esa huella y esos pasos", expresó.⁴⁶

La memoria colectiva de los descendientes japoneses se alimenta de recuerdos anecdóticos de la colonia Enomoto, un discurso identitario generacional que los identifica. Este discurso no sólo vincula las raíces de aquellos herederos de japoneses, sino que se vuelve un discurso político que conecta a Japón con México, como lo denota el cónsul Masayuki Udagawa:

Por su parte, el cónsul de Japón en México, Masayuki Udagawa, refirió que fue en 1897 cuando un grupo de 35 inmigrantes japoneses llegaron con sueños y grandes esperanzas en su corazón a Chiapas, iniciando la historia de la sociedad

⁴⁶ Diario del sur, 27 de julio de 2012, Tapachula, Chiapas, realizado por César Solís.

Nikkei, misma que tiene 115 años gracias al trabajo y esfuerzos inimaginables [...] Los *Nikkei* hoy son desarrolladores de actividades importantes en distintos sectores de México, por lo que ocupan una posición social firme.⁴⁷

Hay que señalar que, en la búsqueda de las identidades colectivas, se suele remitir con frecuencia a las raíces, a los orígenes que permiten a los sujetos reencontrar la propia identidad, así como “reencontrar un cuerpo, un pasado, una historia, una geografía, tiempos, lugares y también nombres propios” (Robin, en Giménez, 97:2005); en esta búsqueda y reencuentro, las identidades sociales se construyen “en un contexto de luchas pasadas o presentes” (Giménez, 2005:92), en éste, la memoria trae al presente lo que realmente es significativo para el “nosotros colectivo”, y de acuerdo con sus necesidades, se sigue en la ideación del presente.

Así, la memoria colectiva “que se constituye en y por el discurso social común, en el seno de redes sobre todo primarias, pero también secundarias, de socialidad, [...], da origen a la proliferación de grupos o de colectividades concretas fuertemente auto identificadas y conscientes de su relativa estabilidad a través del tiempo”. En el caso que tratamos, el “nosotros colectivo” se nombra como “nosotros los descendientes de japoneses”, o claramente, nosotros los *Nikkei*⁴⁸ como categoría emblemática de identidad.

En este trazo histórico no lineal que construye identidad, es interesante ver cómo las percepciones de lo que define a un grupo cambian la mirada desde adentro y desde fuera. Desde adentro, podemos señalar que el proceso de conformación e identificación de los descendientes de japoneses (*Nikkei*) en el Soconusco se dividió por intereses particulares que dañaron la imagen y la idea de comunidad integrada.⁴⁹ Resultado de esto, es que actualmente existen dos asociaciones México-japonesas: la Asociación Enomoto del Estado de Chiapas y la Asociación México Japonesa del estado de Chiapas.

Al respecto, el siguiente testimonio:

⁴⁷ Diario del sur, 27 de julio de 2012, Tapachula, Chiapas, realizado por César Solís.

⁴⁸ “Nosotros como *Nikkei* queremos ese tipo de cultura que nos falta, porque estamos obviamente ligados a algo que no tenemos, una identidad propia. Ése es el gran desafío que tenemos nosotros aquí como descendientes, poder conocer más de dónde venimos, quiénes somos y qué vamos a hacer.”

⁴⁹ “Siempre están peleando, es un pleito que a mí no me gusta, porque llego y rompo madres, no me gusta estar generando pendejadas[...] esa asociación es para los *Nikkei* y para que progrese la tradición”

Desgraciadamente, no todos pensamos igual, y ahorita la tienen una familia ese edificio, y por eso nosotros creamos otra asociación hace dos años, por el mismo objetivo. Las personas que trabajamos allá, estamos acá, porque nos interesa, nos importa mucho la identidad *Nikkei*, no la queremos perder, la queremos rescatar en todos los ámbitos y dejarla bien plasmada en nuestros hijos, que siga adelante, ese es uno de nuestros objetivos personales.⁵⁰

El conflicto dentro de la comunidad es también un punto de análisis que permite, a través de sus contradicciones, orientar nuevos objetivos en cuanto al estudio de la identidad. En la resignificación identitaria, los miembros de la comunidad a la que se adscriben buscan el reconocimiento plural de ese imaginario que los vincula a su colectividad y, de acuerdo con sus percepciones, el conflicto no sólo fragmenta, sino que reorienta los significados de pertenencia, es decir, de identidad y también de comunidad.

Comunidad se llama un grupo de gente, en el cual conviven, comparten cultura, ora sí, relaciones para ir creciendo. Actualmente aquí, donde es Tapachula, existen dos asociaciones, la Enomoto, que fue la primera, y la Asociación México Japonesa del Estado de Chiapas, que se fundó el 30 de junio del 2010; de la que soy tesorero y pertenezco. Pues la idea de nosotros, realmente, ahí queremos rescatar nuestra identidad *Nikkei*.⁵¹

La identidad *Nikkei* se vuelve un discurso persistente de lucha y cambio, enuncia a una cultura imaginada y, en su recreación, los descendientes no sólo se conectan con el pasado de sus ancestros, sino también con un Japón imaginario fortalecido por el discurso socialmente compartido y heredado en la “consanguinidad imaginaria”, que da orden lógico a su comunidad.

Pues realmente todos los que nos reunimos y somos descendientes de japonés, la identidad que tenemos es nuestra gran afinidad y cariño a Japón, en ese sentido, sí hay identidad, porque a pesar de que no conocemos ese país, no conocemos muchas cosas culturales, lo amamos por lo que nos dijeron nuestros padres,

⁵⁰ Entrevista a Carmen Mitsui, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 22 de junio, 2012.

⁵¹ Entrevista a Miguel Oseki, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 18 de septiembre, 2013.

entonces yo creo que eso hace que nosotros nos identifiquemos o tengamos alguna identidad.⁵²

De acuerdo con la investigación *Allí donde lleguen las olas del mar, pasado y presente de los chinos en Chiapas*, que realizó Miguel Lisbona Guillén (2013), coincide en que, al igual que los chinos, los *Nikkei*, como descendientes no nacidos en Japón, acuden a esta referencia de identidad “más como un sentimiento y una tradición familiar que como un contenido reconocible, como ocurre con descendientes inmigrantes en otras latitudes” (Lisbona, 2013:150).

En este sentido, la japonesidad chiapaneca –si la podemos nombrar así– resulta más bien de una experiencia vivida y recreada localmente que se expresa de forma visible a través de las asociaciones y sus festividades que, como medios culturales, son la referencia más próxima del lejano Japón a este contexto local.

Fotos 9 y 10. Pabellón Feria Internacional Tapachula 2012



Fuente: Cortesía de Guadalupe Nakamura Escobedo, ex directora de la asociación Enomoto.

⁵² Entrevista a Miguel Oseki, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 18 de septiembre, 2013.

Fotos 11 y 12. Fiesta *Moshisuki* (del arroz) y *Obento* (platillo japonés), Acacoyagua, Chiapas



Fuente: Cortesía de Kirumi Guadalupe Matsui, 11 de febrero, 2014.

Foto 13. Pabellón de la Feria Internacional Tapachula, 2015



Fuente: Cortesía de Ruth Nagaya, Asociación México Japonesa.

3.7- LA COMUNIDAD QUE SE VIVE. LA CONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO DE COMUNIDAD

En la construcción simbólica de comunidad e identidad *Nikkei*, el apellido japonés se vuelve un eje central de referencia. Esto, como ya lo señalé anteriormente, se agrega como una prueba de la existencia de los antepasados, que para ellos es criterio de linaje o herencia de sangre. Lo cierto es que el apellido japonés no sólo es un distintivo social o de prestigio para quien lo tiene, sino que, además, es un medio para aspirar a una beca de intercambio internacional *Nikkei*,⁵³ es decir, es capital cultural.

Esta característica elemental del colectivo *Nikkei* se expresa en los estatutos de las asociaciones que, a pesar de llamarse México-japonesas, tienen claros los criterios que deben cumplir los directivos, como el hecho de ser única y exclusivamente descendientes de japoneses:

Tesorero, presidente, secretario, deben ser de diferente familia; el consejo, junto con la directiva, estipula los criterios del nuevo que quiere inscribirse, sobre todo lo que se busca ahí es que el nuevo socio sea partícipe. Como marca la Asociación México Japonesa, pueden entrar tanto mexicanos y pueden entrar también japoneses, ahí también nosotros lo que pedimos es que el socio mexicano no tiene voz ni voto dentro de la dirección de la asociación, los únicos que tenemos voto somos los descendientes de japoneses, ellos son los que tienen el poder para tomar ciertas decisiones.⁵⁴

La gente que es de fuera quiere entrar, aun cuando no tienen nada que ver con la descendencia, dicen: “¿cómo le hago para entrar o participar?” Desgraciadamente, tenemos un estatuto en la escritura que dice que podrán entrar, tal vez, pero no tienen voz ni voto, ése es el detalle.⁵⁵

⁵³ “Hace como 20 días salió una convocatoria para beca a Japón, el requisito, que cumpliera mínimo 18 años y que supiera lo básico del idioma, lo ganó una niña de los Tsuzuki”. Entrevista a Rito Raúl Nagaya Sandoval, Tapachula, Chiapas, 30 de julio, 2015.

⁵⁴ Entrevista a Miguel Oseki, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 11 de julio, 2015.

⁵⁵ Entrevista a Rito Raúl Nagaya Sandoval, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 30 de julio, 2015.

El criterio diferenciador es igual para las dos asociaciones México-japonesas, ambas asientan su sentido colectivo de pertenencia en la consanguineidad. Actualmente, la Asociación Enomoto del Estado de Chiapas se conforma por un total de 20 socios. La Asociación México Japonesa de Chiapas tiene 68 socios. De acuerdo con esta última asociación, el censo de 2006 en la región llegó a más de 1 300 *Nikkei*, dato que es una interrogante, pues no hay un registro formal y riguroso que lo justifique.

Las diferencias entre los mismos colectivos de descendientes de japoneses en Chiapas han marcado sus fronteras institucionales impidiendo construir la gran comunidad que se esperaba en sus inicios. Pese a esto, el comienzo de una nueva asociación se fortalece política y económicamente gracias a Japón, país que siempre ha destacado su compromiso e interés por este tipo de asociaciones. De igual modo, los colectivos se han vinculado con instituciones regionales, como el Instituto Nacional de Investigadores Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP) y la Presidencia Municipal.

Vamos a hacer 4 años de la separación. Entonces hicimos esta asociación, el terreno es donado por la esposa del presidente, Argelia Komukai; también nos ha apoyado el señor Carlos Kasuga y el ingeniero Víctor Hugo, a través del centro de investigación del INIFAP, en el lado del cultivo.

El año pasado fue la inauguración por el embajador del Japón, se hizo una presentación de cultivo orgánico, así como mojarra y tilapia; se venden con los socios y con las personas de fuera. Ahora estamos promoviendo el programa “moringa para todos”.

Esto es, haga de cuenta un bebé que viene naciendo. Cuando yo estuve de joven no había todo esto, que “¡vete al curso de idioma japonés!” o “¡vete a la asociación!”, pero no hubo. Pero a mis nietos yo sí me los traigo y digo “¡órale! al curso de idioma japonés, ¡órale! al curso de origami” y sí han venido. El más grandecito ya “mastica” el idioma. No hay una herencia que no sea el idioma, sólo acabándose la persona acaba todo, por eso ahí ando detrás, detrás.

Imagen 1



Fuente: Quadratin Chiapas, 6 de abril de 2014, Tapachula, Chiapas.

A la luz de lo anterior, podemos afirmar que los intereses culturales, políticos o económicos se adhieren a la idea de identidad y comunidad, se convierten en asideros que forman las bases de una comunidad *Nikei* en la región, la cual, cierto es, se encuentra inconclusa y necesita con urgencia la participación de los jóvenes, quienes están cada vez más distantes de estas formas de colectivizar la identidad y la comunidad.

Dentro de los de retos que afronta la definición identitaria local, está el protagonismo que las y los jóvenes deben tomar en la práctica cultural en cuanto a la identidad *Nikei*. De forma muy específica, Ruth Nagaya, que hasta el año pasado era la presidenta de los jóvenes *Nikei*, está consciente de que no hay una comunidad integrada, pero se espera que un día se logre:

No es como la que tenemos ahorita, pero me gustaría que hubiera armonía, trabajo en equipo, que no se vean intereses personales ni políticos, ni cuestiones monetarias, porque siempre hay problemas por eso; donde quiera que te pares, hay cuestiones de poder, me imagino que quitando esas

cosas negativas se puede avanzar con gente que realmente pueda trabajar en equipo.⁵⁶

El proyecto de comunidad *Nikkei* sigue siendo una propuesta inconclusa que trata de tejerse desde las distintas generaciones que se entrecruzan. En ese tenor, vale la pena preguntarnos: ¿qué tipo de comunidad es la que se ha intentado construir con los *Nikkei*?, ¿es posible que existan distintos tipos de proyectos de comunidad desde la instalación de los japoneses en la región? Podemos, incluso, cuestionar si la comunidad *Nikkei* es una comunidad de poder y, de ser así, desde cuándo o dónde se construyó la naturaleza de poder dentro de esta comunidad.

En lo que refiere a festividades y comida tradicional que los descendientes de japoneses en Tapachula difunden, se considera que a partir de los años 90 y del proceso de institucionalización que se dio por parte de asociaciones japonesas en México, la cultura *Nikkei* se resignificó. Desde entonces, la función de la colectividad nipona se expandió rápidamente a través de distintas asociaciones japonesas en estados de la República Mexicana con presencia *Nikkei*. Esto con la finalidad de que cada asociación sea un puente de unión entre México y Japón a través de la cultura, la política, el arte y las tradiciones.

Aunque al interior de la comunidad, con los actores que la integran, la relación social está fragmentada, es interesante saber cómo la referencia a la comunidad *Nikkei* en el Soconusco, o bien, a los descendientes de la colonia Enomoto, parece mantener viva una colectividad imaginada a través de su historia, que atrae no sólo a investigadores mexicanos y japoneses, sino también a religiosos de la isla nipona, que quieren, a través de sus descendientes, imaginar el pasado de la comunidad Enomoto.

Así cobró sentido la llegada de Toshiki Nakao, misionero japonés de 25 años de la religión *Tenrikyo*, quien actualmente da clases de idioma japonés en la Asociación México Japonesa y con quien charlé abiertamente sobre la mirada extraña que él como japonés tiene sobre los *Nikkei*. Al respecto, me compartió el asombro que tuvo al comer mango sushi o sushi con aguacate, queso Philadelphia y demás condimentos agregados que forman parte de lo culinario *Nikkei* o de la mixtura entre la comida japonesa y mexicana.

⁵⁶ Entrevista a Ruth Nagaya, *Yonseï*, Tapachula, Chiapas, 16 de abril, 2014.

Pero su mayor extrañeza radicó en la idea del *Nikkei* como sujeto que no es japonés, pero quisiera serlo. Es decir, como si hubiera una añoranza de una identidad perdida; al respecto, comentó:

Tienen asociaciones y participan en carnaval, los que lo ven piensan que son una comunidad japonesa, tiene orgullo, pero no interés por cultivar la cultura japonesa, no hablan japonés, y no tienen comportamiento japonés, que es esencial.⁵⁷

Nuevamente, la mirada de extrañamiento abre el debate de lo que se piensa cuando la identidad se construye desde distintos discursos, donde cada uno evoca la identidad que nombra desde un adentro como “nosotros, los *Nikkei*”, o bien, desde afuera, como “ellos, los *Nikkei*”.

⁵⁷ Entrevista a Nakao Toshiki, Tapachula, Chiapas, 5 de mayo, 2014.

CAPÍTULO IV

LA COMUNIDAD NIKKEI DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Ni antes ni ahora Japón ha sido para nosotros una escuela de doctrinas, sistemas o filosofías, sino una sensibilidad.

Sendas de Oku, de Octavio paz,

Foto 14. Asociación México Japonesa



Fuente: Archivo fotográfico personal.

INTRODUCCIÓN

En la definición más básica de comunidad, se puede decir que existe, tomando el hecho de que compartimos un origen en común y que nuestros antepasados vivieron situaciones similares como inmigrantes, que compartimos ciertas costumbres y mucho de lo que tropicalizaron nuestras familias al llegar a México. Es muy curioso que, al parecer, hemos conservado aspectos positivos, en cuanto a valores y costumbres, que en las mismas nuevas generaciones de Japón sí se han deformado con el tiempo. Hay una situación de muchísimo respeto y admiración para las generaciones que nos anteceden y ellos tienen muy claro el lugar que ocupan y su influencia. Es bonito verlos reunirse, convivir y recordar anécdotas. Aunque se nota de manera individual que sí se hicieron un poco de "resentimientos" o no sé qué palabra emplear, porque algunos corrieron con muy buena suerte al instalarse en México, y otros la vieron más difícil, supongo que es normal, lo heterogéneo en las vivencias al tratar de adaptarse a otro país o al nacer en un país que no es el de tus padres. Pero me refiero a que también cimentar la comunidad japonesa aquí, no fue fácil, un poco por el choque social entre ellos mismos, lo que dificultaba la cohesión de la comunidad; unos eran de orígenes más humildes que otros y siento que no se logró subsanar del todo.⁵⁸

Hablar de la conformación de comunidad japonesa en la Ciudad de México implica situar procesos elementales que entrecruzan la historia de los japoneses en la región y sus diversas perspectivas: prefectura de origen, costumbres, posición económica, relaciones sociales que establecieron en el país de llegada, así como la misma política anti japonesa que, como suceso cohesionador de estos inmigrantes en México, circunda la presencia nipona.

Si bien es cierto que, desde su creación en 1959 hasta la actualidad, la Asociación México Japonesa (AMJ) de la Ciudad de México funciona como el órgano central de la comunidad japonesa en el país en cuanto a difusión y fortalecimiento de vínculos de hermandad entre los *Nikkei* de México y las Américas, también es claro que la era global ha puesto en el centro de discusión la creación de una comunidad *Nikkei* en red, conectada con muchas otras, de forma

⁵⁸ Entrevista a Miyuki Mariana Takata, Ciudad de México, 4 de diciembre, 2015.

local y continental, en donde la comunidad imaginada comparte maneras de identificación y proyectos comunes.

El interés en este capítulo, más que profundizar en la historia de esta institución japonesa, se enfoca en el análisis del concepto *Nikkei* como categoría de reconocimiento socio-cultural, que expresa el sentido de identidad japonesa-mexicana como un imaginario colectivo, además de que, en la actualidad, es el medio por el cual todas las comunidades nipo-latinas nombran su identificación cultural.

Este capítulo se compone de tres apartados. El primero sitúa datos elementales que ubican a la inmigración japonesa en el contexto de concentración nipona que, como suceso histórico, fortaleció y dotó de sentido el discurso de lo *Nikkei* en la comunidad japonesa de posguerra y la emergencia de la Asociación México Japonesa. El segundo apartado se compone a partir de las diversas narrativas que exponen las preocupaciones generacionales pasadas y presentes de las colectividades japonesas de México y América Latina a partir de sus propios interlocutores *Nikkei*. Finalmente, el tercer apartado explora otro escenario de socialización: los congresos *Nikkei*, las convenciones y la institución religiosa *Tenrikyo*, ubicada en la Ciudad de México, que desde su fundación tiene el propósito de acercar a los japoneses y sus descendientes radicados en México, y es también otra esfera cultural de la comunidad transnacional *Nikkei*.

Por lo anterior, he de destacar que, al hacer referencia a la idea de comunidad, no refiero a una sociedad primitiva o aborígen aislada, que se ha estigmatizado con los estudios de los pueblos indígenas (Oehmichen, 2005); remito, más bien, a tipos de socialidad, a relaciones sociales con articulaciones en escalas diversas, sean éstas locales, nacionales o transnacionales, y a su transformación en el tiempo. Entiendo de este modo que las comunidades son construcciones histórico-sociales, lejanas de la idea romántica de ser cerradas y aisladas. Por tanto, la comunidad *Nikkei* denota esta idea de comunidad abierta, dinámica y en constante transformación.

4.1.- INMIGRANTES JAPONESES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Remitir a la presencia de japoneses en la Ciudad de México obliga a rastrear histórica y geográficamente las migraciones que se extendieron a lo largo y ancho de la República Mexicana durante los años de 1897 a 1940 como parte de la política de inmigración nipona, período donde se registró el mayor número de inmigrantes japoneses asentados en México.

De acuerdo con referentes históricos recabados por Ota Mishima (1985) y Makoto Toda (2012), se sabe que en los años de 1900 a 1920 el flujo de inmigrantes japoneses en el país se incrementó, esto favorecido en mucho por la inmigración *Yobiyose*. Esta migración permitió, a su vez, el ingreso de otra presencia japonesa: las mujeres.

Aunque la migración japonesa en grupo hacia México terminó en 1907, “se cree que el número de migrantes japoneses que se encontraban en ese momento en el país, era entre 2 000 y 4 000 personas” (Toda, 2012:229); muchos de estos, asentados en distintos estados del territorio mexicano, no llegaron a ser residentes permanentes debido a la compleja realidad socioeconómica que dejó la Revolución Mexicana en el país.

Otros problemas con los que se encontraron los japoneses en diversas regiones del país fueron las condiciones adversas en la siembra del cafeto, como sucedió en Chiapas; la explotación laboral en las minas de Veracruz y Oaxaca (Esperanza y Oaxaqueñita); y la constante movilidad humana de japoneses que se dio del sur y norte del país hacia el centro, o bien hacia Estados Unidos. Estas situaciones modificaron mucho la presencia japonesa en el país y explican por qué en la actualidad las comunidades más extensas están en estas regiones.

En este período de preguerra, se estimó que “el número de residentes japoneses en el área central de la república: el Distrito Federal, Edo. de México, Morelos, Puebla, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco, Colima, y Michoacán, en 1939, eran 295 familias con 967 personas” (Toda, 2012: 371).

Los oficios en los que se emplearon los japoneses fueron: braceros, pescadores, agricultores, comerciantes, médicos, ingenieros, botánicos, entre otros.

Como dato relevante de esta inmigración, se sabe que la presencia japonesa en diversas regiones donde tuvo connacionales siempre buscó fortalecer los lazos de amistad a través de la unión de sus instituciones: escuela, asociación japonesa y familia; cumpleaños del emperador, año nuevo y día de campo –que se celebran en algunas asociaciones hasta el día de hoy; estas actividades podemos entenderlas ahora como prácticas de una comunidad transnacional.

4.2.- DE LA DISPERSIÓN A LA CONCENTRACIÓN JAPONESA EN MÉXICO: LA POLÍTICA ANTI JAPONESA EN LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Un período que marcó fuertemente la historia de los japoneses dentro y fuera de su país tiene que ver con el lamentable suceso histórico de la Segunda Guerra Mundial y la política anti japonesa que se implementó, específicamente para los japoneses de ultramar. De acuerdo con datos históricos, se sabe que, a partir del ataque perpetrado a Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941, en varias regiones de Norteamérica y Latinoamérica, comenzó para los japoneses radicados en estas regiones, como señaló Hernández (2011), la “guerra interna”.

Con el temor de un posible ataque proveniente por parte de simpatizantes del Eje (Alemania, Japón e Italia), y dirigido desde cualquier lugar de América Latina hacia Estados Unidos, el gobierno norteamericano llevó a cabo severas medidas de control para los japoneses y sus descendientes. En poco tiempo, los japoneses fueron ubicados y concentrados en estados como California, Utah, Idaho, Wyoming, Colorado, Arizona, Arkansas y Georgia (Stout, 2003); entre los años de 1942 a 1945 se estimó que retuvieron a más de 112 500 japoneses-estadounidenses; muchos de ellos fueron reportados como desaparecidos.

Para el caso de Latinoamérica, el conteo de inmigrantes japoneses comenzó por conocer la situación social, económica y política de los nipones radicados en países como Argentina, Brasil, Perú, entre otros, con la finalidad de descartar posibles infiltrados, de ahí que “en toda América Latina, Estados Unidos y Canadá, las comunidades japonesas vivieron en estado de excepción, pues las medidas y los mecanismos que les aplicaron eran para recluirlas, o eran para excluirlas” (Hernández, 2011:33).

En México, esta situación no fue aislada. Un día después del ataque a la base naval de Pearl Harbor, el gobierno mexicano decidió romper todo acuerdo internacional con Japón. En ese sentido, la Secretaría de Gobernación circuló un boletín en el que pidió a “las diferentes autoridades que localizaran y demandaran a los ciudadanos de Japón alocados en la República Mexicana para que se trasladaran a Guadalajara, Puebla, Cuernavaca, Perote y la Ciudad de México y evitar así su eventual cooperación con los países del eje” (Peddie, 2006:83).

En poco tiempo, “la policía empezó a vigilar la legación japonesa en el Distrito Federal, las credenciales del personal de ésta fueron confiscadas y se restringieron sus movimientos” (Peddie, 2006:82). Del mismo modo, se les congelaron las cuentas bancarias y se les impuso un límite de gastos por mes, además, el traslado de los lugares de residencia al centro del país tenía que ser financiado con sus propios recursos, lo que afectó seriamente la economía familiar.

Con esta concentración, los japoneses y sus descendientes no sólo vivieron una situación de restricción de su libertad, sino que, además, tuvieron que reordenar sus vidas en otras ciudades. En la reubicación nipona, muchos de los concentrados “en los grandes centros urbanos, sobre todo en el Distrito Federal, vivieron libres de vigilancia siempre y cuando cumplieran con las reglas establecidas por la Secretaría de Gobernación” (Peddie, 2006:89). Puntualmente, se les prohibió salir de territorio mexicano y mantener contacto con Japón.

Cumpliendo estas restricciones, se les permitía cierta libertad dentro de la ciudad. No obstante, muchos de ellos, en este proceso de concentración, perdieron casas, negocios, pertenencias personales y tierras. Algunos más fueron considerados espías, por lo que fueron deportados:

Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial vivíamos en Tepic Nayarit (mi papá, mi mamá y todos mis hermanos). Nos concentraron en México. Mi papá tenía un *restaurant* en el centro de Tepic, pero pues ni modos, lamentablemente tuvo que venderlo; le dieron de plazo un mes, en ese plazo vendió el *restaurant*, gracias a Dios que una persona muy buena, un hijo de una señora española, era el dueño del piso donde mi papá rentaba para tener el *restaurant*, él lo compró.⁵⁹

Doña Francisca, que para entonces tenía 14 años de edad, recuerda que, debido al proceso de concentración japonesa, se le restringió salir de la Ciudad de México, por lo que tuvo que vivir,

⁵⁹ Entrevista a Francisca Ono de Takemura, Acacoyagua, Chiapas, 21 de junio, 2012.

junto a su familia, en esa ciudad hasta que terminó la guerra en 1945. Para 1950, se casó y se fue a vivir a Acacoyagua, Chiapas.

De acuerdo con los censos elaborados por la misma colectividad japonesa, la Tabla 6, que a continuación presento, permite ubicar la población nipona que se concentró en diversos estados de la República Mexicana en dos procesos: la preguerra y posguerra.

Tabla 6

Los Nikkei: antes y después de la guerra		
	Preguerra	Postguerra
	1927	1955
Cd. De México y sus vecindades	171	904
Estado de Veracruz	142	67
Estado de Chihuahua	141	61
Estado de Chiapas	62	44
Estado de Coahuila	129	59
Estado de Sinaloa	63	95
Estado de Tamaulipas	27	15
Estado de Sonora	106	89
Estado de Oaxaca	13	11
Estado de San Luis Potosí	22	22
Estado de Nayarit	7	8
Estado de Nuevo León	4	11
Estado de Jalisco (incluye Guadalajara)	9	104
Estado de Colima	3	6
Estado de Baja California	461	118
Estado de Aguascalientes	-	4
Estado de Durango	-	9
Estado de Guanajuato	-	18
Estado de Guerrero	-	12

Estado de Hidalgo	-	4
Estado de México	-	11
Estado de Morelos	-	68
Estado de Michoacán	-	11
Estado de Puebla	-	12
Estado de Querétaro	-	5
Estado de Yucatán	-	1
Totales:	1 360	1 763

Fuente: (Toda, 2012:75).

Considerando los datos anteriores, sobresale que en la Ciudad de México la población nipona incrementó casi 7 veces su número a partir de la política de concentración. Esta situación provocó la reducción significativa de japoneses en los estados de provincia como Veracruz, Chihuahua, Chiapas, Coahuila y Baja California, que en un principio habían registrado mayor presencia nipona.

Para el caso de Guadalajara, es sorprendente ver el incremento que tuvo la presencia japonesa a partir de la política de concentración, pues de tener nueve familias en la preguerra, en 1927, para 1955, había 104 familias. Esta situación permite tener una imagen sobre el reordenamiento de los japoneses en México.

Es necesario señalar que durante el gobierno de Ávila Camacho (1940-1946), cerca de 6 000 personas fueron concentradas en las ciudades de Guadalajara y México.⁶⁰ De ellos, se dice que alrededor de “4 500 conservaban la nacionalidad japonesa. 1 200 en Baja California, 900 en la Ciudad de México, 500 en Sonora, 400 en Coahuila y otros tantos en Chihuahua, 300 en Sinaloa, Veracruz y Chiapas, respectivamente, y 200 más dispersos en el resto del país” (Toda, 2012:25).⁶¹ La devastación física que dejó la Segunda Guerra Mundial en la isla nipona dejó en los inmigrados un fuerte sentimiento de tristeza y de incertidumbre, debido a que muchos de ellos ya no podían regresar a su país de origen, de ahí que varios optaran por incorporarse a la cultura mexicana. En este sentido, castellanizar los nombres de sus hijos fue, de cierta manera, una forma de aculturación para evitar futuros problemas con la política anti japonesa:

⁶⁰ Se puede consultar *Los japoneses en Guadalajara*, de Manuel Alejandro Hernández Ponce (2013).

⁶¹ Estos datos fueron recabados por el círculo japonés que se ocupó de sus connacionales ante las políticas de alianza que estableció el gobierno mexicano con el presidente Roosevelt, quien identificó una posible amenaza en estos inmigrantes.

Este evento marcó la historia de los descendientes japoneses en América Latina y transformó radicalmente sus expectativas. Sobre todo, lo que cambió fue la expectativa de retorno a Japón. Ese país había quedado casi en ruinas luego de la guerra y no podía absorber un número tan grande de japoneses y/o sus descendientes en el exterior. (Córdova, 2010:4)

Tras la recuperación de las relaciones de paz entre México y Japón, el 8 de septiembre de 1951, el proceso de concentración en el país llegó a su final. En este ambiente, los japoneses, junto con sus descendientes, no sólo compartieron el difícil proceso de la política anti japonesa, sino que también se reconocieron como un grupo de inmigrantes que, dentro de la diversidad cultural de México, debían cohesionarse:

Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial y empezadas las buenas relaciones de paz entre México y Japón, después del tratado de San Francisco, se crea en 1956 la Asociación México Japonesa (AMJ). Es para nosotros la institución más importante, y esto sucede también en todos los países latinoamericanos, porque para el gobierno japonés era muy importante tener un ente, un lugar donde tener relaciones en privado, porque sí había, por ejemplo, en Brasil, que hay cantidad de *Kenjinkai*⁶² y de asociaciones. Era muy difícil para el gobierno japonés estar cooperando o ayudando o teniendo relaciones con cada institución, es por ello que ellos solicitan que se concentre todo en una sola asociación. Así, sale la Asociación Peruano Japonesa (APJ), la Asociación México Japonesa (AMJ), la de Brasil, la de Argentina (AJA) y es hasta después de que cuando en el Japón nace el *Kaigai Nikkeijin Kyokai*, que el gobierno japonés, en agradecimiento a las comunidades *Nikkei* de Latinoamérica, invita en 1957 a todos los *Issei* que nunca habían regresado a Japón y comienza el *Kaigai Nikkeijin Kyokai*.⁶³

Con el dinero “que le fue devuelto a la embajada de Japón por el gobierno mexicano al terminar el conflicto” (Peddie, 2006:99) se construyó la primera Asociación México Japonesa

⁶² *Kenjinkai*: asociación de la misma prefectura, siendo *Ken jin* una persona de una prefectura *Kai* asociación.

⁶³ Conferencia de Carlos Kasuga, COPANI, Cancún, 2011.

(AMJ), con el objetivo de consolidar la unión entre los nipones y sus descendientes para revitalizar la cultura japonesa.

Como explica el señor Carlos Kasuga,⁶⁴ es a través de instituciones transnacionales impulsadas por el gobierno japonés, como *Kaigai Nikkeijin Kyokai*,⁶⁵ que surge la iniciativa de crear instituciones japonesas en México y América Latina para tener una comunicación directa con estos países y fortalecer las relaciones sociales, políticas y económicas.

Si antes el *Kenjinkai* (asociación de la misma prefectura) era el único medio para fomentar la cultura japonesa desde las asociaciones de oriundos de una misma región –Okinawa, Fukuoka, Kobe, entre otros–, la creación de una institución mayor *Kaikan*, la Asociación México Japonesa, permitió centrar la fuerza de la colectividad en una sola asociación dentro del país.

De esta manera, los japoneses y sus descendientes establecieron un puente de comunicación entre México y Japón, a lo que se sumó una relación directa con comunidades japonesas en Brasil, Argentina y Perú, proceso que sentó la base de una comunidad japonesa transnacional.

La construcción del edificio de la Asociación México Japonesa (AMJ) terminó en 1957. Se inauguró públicamente en enero de 1959 y contó con lo siguiente:

La superficie total del predio es de 18 000 m², el área construida fue de 1 000 m², con un piso bajo y dos superiores; un salón grande en el piso inferior; un comedor, una sala de juntas y un salón japonés, en el primer piso; y un gran salón, una barra, un escenario elevado y una sala de controles en el piso superior. Posteriormente, se adicionaron una cancha de tenis, de voleibol y una alberca, en los espacios libres. (Toda, 2012: 94)

⁶⁴ Carlos Kasuga Osaka, empresario y director de la empresa *Yakult* es uno de los fundadores de la AMJ y ha sido uno de los representantes más destacados de esta comunidad. En su conferencia dictada en el encuentro *Nikkei* en Cancún 2011, de la COPANI (Convención Panamericana *Nikkei*), profundizó sobre la conformación de la comunidad japonesa en México y su proyección a futuro con los jóvenes.

⁶⁵ La Asociación *Kaigai Nikkeijin Kyokai* (asociación de los *Nikkei* de ultramar) se crea después de que Japón pierde la guerra y el pueblo japonés se encuentra en medio del caos y la miseria: fue así como los *Nikkei* estadounidenses enviaron a Japón artículos de necesidad, como ropa y alimentos, o leche en polvo, con el fin de alentar a sus compatriotas japoneses y agradecer por lo que ellos habían recibido en los campos. De esta manera, surgió esta asociación para servir de puente entre los ciudadanos *Nikkei* y Japón, así como actualmente, a través de la promoción de intercambios de diversos tipos y proyectos de cooperación, se fomenta el entendimiento hacia Japón a través de los *Nikkei* que residen en diversos países y que hacen posible la mutua prosperidad. Más información puede consultarse en: <http://www.jadesas.or.jp/es/about/index.html>

De acuerdo con la narración del directivo de la asociación, Makoto Toda (2012-2014), uno de los grandes benefactores fue el señor Matsumoto Sanshiro, quien donó 10 000 m² de una propiedad de 60 000 m² que poseía en la colonia Las Águilas, en Ciudad de México. A esta donación se le sumó la venta de otros 10 000 m² que él mismo ofreció como parte de su compromiso con la comunidad.

Al respecto, Makoto Toda (2012) sostiene que, en sus inicios, la conformación de esta comunidad tuvo un fuerte impulso desde la misma colectividad japonesa, que se empeñó en consolidar una serie de instituciones:

Digamos que el fenómeno fue al revés. En los cincuenta, cuando la comunidad méxico-japonesa empezó a tener instituciones como la Asociación México Japonesa, Japón todavía estaba en una etapa muy preliminar de reconstrucción. Fuera del dinero que devolvió México a Japón, en esa época las únicas dos instituciones oficiales de Japón que había en México eran la embajada de Japón en México y JETRO.

JICA, Fundación Japón, llegaron aquí cuando ya había una estructura funcionando. Muchas de las instituciones japonesas de aquí se ampliaron mucho para empezar a trabajar en Centro y Sudamérica.⁶⁶

Esta narración fortalece el argumento de que, en el proceso de institucionalización japonesa en México, la consolidación de una comunidad “de arriba”, si se quiere ver así, era muy escasa en el país. Por otra parte, desde una comunidad “de abajo”, los fuertes lazos de solidaridad afianzados con los inmigrantes japoneses y sus descendientes en la Asociación México Japonesa fue el verdadero punto de soporte para acercar la cultura nipona a México:

Aquí en México se dice que hay cuatro grupos grandes japoneses: Embajada de Japón, Cámara de Comercio Japonesa, Liceo Japonés y nuestra Asociación México Japonesa (AMJ). Nosotros tenemos siempre contacto entre los cuatro, en lo posible, vamos a hacer actividades juntos, básicamente estos cuatro

⁶⁶ Entrevista a Makoto Toda, Ciudad de México, 5 de diciembre, 2015.

grupos deben de tener buenas relaciones entre ellos, muy importante; luego cada uno debe de pensar cómo podrían ofrecer actividades.⁶⁷

Es importante resaltar que, con la llegada del *Kyoeikai* (Asociación para la Mutua Prosperidad), el proceso de institucionalización japonés fue adquiriendo sentido para los japoneses emigrados, así como sus descendientes. A través de la creación de la Asociación México Japonesa (AMJ), la imagen del Japón en México comenzó a hacerse visible.

De la misma manera, y como efecto “bola de nieve”, sucedió en Argentina con la Asociación Japonesa Argentina (AJA), en Perú con la Asociación Peruano Japonesa (APJ) y en Brasil. Fue a partir de un proceso de institucionalización japonesa nacional y de la intervención internacional (*Kyoeikai*) que la comunidad y la identidad surgieron de una forma más sólida y visible en estos grupos.

4.3.- LA PERSISTENTE BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD: LA EMERGENCIA DE LA CATEGORÍA *NIKKEI*

El proceso de institucionalización y de reconfiguración de la colectividad japonesa en México no sólo modificó los espacios habitados por los japoneses y su apenas incorporado sentido de pertenencia en los lugares destinos, sino que también marcó fuertemente un sentido de identificación y pertenencia respecto a la colectividad y al país de acogida. En este sentido, la idea de extranjería doblemente acentuada se convierte en una interrogante por nombrar la emergente e incierta identidad de los japoneses y sus descendientes en otras latitudes.

Al respecto, Chie Ishida (2013), investigadora posdoctoral de la Universidad Ritsumeikai en Japón, quien realizó un análisis exhaustivo de las colectividades *Nikkei*, específicamente en la Argentina, explica que en la historia de Japón el sentido de la extranjería tiene un significado polimorfo.

En un primer momento, como señala Ishida, los japoneses, “para mencionar a la gente japonesa fuera del archipiélago, decían: *Kaigai Doojō*”,⁶⁸ aludiendo en cierta manera a los

⁶⁷ Entrevista a Akihiro Nakaune, Ciudad de México, 4 de diciembre, 2015.

compatriotas de ultramar, en el entendido de que *Kaigai* remite a la idea de ultramar y *Doojo* a compatriotas. Esta antigua forma de nombrar al viajero se modificó, desde la colectividad japonesa de Norteamérica, por el de *Nikkei Chimin*: ciudadano de origen japonés.

En este proceso de conceptualización, de acuerdo con Ishida, el concepto de *Nikkeijin* se ubica en dos etapas: una de pre-*Nikkeijin*, que abarca el período de la preguerra; la otra, de reinención en los años 80 y 90 con el fenómeno migratorio *Dekasegi*. De esta manera, la reconceptualización del inmigrante japonés tomó sentido como *Nikkei*.

Las discusiones que plantea Ishida se complejizan aún más, aterrizando en una pregunta interesante por reflexionar: ¿por qué conceptualizar a los japoneses migrantes como otros japoneses? Tal pareciera que, en el acto de emigrar, los japoneses establecen tácitamente un criterio de extrañamiento desde una perspectiva *emic* y *etic* (adentro y de afuera) sobre sus connacionales. Es decir, los japoneses que no migran conciben a sus connacionales como extranjeros desde lo *emic*; por otro lado, el que emigra, parece que asume desde la distancia su extranjería, como si dejara de ser japonés —aunque no es así—, desde lo *etic*.

Esto explica el discurso elaborado de un “nosotros” incluyente como japoneses y de un “ellos” diferencial como *Nikkei*, por eso “se utilizaba ustedes los *Nikkei* y nosotros los japoneses [...], ustedes son buenos ciudadanos en los países de los continentes americanos”. Con esto se pretende aclarar que, aunque desde afuera se pensó el concepto de *Nikkeijin* para determinar a los japoneses emigrados, desde las mismas colectividades japonesas de las Américas se comenzó a construir un referente de lo *Nikkei*.

Originalmente, la categoría *Nikkei* era un adjetivo para referirse a los hijos de inmigrantes japoneses que tuvieran ciudadanía estadounidense: *Nikkei Americajin*, cuya traducción es *Japanese American*. Etimológicamente, *Nikkei* (日系) es la abreviación de *Nihonzjin-kei* (日本人系), “descendiente de japonés”. Fue a partir de la Segunda Guerra Mundial que el gobierno japonés decidió llamar *Nikkeijin* a todos los japoneses y sus descendientes que vivían en los países americanos.

⁶⁸ Conferencia de Ishida Chie, X COPANI, Argentina, 30 de septiembre, 2013. Puede consultarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=nx2V6Z0BNKk>

Dentro de los componentes ideográficos (*Kanji*) que conforman el concepto *Nikkei*, éste se expresa de la siguiente manera: “日系”. Pedro Makabe (2011), uno de los principales exponentes en el debate de lo *Nikkei*, explica que el *Ni* (日) es el componente formal, lo que constituye la historia del sujeto descendiente japonés; mientras que *Kkei* (系) es el componente cultural, que simboliza la vida del descendiente japonés. El *Nikkei*, desde el plano simbólico, es una mixtura cultural que dota de significado la vida de ese mexicano, brasileño, argentino o peruano que tiene herencia japonesa y que vive la doble cultura.

Por otra parte, existe la interpretación del *Nichi* (日), que refiere a la pertenencia –aludiendo a Japón–, y del *Kkei* (系), que significa “descendencia” o “relación”. *Nikkei* (日系), por lo tanto, refiere a los descendientes de japonés, incluyendo a los de ascendencia mixta, es decir, aquellos que tienen origen japonés por línea materna o paterna.

Aunque actualmente el término *Nikkei* tiene mayor aceptación en los descendientes de japoneses que viven fuera de Japón,⁶⁹ hay quienes consideran que el término no hace mención a la convivencia de la doble cultura. Al respecto, Celia Sakurai considera que “el término *Nikkei* es genérico y sirve para identificar a los japoneses en el ámbito general, pero no abarca la perspectiva de la convivencia de dos culturas, las adquisiciones y reformulaciones resultantes de la vida en el país receptor” (2004:143). Es decir, la categoría *Nikkei*, hasta cierto punto, homogeniza el ser cultural de los descendientes de japoneses al no nombrar a la otra cultura, a la que también pertenecen.

En este sentido, la autora opta por categorizar a descendientes japoneses en Brasil como nipo-brasileños, para dar cuenta de la existencia de una doble cultura, y no sólo de la que se quiere resaltar. Al respecto, Carlos Kasuga, representante de la comunidad *Nikkei* en México, refiriéndose a los antecedentes de este término, explicó lo siguiente:

En 1979 se celebra el 80 aniversario de la migración japonesa a Perú, y nuestros amigos peruanos hacen el primer simposio *Nisei*. Todavía no se usaba la palabra

⁶⁹ También hay descendientes de japoneses que viven en Japón, quienes entraron a este país en los años 90, dando origen al concepto *Dekasegi*, pero que no se reconocen como *Nikkei*, pues sienten que el rechazo cultural que la sociedad nipona establece les hace resaltar la nacionalidad a la que pertenecen, o bien reconocerse como extranjeros o *Dekasegi*.

Nikkei. Nos invitan a los *Nisei* de toda América y todo México. Lo asombroso, lo que nos llamó mucho la atención a los que tuvimos la dicha de ir por primera vez al Perú, era que podíamos comer *sashimi* como ceviche, podíamos comer *akituchos* como *yakitori* y, además, hablábamos el mismo idioma, habíamos tenido la misma historia, antes, durante y después de la guerra, teníamos los mismos sueños hacia nuestras comunidades y queríamos hacer algo por el bien de nuestra sociedad. En ese simposio nació la idea de ser *Nisei* mexicano o peruano, del 60% peruano, 60% japonés, que teníamos que ser hombres del 120%, tener 10 de lo mejor de cada uno de nuestros países y 10 de lo mejor de cada uno de Japón.⁷⁰

Como se puede apreciar en el párrafo anterior, los descendientes de japoneses encontraron elementos que los identificaban, no sólo de forma local, sino también a nivel Latinoamérica. Con el encuentro *Nisei* de las Américas, la identidad construida a partir de la mezcla cultural reclamó la necesidad de la identificación, no sólo desde una raíz nipona, sino desde una híbrida, por lo que se consideró dar lo mejor de cada herencia cultural en un porcentaje de 60%, para ser sujetos de 120%, tomando lo que los conforma de cada cultura.

En estos encuentros se definieron objetivos y se identificaron problemas que aquejaban a cada comunidad japonesa desde diversas geografías, siendo uno de ellos integrar a los japoneses y sus descendientes de ultramar, además de fortalecer la identidad de esta cultura, ajena para Latinoamérica y para el mismo Japón:

Empezamos a investigar qué palabra sería la correcta para reunir generaciones *Issei*, *Nisei*, *Sansei*, mestizos y gente que tuviera alguna sangre japonesa, y de ahí nace la palabra *Nikkei*, que quiere decir “con hilo japonés” y “toque de hilo japonés”, o sea que, como los papalotes o los cometas, estamos conectados en alguna forma con Japón. Fue así que, en noviembre de ese mismo año, antes de que se enfriara el ánimo de ese éxito que se tuvo en México, se formaliza, en Lima, Perú, oficialmente la Asociación Panamericana *Nikkei* y de ahí empieza a conocerse la palabra *Nikkei*, que empezó a utilizarse en muchos lugares: la prensa lo utilizó, los

⁷⁰ Entrevista a Carlos Kasuga en el marco de la Conferencia COPANI, Cancún, 2011.

medios lo empezaron a utilizar, y ahora ya es un genérico; todo el mundo entiende lo que es *Nikkei*: de origen japonés.⁷¹

La simbolización del *Nikkei* como un concepto que los une y vincula con Japón, expresa de forma clara el tejido cultural de la identidad, que como “hilo japonés” comienza a nombrar ese otro rasgo idéntico y distante de los colectivos japoneses, que más allá de la idea de un “cometa”, son un semillero cultural.

A partir de los encuentros panamericanos *Nisei*, las generaciones de descendientes –tanto de relación sanguínea directa como mestizos– comienzan a dar forma a una categorización social que cobró un amplio sentido para generalizar las descendencias *Nisei* (segunda generación), *Sansei* (tercera generación) y, finalmente, *Yonsei* (cuarta generación) en una sola: *Nikkei*.

Los múltiples motivos para consolidar la comunidad *Nikkei* condujeron a los *Nisei* a concretar la creación de la Asociación Panamericana *Nikkei* (APN) en Lima, Perú, el 6 de diciembre de 1981. Esta reunión contó con los representantes de las comunidades *Nikkei* de varios países de América: Eduardo Itokazu de Argentina, Hiroshi Banno de Brasil, Alfonso Tokunaga de Colombia, Charles Kubokawa de USA, Carlos Kasuga de México y Luis Sakoda de Perú.

En esa reunión se estipuló lo siguiente:

1. Promover la solidaridad entre los miembros, compartiendo realidades y experiencias diversas.
2. Intercambiar informaciones históricas.
3. Difundir los logros alcanzados por las comunidades *Nikkei*.
4. Promover la difusión de la cultura ancestral.
5. Promover el desarrollo técnico cultural de cada comunidad *Nikkei*.⁷²

De esta manera, la Asociación Panamericana *Nikkei* inicia actividades en el mes de julio de 1981 en la Ciudad de México con el lema “Seamos mejores ciudadanos en nuestro continente”.

⁷¹ Entrevista a Carlos Kasuga en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

⁷² Asociación Panamericana *Nikkei* (consultado el martes 6 de diciembre de 2011). Puede consultarse en: www.apnonline.net/copanis/copanis.html.

Desde ese momento, se organizan cada dos años las llamadas Convenciones Panamericanas *Nikkei*, COPANI, que es uno de los eventos *Nikkei* más grandes y que reúne a los descendientes de diversos países –México, Argentina, Brasil, Perú, Paraguay, Bolivia, Colombia, entre otros– para reflexionar sobre la comunidad e identidad *Nikkei*, así como para pensar proyectos y objetivos en común y consolidar la comunidad de manera transnacional.

Los datos que la comunidad *Nikkei* tiene sobre la historia de las COPANI son los siguientes:

Tabla 7

Historia de las COPANI (Asociación Panamericana Nikkei) ⁷³				
AÑO	ORDEN	CIUDAD	PAÍS	PRESIDENTE
1981	I COPANI	Ciudad de México	México	Enrique Shibayama
1983	II COPANI	Lima	Perú	Luis Sakoda
1985	III COPANI	Sao Paulo	Brasil	Masahico Tisaka
1987	IV COPANI	Buenos Aires	Argentina	Malio Sakata
1989	V COPANI	Los Ángeles	EUA	Noritoshi Kanai
1991	VI COPANI	Asunción	Paraguay	Takao Moriya
1993	VII COPANI	Vancouver	Canadá	Arthur Miki
1995	VIII COPANI	Lima	Perú	Luis Baba
1997	IX COPANI	Ciudad de México	México	Carlos Kasuga
1999	X COPANI	Santiago de Chile	Chile	Manuel Mánquez
2001	XI COPANI	New York	EUA	Francis Sogi
2003	XII COPANI	Santa Cruz	Bolivia	Guillermo Nema

⁷³ Los antecedentes de la APN surgen del simposio realizado en el año de 1979 en Lima, Perú, en el que se propusieron, en primera instancia, acercar a los *Nisei* brasileños y peruanos. Nota: El XIV COPANI de Sao Paulo se realizó conjuntamente con la XLVIII Convención de *Nikkei* y japoneses en el Exterior (*Kaigai Nikkeijin Taikai*). Puede consultarse en: www.apnonline.net/copanis/copanis.html

2005	XIII COPANI	Vancouver	Canadá	Keiko Miki
2007	XIV COPANI	Sao Paulo	Brasil	Noritaka Yano
2009	XV COPANI	Montevideo	Uruguay	Emilio Ohno
2011	XVI COPANI	Cancún	México	Hiro Kashiwagui
2013	XVII COPANI	Buenos Aires	Argentina	Sebastián Kakazu

Fuente: Página oficial de la Asociación Panamericana Nikkei.

En la necesidad de encontrar un sentido a la vivencia de una doble cultura, llámese nipo-brasileño, nipo-argentino, nipo-mexicano, nipo-peruano, etcétera, el término *Nikkei* comenzó a hacerse visible a partir de 1980. Desde entonces, “iniciaron los denominados congresos *Nisei* (Santa Fe, 1980) y, cinco años más tarde, se fundó el Centro *Nikkei* Argentino (CNA), que intentó marcar un rumbo para las nuevas generaciones” (Laumonier, 2004:176).

4.4- LA PERSISTENTE INCERTIDUMBRE DE LA COMUNIDAD *NIKKEI*: LOS JÓVENES

Foto 15



Fuente: Archivo personal.

Los *Nikkei*, por lo menos de mi generación, todavía no tenemos muy clara la pertenencia, no somos 100% mexicanos y no somos japoneses. La globalización y diversidad nos ha ayudado un poco, pero sí es mucho más útil tener un referente nacionalista. Es una situación muy avanzada (risas) para los humanos, todos los conflictos actuales son por territorio y bienes. Como *Nikkei* no posees eso, te unen a una comunidad cosas mucho más finas y frágiles, lo que hemos mencionado, algunas costumbres y tradiciones, un poco el idioma, las expectativas de los mayores, nuestros miedos y lo positivo que rescatamos de valores e ideales japoneses, unidos con lo que hemos logrado obtener de positivo en México.⁷⁴

En el trabajo de campo que realicé en la XVI Convención Panamericana *Nikkei* (COPANI), que se llevó a cabo en Cancún en 2011, registré que la discusión de la colectividad *Nikkei* se centró en la identidad y sus posibles alcances hacia el futuro. En esa ocasión, Pedro Makabe (representante de la Asociación Peruano Japonesa), planteó la importancia de reflexionar sobre los componentes que considera centrales para referirse a la identidad *Nikkei*. Lo expresó en dos puntos elementales: el aspecto formal, que remite a la historia del sujeto y el antecedente histórico que lo identifica, y el aspecto cultural, que refiere a las costumbres y las artes de la cultura japonesa, a vivir *en* la cultura japonesa.

En la conformación de la identidad *Nikkei*, según el autor, no basta saberse como descendiente de la cultura japonesa y quedarse en el plano formal (historia), sino por el contrario, se debe practicar la cultura a la que se dice pertenecer. Es en este proceso que la *Nikkeidad*, según Makabe, se construye en la combinación de lo formal y lo cultural (historia y cultura), que es un binomio inseparable. En este sentido, para el *Nikkei* que no practica la cultura japonesa, su *Nikkeidad* está ausente.

En cuanto a los jóvenes, la discusión se centró en la reconfiguración de lo *Nikkei* desde su dimensión social y simbólica, así como en cuestionar su compromiso como jóvenes dentro de sus comunidades y el problema que esta identidad tiene en el futuro. Plantearon lo siguiente:

⁷⁴ Entrevista a Miyuki Mariana Takata, Ciudad de México, 4 diciembre, 2015.

- ¿Cuáles son los problemas de los jóvenes *Nikkei* hoy en día?
- ¿Los jóvenes de hoy tienen interés por la cultura japonesa?
- ¿Los jóvenes de hoy saben sobre sus antepasados?
- ¿Hasta cuándo somos *Nikkei*? o ¿quién es *Nikkei*?
- ¿En qué consiste la definición *Nikkei*?

Estas interrogantes fueron presentadas por Akira Uchimura Moraga,⁷⁵ descendiente *Nisei* (segunda generación) de madre brasileña y padre japonés. Su propuesta se enfocó en la redefinición del ser *Nikkei* desde sus componentes ideográficos. Expresó que lo *Nikkei* “no sólo debe de abarcar a los descendientes de japonés, sino también a aquellos que no lo son”,⁷⁶ debido a que “muchas veces los no *Nikkei*, en este caso, presentan mayor interés por la cultura japonesa que un *Nikkei*” y a que no se puede seguir pensando la relación de descendencia en porcentaje o niveles de mestizaje⁷⁷ sino que, por el contrario, debe pensarse desde lo cultural.

Este punto abrió un interesante debate sobre a quién nombrar *Nikkei* y a quién no, que remite a la idea de la identidad desde el aspecto biológico y cultural. El primero se encuentra muy arraigado en la cultura japonesa como rasgo distintivo de referencia que ubica la historia de descendencia dentro de las inmigraciones japonesas, de ahí que pregunten “de qué colonia o inmigración es tu apellido.” Superar el rasgo biológico como distinción de identidad es el verdadero reto para pensar a la identidad fuera de este orden. Las respuestas a estas interrogantes, desde los jóvenes, apuntan a lo siguiente:

Nosotros tenemos las reglas bien claras. *Nikkei* es el que tiene una ascendencia japonesa. El origen de esa palabra es tener la sangre. Ya sea tengas 50% o 0.0001% de sangre, aunque tengas ese grado, vas a ser *Nikkei*, pero si no lo tienes, no eres *Nikkei*. Es un vínculo, tiene un origen que es el japonés, nosotros primero sabemos que somos peruanos y luego que tenemos descendencia japonesa. Hay que ir al origen de la palabra, no podemos

⁷⁵ Entrevista a Uchimura, director ejecutivo de *Nikkei Youth Network* y comentarista semanal para Tokio MXTV, The Golden Hour.

⁷⁶ Entrevista a Akira Uchimura Moraga en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

⁷⁷ *Issei* (japonés) = 1, *Nisei* (segunda generación) = 1/2, *Sansei* (tercera generación) = 1/4, *Yonsei* (cuarta generación) = 1/8, *Gosei* (quinta generación) = 1/16.

distorsionarla, tal vez definir otra palabra, pero no podemos modificar su *Kanji*, nuestro origen, ésa es nuestra identidad, es lo que somos por nuestros ancestros. Podemos perder la parte de la cultura, pero nuestras raíces, no.

Al respecto, Alberto Matsumoto, quien trabaja a profundidad el fenómeno *Dekasegi* y ha expuesto sus reflexiones en diversos países latinos, así como en Japón, expresó lo siguiente:

El *Nikkeijin*, es descendiente por la línea consanguínea paterna o materna, podrá tener 5%, pero lo son. ¿Cómo decirle *Nikkei* a un mexicano, supongamos, con orígenes alemán o italiano?, ¿cómo decirle *Nikkei*?, es una falta de respeto hacia él.⁷⁸

Otros jóvenes, desde la construcción de un referente propio y argumentando criterios sobre esta categoría, consideran que el proceso global ha modificado la forma de pensar lo *Nikkei*:

Ser *Nikkei* es dos cosas: una relación de sangre por tus ascendentes, o bien una relación de sentimiento. Antes pensábamos que era tema de sangre, pero hoy, con la globalización, pensamos que hay personas que asumen más la cultura que un *Nikkei*. Por ejemplo, si es una persona que no tiene una relación de sangre con Japón, pero de todas maneras siente la cultura, la toma como propia, puede ser *Nikkei*.⁷⁹

La persistente idea de construir la herencia de la cultura por sangre es el primer referente biológico de lo *Nikkei*. Por lo tanto, dentro de la colectividad, es un elemento identificador inmutable. El problema es pensar el futuro de esta comunidad, que en su proceso de mestizaje tendría que ampliarse o modificarse para nombrar al otro como auto adscrito, o bien, a aquellos que puedan perder rasgos orientales u apellido japonés; aquí hay un debate y nuevas interrogantes en el plano de la identidad *Nikkei* hacia el futuro.

En la construcción de lo *Nikkei*, la participación de los jóvenes es crucial, ya que pueden establecer relaciones directas dentro la colectividad a nivel panamericano y regional. En estas

⁷⁸ Entrevista a Alberto Matsumoto (de Argentina) en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

⁷⁹ Entrevista a Richad Yagui (de Perú) en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

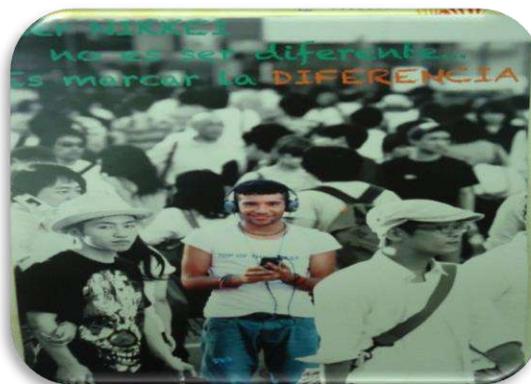
relaciones, distintas categorías entrecruzan al joven *Nikkei*, tales como la familia, la identidad, los valores *Nikkei* y la comunidad misma:

Nosotros como comunidad *Nikkei* queremos que más personas conozcan nuestra cultura; como comunidad tenemos que trabajar los valores para seguir manteniendo esa identidad hacia los jóvenes. Tenemos el orgullo de tener dos culturas. Me gusta mucho el lema de esta COPANI “ser *Nikkei* no es diferente, sino el que hace la diferencia”, que hace la diferencia, en su casa, en el trabajo, en la calle.⁸⁰

El sentimiento de orgullo por los orígenes es uno de los principales motivos que los jóvenes organizadores de México de la COPANI trataron de fomentar en los *Nikkei* desde diversos foros, actividades y espacios de reflexión; es un proyecto que se lleva a cabo desde sus propias realidades y necesidades por cambiar o hacer la diferencia.

CONCURSO DE CARTELES SOBRE LA IDENTIDAD NIKKEI, COPANI, CANCÚN, 2011

Imágenes 2 y 3



Fuente: Archivo personal.

⁸⁰ Entrevista a Ronald Rodríguez en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

4.5.- EL NIKKEI COMO IDENTIDAD LOCAL Y GLOBAL

Foto 16. Conferencia de bienvenida a la comunidad *Nikkei*



Fuente: Archivo personal.

Pensar la identidad desde distintos escenarios –tanto locales como global– permite sostener la idea de que lo *Nikkei* es una identidad que emerge con la globalización. Aunque sus raíces históricas y culturales se extienden hasta las postrimerías del siglo XIX, es con la adaptación y la asimilación cultural que varias colonias japonesas tuvieron en diversos países de América Latina, como México, que se configuró una identidad híbrida.

Hoy en día, la cultura *Nikkei* se conecta con un sistema amplio de red mundial. Pese a ello, la búsqueda y el olvido de la identidad se convierten en un conflicto transgeneracional, que requiere de una revisión detallada.

Como he expuesto antes, la identidad *Nikkei* se discute ampliamente desde dos componentes esenciales: el biológico y el cultural. El primero, como realidad presente, se expresa de forma problemática en la cada vez más diluida generación *Nikkei*, que se ve en la necesidad de replantear su pertenencia socio-cultural a través de la práctica cultural: desde mostrar interés hacia el estudio del idioma, las danzas, el *Ikebana*, el *Origami*, el *Shodo* y la cocina (artes que conforman la cultura japonesa), hasta la expresión corporal propia de la cultura japonesa. No obstante, la ausencia de la práctica cultural preocupa seriamente a las generaciones adultas:

Actualmente hay un grupo de descendientes de japoneses, Asociación Jóvenes *Nikkei*, está precedido por nuestra asociación. Ellos casi son ochenta personas miembros, pero la mayoría de ellos no hablan japonés, eso es muy preocupante. Aunque sí tenemos intención de ofrecer como clases japonesas para el aprendizaje del mismo japonés, una vez que realizamos dar clase no tienen interés. Yo no sé por qué, pero, mire, por ejemplo, mi hijo no quería hacer aprendizaje japonés, pero después de trabajar en una compañía japonesa, enfrentando lo necesario de aprender a escribir, leer y demás japonés, tenían que hacer, esforzarse al aprendizaje del idioma japonés, o sea, si no se enfrenta a lo necesario, no tendría idea de hacer o esforzarse de idioma japonés. Nuestra asociación de jóvenes se le ha ofrecido un local en donde se hacen actividades por ellos, pensando en futuro, ellos deben de manejar o permanecer en nuestra asociación, pero todavía no entienden bien, por eso desapareciendo los japoneses o se cambia de idea.⁸¹

La preocupación constante en torno al desinterés de muchos *Nikkei*, en su mayoría jóvenes, es para las generaciones adultas un punto para reflexionar, aunque en la colectividad *Nikkei*, sobre todo *Nisei*, están conscientes de que a medida que se amplía la descendencia japonesa en generaciones mestizas, los rasgos físicos y el apellido se perderán.

Por tal motivo, constantemente se realizan foros de encuentros generacionales para pensar la identidad desde la historia, las raíces, la memoria de los japoneses en México, y así fortalecer el criterio simbólico y no perder la parte formal de su identidad.

En las conversaciones que sostuve con varios jóvenes, identifiqué algunos factores que intervienen en su distanciamiento con las actividades de sus centros. La escuela es el primero de ellos, ya que les ocupa mucho tiempo; seguidamente, el trabajo⁸² y la distancia de traslado para llegar a la Asociación México Japonesa, lo que repercute en mucho para quienes viven en la Ciudad de México.

⁸¹ Entrevista a Akihiro Nakaune, Ciudad de México, 4 de diciembre, 2015.

⁸² “Hay muchos *Sansei* que no hablan el idioma japonés. Hablo poco japonés, entiendo más de lo que hablo. Mi generación se ha dejado de ver muy seguido, siempre se prioriza más lo profesional, a menos que sean familia o realmente vivan muy cerca y la amistad sea muy grande. Entrevista a Miyuki Mariana Takata, Ciudad de México, 5 de diciembre, 2015.

Finalmente, la familia toma un protagonismo central en la ausencia de la enseñanza y aprendizaje del idioma:

Mis papás, por ambas partes, tienen padres japoneses, pero todos nacidos acá en México, aun así, no practicamos el idioma y somos pocos *Nikkei* que llegamos a las instituciones.⁸³

Mi papá habla japonés, pero en mi casa no se habla, vamos a la escuela a estudiar el japonés, pero no lo practico en casa.⁸⁴

Sobre el idioma, siento que es importante, aunque nunca nos obligaron. Es muy complejo esto del idioma. A raíz de la guerra, en el caso de Perú, no se permitió la enseñanza del idioma en la colectividad *Nikkei*, pero no la costumbre. Si no hubiera existido eso, nosotros estuviéramos estando hablando en japonés actualmente. Lo mismo creo pasó en México.⁸⁵

Aunque los factores que intervienen en la falta de dominio del idioma japonés en las jóvenes generaciones son notables, hay también una persistente idea de fortalecer, desde las instituciones, este elemento cultural. Ha sido una búsqueda incansable, presente en cada generación: segunda (*Nissei*), tercera (*Sansei*) y, en menor grado, cuarta (*Yonsei*).

En este sentido, cada año, a partir de 1992 en el caso de México, se llevan a cabo las convenciones nacionales *Nikkei* (CONANI) en diversos estados de la República Mexicana. Esta iniciativa es un proyecto de la comunidad japonesa (AMJ) que muestra un gran compromiso para lograr el acercamiento de las asociaciones japonesas de México, así como en la consolidación de la gran comunidad *Nikkei* mexicana de manera local e internacional.

En esa tendencia, existe en esta comunidad el propósito de trabajar en “el pensamiento en red” (Abadi, 2013), en el que la función principal de cada actor consiste en ser un nodo que conecte los lazos débiles de su comunidad con los fuertes, esto con la finalidad de desarrollar el sentido de pertenencia en la colectividad en una gran red.

⁸³ Entrevista a Ayumi Obana Murakami en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

⁸⁴ Entrevista a Naomi en el marco de la conferencia COPANI, Cancún, 2011.

⁸⁵ Entrevista a Richard Yagui, director de cultura de jóvenes de Perú, COPANI, Cancún, 2011.

En este sentido, la comunidad *Nikkei* a nivel panamericano, desde cada localidad, ha abierto foros digitales, páginas web, redes sociales, espacios académicos y exposiciones culturales para que la comunidad *Nikkei* se integre en una sola comunidad global y transnacional.

Para este cometido, la propuesta de los jóvenes se consolidó desde el uso del sistema-red digital. De aquí surgió el encuentro juvenil *Nikkei* Circuito de Intercambio Internacional.⁸⁶ La finalidad de este programa es mantener la unión entre todas las comunidades *Nikkei* de América Latina. Para el caso de México, el vínculo es a través del movimiento Vibra Joven, que se creó desde 2006; en Perú, a través de Líder Cambio; en Argentina, a través de ¡DALE!, desde 2008; en Brasil es el “Movimiento Joven”, desde 1998; y en Paraguay, Fénix, desde 2003. Los objetivos, además del intercambio cultural, son establecer y crear un proyecto en común, asumiendo los jóvenes el protagonismo del cambio.

En este mismo orden, el uso de las redes sociales que los nuevos medios de comunicación permiten, como Facebook, YouTube, Twitter, Line, entre otros, hace posible que las generaciones *Nikkei* puedan conectar y visibilizar sus proyectos de formas locales en un trabajo colaborativo. A ello, se suma una serie de propuestas desde diversos espacios; en el cine, con largometrajes como *Nikkei*, de la cineasta Kaori Flores Yonekura (2015), recientemente presentada en México; o *Samurái*, de Gaspar Scheuer (2015); y el documental *El México más cercano a Japón*, de Shinpei Takeda (2009), que de alguna manera proponen reflexionar sobre el *Nikkei* en Latinoamérica, así como sobre la inmigración japonesa y la identidad.

Desde lo académico, se elaboró la revista electrónica *Discovery Nikkei* (Descubra a los *Nikkei*),⁸⁷ que desde hace 5 años difunde experiencias de los *Nikkei* de cualquier parte del mundo; en ella se abordan reseñas históricas sobre cierta comunidad japonesa, o bien, reflexiones en torno a la identidad. Dicho espacio está abierto a los investigadores interesados en este tema común.

Con esto, señalo que, desde cada región, los *Nikkei* buscan que su comunidad persista en el tiempo moldeándose a las exigencias que la globalización también demanda. Por lo mismo, amplían su trabajo local y global, siendo la red digital el mejor espacio desde donde se teje la comunidad *Nikkei* transnacional. De acuerdo con los datos recabados en documentos

⁸⁶ Presentación de intercambios internacionales para jóvenes, COPANI, Buenos Aires, Argentina, 11 de noviembre de 2013. Puede consultarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=wZUQjIsW4vU>

⁸⁷ Revista *Descubriendo a los Nikkei*. Puede consultarse en: <http://www.discovernikkei.org/es/>

históricos, se sabe que en México existen 33 instituciones entre *Kenjinkai* y asociaciones méxico-japonesas en diversos estados de la república, como se aprecia en la siguiente lista:

Tabla 8

Asociaciones japonesas en la República Mexicana	
<i>Kenjinkai</i>	Biwako No Kai
<i>Kenjinkai</i>	Club Mexico Kyoto
<i>Kenjinkai</i>	Edokko Kai
<i>Kenjinkai</i>	Fukuoka <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Kumamoto <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Miyagi Aoba Kai
<i>Kenjinkai</i>	Nagano <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Niigata <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Okayama <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Okinawa <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Saitama <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Wakayama <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Yamaguchi <i>Kenjin Kai</i>
<i>Kenjinkai</i>	Yamanashi <i>Kenjin Kai</i>
Asociación	De Ensenada, A.C.
Asociación	De Colima, A.C.

Asociación	De Mexicali A.C.
Asociación	De Puebla, A.C.
Asociación	Tijuana, A.C.
Asociación	De Córdoba Veracruz
Asociación	De Morelos, A.C.
Asociación	Edomura de Chiapas, A.C.
Asociación	Del estado de Chihuahua, A.C.
Asociación	Del noroeste A.C.
Asociación	Del estado de Chiapas
Asociación	Amigos de Japón
Asociación	Doctor Onta, A.C.
Asociación	México Japonesa de Chiapas, A.C.
Asociación	México Japonesa de Mazatlán Sinaloa, A.C.

Fuente: Asociación México Japonesa (AMJ).

En los estados del sur, como Oaxaca, Veracruz, Tabasco y Chiapas, en los que hubo presencia japonesa, existieron otras agrupaciones; “naturalmente, en donde hubo más japoneses fue en Chiapas, con 62 familias y 228 personas, y le siguió Veracruz, con 117 familias y 179 miembros de ellas” (Toda, 2012:377). Las sociedades fueron:

Tabla 9

Sociedades japonesas en Chiapas			
Municipio	Fecha de fundación	Nombre del presidente	Número de miembros
Escuintla	Febrero de 1938	Nakazawa Sanji	21
Huixtla	Mayo de 1928	Kumagai Kenzaburo	29
Tapachula	Noviembre de 1928	Meguro Eitar	22

Fuente: (Toda, 2012:377).

Desde la coordinación de la Asociación México Japonesa, el administrador, Akihiro Nakaune, dijo lo siguiente sobre las relaciones actuales:

Nuestra Asociación México Japonesa es como matriz. En las provincias, son casi veinte asociaciones méxico-japonesas; del noreste, Chiapas, Monterrey, no sé, Cuernavaca, Guadalajara. Nosotros ofrecemos, cuando tenemos alguna actividad o también para publicar, nuestro boletín (*Nichiboku*), en donde se ponen esos artículos de actividades, siempre teniendo contacto, pero ya también casi no activan.⁸⁸

Como último dato, el censo realizado en los años 90 por parte de la comunidad *Nikkei*, por estados, fue el siguiente:

⁸⁸ Entrevista a Akihiro Nakaune, Asociación México Japonesa (AMJ), Ciudad de México, 4 diciembre, 2015.

Tabla 10

Distribución de los <i>Nikkei</i> según los estados, 1990		
Estado	Cantidad	Porcentaje
Aguascalientes	11	0,2
Baja California Norte	340	6,3
Chiapas	394	7,3
Chihuahua	182	3,4
Coahuila	644	12,0
Colima	2	0,0
Distrito Federal	1 443	26,8
Estado de México	224	4,2
Jalisco	483	9,0
León	118	2,2
Michoacán	10	0,2
Morelos	38	0,7
Nayarit	6	0,1
Nuevo León	11	0,2
Oaxaca	14	0,3
Puebla	79	1,5
Querétaro	10	0,2
Quinta Roo	10	0,2

San Luis Potosí	14	0,3
Sinaloa	1 026	19,1
Sonora	97	1,8
Veracruz	215	4,0
Yucatán	4	0,1
Total	5 375	100

Fuente: Censo Nikkei 1990, organizado por la Asociación México Japonesa.

4.6.- LA RELIGIÓN, OTRA FORMA DE ACERCARSE A JAPÓN: *TENRIKYO* (RAZÓN CELESTIAL)

Abrir un espacio específico dentro de este trabajo a la importancia que tiene la religión en la vida de muchos descendientes de japoneses, en este caso *Tenrikyo*, permite explorar otra forma de acercarnos a la identidad *Nikkei*. Por eso, escudriñar el rol que cumple la religión como elemento cohesionador dentro de la comunidad *Nikkei* es ubicar las dimensiones institucionales que orbitan en torno a la identidad.

Los debates teóricos y epistemológicos del siglo pasado en las Ciencias Sociales y Humanísticas en torno a la religión o la “ciencia de la religión” han acentuado el carácter social de esta institución como espacio vivo de una simbología cultural que articula la vida simbólica de los sujetos que a ella se adscriben. Desde este planteamiento, se considera que la religión, no sólo regula u organiza la dinámica social a la que se adscriben los sujetos, sino que de forma inherente establece un proceso dialéctico de significación entre sujeto y cultura de religión.

Por tanto, este otro espacio cultural en torno a la religión es también un lenguaje abierto de aprendizaje y significación de lo japonés en México y de los códigos morales japoneses para los *Nikkei* en el sentido de la identidad.

Si hacemos una revisión teórica en el tema de la religión desde los clásicos de la sociología hasta la época moderna, como *Ecclesiastical Institutions*, de Spencer (1886), *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim (2001) y *La sociología de la religión*, de Weber (1999), entenderemos que el estudio de la religión es un fenómeno social en el que las formas elementales (creencias, prácticas o ritos) nos adentran al estudio de las representaciones religiosas, que son, a su vez, representaciones de realidades colectivas.

De acuerdo con Durkheim, la religión como fenómeno social se expresa desde dos elementos: “las creencias (sistema de fe) y las prácticas (sistemas de culto), la primera consiste en representaciones; las segundas son modos de acción determinados” (Durkheim, 2001:32), lo que quiere decir que, tanto creencias como prácticas, orbitan en torno a un elemento del que no se puede prescindir: la simbología. En este sentido, los centros religiosos forman un conjunto de sistemas simbólicos que representa y jerarquiza a la colectividad, es decir, una cultura de religión.

Específicamente, el tema de la religión *Tenrikyo* surge del trabajo de campo que hice tanto en el Soconusco en Chiapas, como en la Ciudad de México. En las diversas entrevistas que realicé con varios *Nikkei*, algunos afirmaron tener un vínculo con este credo. Aunque no hay datos concretos que den cuenta sobre el número de creyentes *Nikkei* en esta religión, es evidente que en festividades de importancia de la comunidad tenrikyana, la presencia de una comunidad japonesa *Nikkei* es visible.

Tenrikyo, como institución religiosa, se fundó en la Ciudad de México en 1985, a través de un grupo de japoneses que se estableció en el país. Esta organización sintoísta de origen japonés sigue las enseñanzas de Miki Nakayama, a quien se le conoce como Oyosama.

De acuerdo con la historia de *Tenrikyo*, Oyosama fue un profeta que vivió en Japón en el siglo XIX y fue encarnado por la deidad Tenri-O-No-Mikoto. Tras una revelación divina, fundó, el 26 de octubre de 1838 en la ciudad de Tenri, en Nara, Japón, esta corriente religiosa: *Tenrikyo*.

Según los registros que el INEGI realizó en 2000 y 2010 sobre la presencia de las religiones extranjeras en México, éstas se diversificaron con mayor rapidez a partir de los años 50 en el país. Al respecto, la SEGOB afirma que *Tenrikyo* es de una de las 7 281 asociaciones religiosas registradas en la República Mexicana.

Daisuke Inoue (2006), quien centró su investigación doctoral sobre la presencia religiosa de la *Soka Gakkai* (religión japonesa budista) en la Ciudad de México, señaló que, entre los años 70 y 80, cobró importancia la difusión de la religión japonesa, principalmente a través de una red familiar, de parentesco y de paisanaje.

En este sentido, y de acuerdo con Inoue (2006), refiero a la entrevista que realicé con el reverendo Wakio Watanabe; en el momento en que se llevó a cabo nuestra conversación, me comentó que desde 2006 hasta la actualidad, es el encargado de este centro misionero (*Tenrikyo*) en la Ciudad de México; su fundación fue de la siguiente manera:

Nuestro centro misionero se fundó el 5 de mayo de 1985. Anteriormente, ya había fundado la iglesia de *Tenrikyo*, que fue en 1961; se llamó Iglesia de México. Su encargada se llamó reverenda Shinako Takane. Bueno, nosotros consideramos fue pionera de nuestra religión *Tenrikyo*, ya que ella llegó aquí en México desde mucho antes de la fundación del centro misionero. Llegó aquí en México por el matrimonio, no tengo la fecha exacta. La diferencia entre el centro misionero de donde yo estoy, está fundado directamente por la sede (Nara) y la iglesia es como una organización; en la cima está la sede y ahí abajo, más de 150 iglesias mayores; iglesias grandes, nosotros lo llamamos.

En el proceso de consolidación de la religión de *Tenrikyo* en México, como también señaló Inoue (2006), sobresale la importancia de las relaciones sociales de parentesco, en las que familiares, amigos y japoneses inmigrados, en su mayoría, todos provenientes de una misma prefectura (Nara), consolidan esta religión:

Como ellos son japoneses, no sabían bien español, entonces como hubo también familiares, de ahí empieza a transmitir la fe con mayor facilidad de comunicarse en japonés. No directamente a los mexicanos, porque había dificultad de comunicarse con los mexicanos; entonces como hubo comunidad japonesa aquí en México, de ahí, poco a poco comienza a transmitir la fe de *Tenrikyo*. Poco a poco invita a sus amigos mexicanos, a sus conocidos, a sus familiares mexicanas a nuestra religión *Tenrikyo*. Entonces, poco a poco se va

empezando a extender el círculo de nuestra enseñanza a nuestra comunidad, no sólo comunidad japonesa, sino comunidad aquí en México.

Es interesante saber que la estructura de socialización que se estableció desde la lógica social de creyentes de *Tenrikyo* se basó en tres niveles. Un primer nivel se construyó desde la identificación de aquellos inmigrados que por *Yobiyose* se instalaron en México; un segundo, se estableció a partir de las relaciones sociales que japoneses mantuvieron con socios de la comunidad japonesa. Finalmente, un tercer nivel formado a partir de la difusión de la religión a los creyentes mexicanos.

La religión *Tenrikyo* como medio socializador para los *Nikkei* de México permite compartir festividades, idioma y comida, que conectan a Japón con México en un interés muy particular, el de una comunidad de sentido religioso. Para el caso del Soconusco, en Chiapas, la creencia hacia *Tenrikyo* se fortaleció por las mismas asociaciones japonesas, que en el cometido de promover la cultura también dan apertura a estos misioneros para la enseñanza del idioma japonés, que lo ven como una forma de apoyo. Ellos enseñan el idioma y se les da hospedaje:

Desde hace 20 años, cuando vinieron por primera vez misioneros de *Tenrikyo* a Tapachula, sentí la armonía de ese grupo por la forma de hacer sanación. Tiempo después, empecé la relación directa a partir del Tenrikiano Toshia Sasaki, que vino como misionero a nuestra ciudad. A partir de ahí, tuvimos una bonita amistad que se mantuvo con la Asociación Enomoto. Ahí, él nos apoyó haciendo sanación, ambos nos apoyamos y dimos a conocer su misión. Desde entonces, me interesé mucho más por conocer su religión y en el viaje que hice a Japón, aproveché para conocer directamente la sede y pertenecer a la misma asociación religiosa. En este caso, me convertí en *Yobokeu* (madera útil).⁸⁹

Desde la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México, el coordinador, el señor Nakaune, me explicó que su estancia en el país devino a partir de su llegada como representante de la religión *Tenrikyo*.

En ese entonces, su cargo le permitió establecer comunicación directa con la comunidad japonesa, con la que mantiene un trabajo colaborativo que no se ve obstruido en ningún

⁸⁹ Entrevista a Guadalupe Nakamura Escobedo, Tapachula, Chiapas, 20 de marzo, 2015.

sentido por preferencias o diferencias religiosas. Afirma que, aunque la mayoría de los integrantes de esta asociación profesan la religión católica, el ejercicio mismo de comunidad y trabajo colaborativo se evidencia, pese a que exista, en menor número, budismo y sintoísmo.

Un evento de gran importancia para esta comunidad, y que pude constatar, fue en el mes de mayo de 2015, cuando se celebró en México la llegada del *Shimbashira*, figura máxima de esta doctrina religiosa.

En este evento, la presencia de distinguidas personalidades de la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México (AMJ) fue evidente.

Foto 17



Foto 18



A pesar de su joven creación, *Tenrikyo* en México incrementó su número de creyentes, sobre todo de mexicanos sin ascendencia japonesa, quienes también son atraídos por la cultura japonesa.

Puedo señalar, a partir de mi experiencia de trabajo de campo de una semana en la sede de *Tenrikyo* en la Ciudad de México, y de la cercanía que tuve con algunos de estos misioneros –como fue el caso del señor Hideo Izumi y el joven Toshiki Nakao, que colaboraron con la comunidad *Nikkei* de Tapachula, Chiapas por casi dos años en la enseñanza del idioma japonés–, que el sentimiento de solidaridad y colaboración fue de mucho compromiso, tanto para la comunidad *Nikkei* como para estos voluntarios religiosos.

Finalmente, considero que un motivo personal que acerca a los *Nikkei* a esta religión es la idea de estar conectados con Japón en creencia o filosofía de vida, y que la comunidad *Nikkei* se construye más allá de los espacios focalizados, como la misma Asociación México Japonesa.

VISITA DE SHIMBASHIRA EN TENRIKYO, CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO, 2015

Fotos 19, 20 y 21



Fuente: Archivo personal.

ENCUENTRO *NIKKEI*, COPANI, CANCÚN, 1 AL 3 DE SEPTIEMBRE DE 2011

Fotos 22, 23, 24, 25, 26 y 27



Fuente: Archivo personal.

CAPÍTULO V

DE CHIAPAS A JAPÓN: HISTORIA DE LA FAMILIA TRASNACIONAL NIKKEI DEKASEGI, CASO SOCONUSCO, CHIAPAS, MÉXICO

Y me llamas extranjero porque me trajo un
camino,
porque nací en otro pueblo, porque conozco
otros mares,
y un día zarpé de otro puerto,
si siempre quedan iguales en el adiós los pañuelos
y las pupilas borrosas de los que dejamos lejos,
y los amigos que nos nombran y son iguales los
rezos
y el amor de la que sueña con el día del regreso.

Rafael Amor

EL REGRESO DE LA GALLADA

Foto 28. Cumpleaños de Tony, Narita, Japón. Marzo, 2014



Fuente. Archivo personal.

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo es resultado del trabajo de campo que realicé en dos escenarios concretos: el municipio de Acacoyagua en Chiapas, México, y el poblado de Sanrizuka, en Chiba, Japón.⁹⁰ Se integra de una serie de entrevistas que se llevaron a cabo con las y los *Nikkei Dekasegi* de México que actualmente conforman la fuerza de trabajo en diversas regiones de Japón.

Describo en este capítulo las formas y los medios que hicieron posible el viaje migratorio de los *Nikkei* de México a Japón: la red migratoria de la que se sirvieron desde Chiapas, los imaginarios sociales contruidos en torno a una vida en Japón, los pactos familiares, así como los deseos personales y colectivos. Intento, de igual modo, describir el sentido de vida que discurre dentro de las familias transnacionales y el debate que encierra la categoría *Nikkei* desde el sentido de la extranjería en este país.

El capítulo se compone de tres apartados: en el primero se presenta, a manera de contexto, el éxodo migratorio *Nikkei Dekasegi* como resultante de la crisis económica de los años 80 en América Latina. En este apartado se resalta, como punto medular, la participación del Estado japonés en su diseño de política migratoria y la admisión de mano de obra migrante.

El segundo apartado refiere al proceso migratorio en cuanto a los medios que hicieron posible el viaje a Japón desde el lugar de origen: las redes que se establecieron, las cuotas que se cubrieron y, obviamente, la situación laboral de estos *Nikkei* mexicanos en la cotidianidad nipona y la vivencia con esta realidad.

Finalmente, el tercer apartado se centra en la familia transnacional. Este bloque (el más extenso de los tres) se divide en tres ejes de análisis: el primero es la experiencia de vida de mujeres que me dieron su testimonio, las que se fueron y configuran otros roles de género dentro la migración. El segundo eje se compone a partir de lo que relataron los que están allá y afrontan la vida familiar a distancia, entre la ausencia de la familia y la permanencia en Japón. El tercero refiere a las y los que se quedan en el lugar de origen; en esta experiencia se incluye un apartado sobre el racismo y la discriminación desde el hostigamiento escolar: *Ijime*.

⁹⁰ El primer trabajo de campo correspondió al diagnóstico, el cual se realizó en los meses de octubre a enero (2013-2014) en el municipio de Acacoyagua, Chiapas; resultado de ello y de la red de migrantes, surgió la posibilidad de hacer el seguimiento de la investigación en el poblado de Sanrizuka, Chiba, Japón, en los meses de marzo a mayo (2014).

Considero importante aclarar que el título de este capítulo, “El regreso de la gallada”, surge de una charla que sostuve en mi encuentro con el señor Roberto Komukai en Narita, Japón. En varias ocasiones, utilizó el término “gallada” para referirse a sus amigos mexicanos. La gallada, desde su concepción, expresa a la “plebe”, los amigos, los varones que están allá, los “meros gallos”.

Sin ser su objetivo, el uso de este término por parte de Roberto conectó de forma fortuita dos realidades: primero, la del lenguaje popular en México, que refiere a la concepción del “ser gallo” aludiendo a una persona que es muy buena en lo que hace; de ahí que en el discurso popular se diga “¡ése es mi gallo!” o “¡es muy gallo este cuate!”, como sucede en el Soconusco, Chiapas. En segundo lugar, la del caso de Japón, en donde, aunque el uso oficial para referirse al extranjero es *Gaikokujin*, los japoneses peyorativamente refieren hacia el latino como *Gaijin*, expresión de molestia e incomodidad; de ahí surge la idea de la gallada o *Gaijines*. Este marcador social no sólo denota un acto de racismo y discriminación hacia los extranjeros latinos que laboran en Japón, específicamente *Nikkei*, expresa también los conflictos de la identidad cultural y la doble mirada que envuelve este concepto. Por tanto, el regreso de la “gallada” trata sobre aquellos –nuestros amigos, nuestros paisanos– que trabajan en Japón, los otros *Nikkei*.

5.1.- EL MILAGRO JAPONÉS

Como se ha expuesto en el capítulo II, el siglo XIX para Japón fue un período de constantes cambios. Dentro de estos cambios, el impulso y la promoción de la emigración nipona derivó de la necesidad de consolidar una nación fuerte y expansionista, que tuvo como propósito dar solución al agravante problema de sobrepoblación que dejó el período Edo en la época *Tokugawa*. Con la política de colonización nipona, en el Estado japonés de la era *Meiji* (1868-1912), un largo proceso de inmigración japonesa hacia América Latina (1897-1940) permitió la configuración y la presencia de una nueva identidad, los nipo-latinos.

Resultado de este fenómeno migratorio en las postrimerías del siglo XIX, el mestizaje cultural hizo posible que los *Nikkeijin* llegaran a sumar “alrededor de 80 mil en Perú; 32 en Argentina; unos 30 mil entre México, Bolivia y Paraguay” (González, 2012:14), para 1945 (período posguerra), estas colonias japonesas comenzaron a consolidar sus vínculos de hermandad en

comunidades nipo-latinas y a establecer, a través de sus asociaciones (*kaikan*), comunicación más fluida con el gobierno de Japón (revisar capítulo IV).

Para los años 80 y 90, mientras que, en Japón, dar solución a la creciente oferta laboral que la economía flotante dejó era la prioridad, en América Latina, superar la agravante crisis económica que dejó el modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI), era la gran preocupación. Estas dos grandes contradicciones económicas fueron algunas de las múltiples condicionantes que hicieron posible el encuentro de los retornados, llamados *Dekasegi*,⁹¹ fenómeno migratorio que favoreció el trato histórico y cultural que une al Japón con los países latinos.

En este proceso de migración latina a Japón, el papel que desempeñó el Estado japonés como promotor de la inmigración *Nikkei Dekasegi* fue central, pues, tras la emergente burbuja económica japonesa, la dinámica financiera a escala mundial adquirió otro sentido. De este modo, la situación socio-económica de Japón movilizó a toda su población e hizo aumentar el flujo migratorio de jóvenes japoneses de población rural hacia las grandes ciudades, abarrotando Tokio, Fukuoka, Kobe y Sendai.⁹²

Japón, como referente de un nuevo centro económico a escala global, atrajo también inmigrantes provenientes de países periféricos como: Filipinas, China y Corea, esto para el caso de Asia, y de Brasil, Perú, Argentina y México, para Latinoamérica; estos países incrementaron el flujo migratorio para conformar la mano de obra extranjera en Japón.

Con la extensa oferta laboral que el momento histórico económico de Japón brindó, muchos trabajos fueron despreciados por los mismos japoneses. Estos trabajos son popularmente conocidos: *Sankei*, las tres “k”: *Kitanai* (sucio), *Kitsui* (fuerte) y *Kiken* (peligroso); y *Gokei Rondou*, las cinco “k”: *Kitanai* (sucio), *Kitsui* (fuerte), *Kiken* (peligroso), *Kibishii* (exigente) y *Kirai* (indeseable) (Villafuerte, 2006:85). La necesidad de atender los trabajos no deseados por los japoneses y de mantener el acelerado ritmo económico del momento, hizo que el Estado

⁹¹ La historia del concepto *Dekasegi* se remonta a la era *Meiji* (1869- 1912), época en la que el nuevo gobierno permitió a los ciudadanos japoneses tener mayor libertad para transportarse de un lugar a otro en busca de trabajo. Aunque el uso de este concepto (*Dekasegi*) era común en el interior de Japón, fue a partir de la década de los años 90 que se popularizó con la llegada de los *Nikkei* brasileños, y en los años posteriores, con los *Nikkei* del resto de América Latina. Actualmente, se considera *Dekasegi* a las personas que salen de su país a ganar dinero por algún tiempo, para luego volver a casa.

⁹² Resultado de la amplia movilización interna, el descuido del trabajo agrícola fue evidente, ello condujo a que, años posteriores, serios problemas del campo fueran una preocupación más para el gobierno japonés.

japonés admitiera mano de obra extranjera en la isla. Esta situación tocó un punto medular dentro la cultura japonesa: la identidad nacional.⁹³

Si bien es cierto que durante años en Japón la idea del *Nihon Jinron* (un solo país, una sola raza) construyó la imagen de un país único y homogéneo, la admisión de obreros extranjeros situó en la política nipona la cuestión de si estos inmigrantes podían influir en los patrones de conducta de su población. Por tal motivo, el gobierno japonés consideró como prioridad abrir sus puertas a los hijos de japoneses que habían emigrado durante los inicios del siglo XIX y parte del siglo XX. Admitir a japoneses emigrados con sus familias significaría ponerle un alto al ingreso de migrantes que provenían del sudoeste de Asia.

De acuerdo con Rossi (2011), la idea de admitir trabajadores *Nikkei* permitiría a Japón garantizar el principio étnico del *Tanitsu Minzoku Kokka* (una nación, una etnia), imaginario de pureza muy arraigado en la cultura japonesa. Por otro lado, esta opción permitía cerrar las puertas a los inmigrantes procedentes de otros países asiáticos, quienes representaban un problema de ilegalidad laboral al gobierno japonés, que también pretendió deshacerse de migrantes trabajadores de empresas en el sector automovilístico que hasta el año 1987 corrían el riesgo de “quebrar por falta de mano de obra” (Rossi, 2011:4).

Con la apertura de la isla nipona a los obreros extranjeros latinos y asiáticos, se reformaron dos leyes de inmigración: la ley de 1980, que admite la entrada a personas provenientes de sudeste de Asia, y la de 1990, que admite la entrada a los *Nikkei* de América Latina (Altino, 2007).

La nueva ley de extranjería, que no había sido reformada desde 1960, “permitió el ingreso a todos los descendientes de origen japonés o *Nikkeijin* hasta la tercera generación (*Sansei*), con posibilidad de obtener el visado de larga permanencia (*Teijunsha*) y sin restricciones en el tipo de empleo” (Rossi, 2011:3).

⁹³ En la historia de Japón, dos períodos cobraron suma importancia para delinear la construcción de una identidad nacional japonesa. El primero de ellos correspondió a la época feudal de los *Tokugawa*, que impuso 250 años de encierro y de aislamiento nacional, llamado *Sakoku*, y un segundo período correspondió a la época *Meiji*, la cual se centró en la conformación del Estado moderno japonés y que expresó, a través de una rígida política de Estado, un ferviente nacionalismo que dotó y revitalizó la *japonesidad* en la vida moderna. La larga historia que por décadas definió el sentido nacional y cultural de los japoneses, permite comprender por qué para el Estado japonés la admisión de mano de obra extranjera fue necesaria y por qué admitir migrantes en la isla nipona fue un problema de Estado.

De esta manera, se inició la contracorriente migratoria de las generaciones *Issei* (primera generación), *Nisei* (segunda generación) y *Sansei* (tercera generación) para volver al país de sus ancestros y tener la estabilidad económica que su país de origen no podía asegurar. En pocos años, los grupos de *Nikkei* brasileños, peruanos, argentinos, paraguayos y mexicanos crecieron a gran escala, configurando así el fenómeno *Dekasegi*. 出稼ぎ.

5.2.- EMIGRACIÓN E INMIGRACIÓN EN JAPÓN, UN PROYECTO DE ESTADO

Como hemos expuesto antes, la admisión de extranjeros en Japón, más allá de ser un flujo migratorio en masa de indocumentados, fue, en un primer momento, una preocupación de Estado que permitió legalidad migratoria. Este proyecto, como expone González (2012), abrió el espacio para reflexionar si es posible llamar migrantes a estos *Dekasegi* cuando “el Estado japonés les concedió a ellos y a sus familias calidades migratorias como: residente temporal (*Teijūsha*), persona en capacitación (*Tenshū*), persona con habilidades técnicas (*Gijutsu*), estudiante (*gakusei*),” o bien, como trabajador temporal.

De acuerdo con los criterios que la política migratoria japonesa estipuló para el ingreso de los latinos a Japón en los años 90, se consideró como indispensable presentar el comprobante de registro de familia llamado *Koseki*. El *Koseki* como criterio de distinguibilidad (identidad) fue un elemento imprescindible para que los *Nikkei* de Latinoamérica comprobaran su descendencia japonesa en la obtención de la visa.

Salimos de acá por medio de una oportunidad que hubo, de un contratista se puede decir; tuvimos que reunir los requisitos que pedían, y uno primordial es tener familia en Japón con el que te puedas contactar, si puedes conseguir los datos de tus abuelos es más fácil.

El otro requisito es que sea *Nikkei*, o tercera generación (*Sansei*), para *Yonsei* no hay.⁹⁴

⁹⁴ Entrevista a Cesar Nishisawa, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 9 de enero, 2014.

En el Ministerio de Justicia (*Hoomu-sho*) y en el Departamento de Migraciones en Japón (*Nyukoku Kanri-Kyoku*), en la fracción 7 del manual de la Ley de Control de Migraciones, Ley de Registro de Extranjero y Ley de Nacionalidad de Japón, se estipula lo siguiente para la obtención de la visa (visado, *Sasbo*):

Los latinos descendientes de padres o abuelos japoneses pueden solicitar personalmente si por alguna razón se encuentran en Japón (ej: como turista o estudiante), o a través de algún familiar, el Certificado de Elegibilidad para obtener el respectivo visado de permanencia en Japón.

Los descendientes de segunda generación (*Nisei*) son los que tienen al padre o a la madre de nacionalidad japonesa. Los de tercera generación (*Sansei*) son aquellos que tienen abuelos japoneses. Los *Nisei* pueden obtener un visado que es el mismo que autoriza a las personas extranjeras que contraen matrimonio con un/a japonesa que se denomina “cónyuge de connacional japonés y otros” (*Nihonjin No Haigusba-to*). Y a los *Sanseis* se les otorga el visado de “permanencia a largo plazo” (*Reiyusha*). El o la cónyuge de una *Nisei* también obtiene este visado.

Ambos visados no limitan ni restringen la actividad laboral remunerada y pueden ser renovados con bastante facilidad, siempre y cuando se argumenten debidamente los motivos de la estadía y presenten las documentaciones requeridas. La vigencia de estos visados puede ser de 3 meses, 6 meses, 1 año y hasta de 3 años.

A efectos de obtener previamente estos visados y garantizar un ingreso sin inconvenientes al Japón, un familiar o tercero autorizado (empresa receptora, abogado, gestor administrativo matriculado) debe tramitar el Certificado de Elegibilidad que en japonés se denomina *Zairyu Shikaku Nintei Shomeisho*. Entre las documentaciones exigidas figuran:

7.- Constancia de Empleo del garante (certificado de trabajo o de actividad comercial, si es empresario). Constancia de Ingresos y Deducciones (*Gensen Choshuhyo*) o el de Pago de Impuestos (*Nozei Shomeisho*) emitido por la autoridad

tributaria (Oficina de Impuestos). Certificado de Domicilio (*yuminhyo*) o el de Registro de Extranjería, si la persona garante es extranjera.⁹⁵

El *Nikkei*, dentro de la concepción nipona, es un extranjero que no es aceptado de manera total en el país. Como sujeto migrante que se construye en el proceso de economía global, su identidad se desenvuelve entre el rechazo y la negación. Al respecto, hay que señalar que, aunque en Japón no existe un término como tal que refiera al migrante, antiguamente, lo más cercano para nombrar a alguien que venía de lejos, se refería al concepto de *Imin*, que representa la idea de extraño.

Más tarde, por la misma presencia de extranjeros, se comenzó a hacer uso el término *Gaikokujin*, que de manera despectiva refiere a lo extranjero como *Gaijin*. Con el ingreso de extranjeros a Japón, serios conflictos culturales se desataron en cuanto a las diferencias étnicas, por lo que, en poco tiempo, los extranjeros latinos fueron considerados personas no deseadas, denominados *Kao No Mienai Teijuka* (los residentes que no se ven) (González, 2012:19); esta imagen de los residentes sin rostro es una idea clara del imaginario social que la sociedad japonesa tiene sobre el *Nikkei* latino como sujeto negado.

5.3.- EL NIKKEI DEKASEGI COMO FENÓMENO MIGRATORIO

Aunque el concepto *Dekasegi* se usó muchos años atrás en Japón –en la época *Meiji*– para “designar a los niños y las niñas de los granjeros oriundos de las áreas rurales que iban a trabajar en las fábricas durante dos o tres años, esta palabra también designa a los japoneses naturales de la provincia de *Hokkaido*, que van para los centros urbanos en busca de trabajo” (Altino, 2007:10)

Con la migración de latinos, específicamente brasileños, a principios del siglo XX, esta categoría nuevamente cobró importancia, por lo que se comenzó a utilizar el término *Dekasegi* para los inmigrantes latinos. La palabra *Dekasegi* se divide de la siguiente manera: “*De*” significa “salir”, mientras que “*Kasegi*”, ahorrar o ganar dinero; esto refiere a “salir a ganar dinero”, lo

⁹⁵ Matsumoto, A. (agosto de 1998). *Manual explicado de la Ley de Control de Migraciones, Ley de Registro de Extranjero y Ley de Nacionalidad de Japón*. Recuperado de: https://www.ideamatsu.com/descarga/espanol/visadosJAPON_02Agosto.pdf

que constituye el objetivo central de todo migrante *Nikkei* latino en Japón: llegar a este país con la firme idea de ahorrar y regresar.

Lidia González (2010) sostiene que, si los *Nikkei* latinos tuvieran conocimiento de la cultura, las costumbres y el idioma de sus ancestros, esto favorecería una mayor adaptación a la sociedad y podría evitar una “contaminación cultural”, pero el encuentro no ha sido el esperado. Al respecto Sachie, expone que un principio

la mayoría de los japoneses pensaron que sus descendientes eran casi iguales a los ciudadanos japoneses, tanto en la comprensión del idioma y las pautas de conducta; pero en realidad, al recibirlos, se dieron cuenta de que pensaban, actuaban y se comportaban como brasileños, peruanos, etc. (Sachie, 2006:2)

El no reconocimiento de los ciudadanos japoneses hacia el *Nikkei Dekasegi* como descendiente de japonés y la exaltación de las diferencias culturales entre latinos y japoneses, hizo aún más visible el carácter identitario del lugar de origen de cada sujeto. Resultado de estos choques culturales, los problemas en poco tiempo se agudizaron en racismo y discriminación. No obstante, la difícil situación no aminoró el incremento de la inmigración *Nikkei Dekasegi*:

De 864 peruanos viviendo en Japón en 1988, se pasó a 40 394 en 1997; el número de brasileños en Japón aumentó de 4 159 en 1988 a 233 254 en 1997. Así pues, la proporción de peruanos aumentó más de 40 veces, y la de brasileños se multiplicó por más de 50%.⁹⁶

De acuerdo con datos del Instituto de Migración Japonesa (2009), las cifras de inmigrantes latinoamericanos en Japón fueron las siguientes: “brasileños: 267 456; peruanos: 57 464; bolivianos: 694; argentinos: 3 484; colombianos: 2 705; paraguayos: 2 240; mexicanos: 1 995” (Taniguchi, 2011). Estos datos, junto con la creciente diversidad cultural y presencia latina en Japón, han dado pie a investigadores como Hanako Taniguchi a considerar que “los latinos son el segundo grupo más grande de inmigrantes en Japón”, seguidos de los inmigrantes asiáticos –chinos y filipinos.

⁹⁶ García, D. y Roa, S. (octubre 25, 2008). *Migración Internacional del Trabajo y Asociación brasileña de Dekasegi*. Recuperado de: <http://diasporaasiaoriental.wordpress.com/>

Por otro lado, es interesante pensar la estigmatización de este grupo de inmigración de extranjeros latinos en cuanto a denuncias delictivas en el Libro Azul 2006 y en el Libro Blanco de Japón (Sachie, 2006), pues el índice de asaltos y de robos se incrementó. En poco tiempo, se comenzó a socializar el discurso de que la presencia de latinos (específicamente brasileños) contaminaba la cultura japonesa, por lo que la exigencia ciudadana buscó poner un alto a la recepción de estos migrantes.

Estos conflictos resaltaron el carácter simbólico de la identidad cultural –japonés y latinoamericana– enfatizando los criterios diferenciadores de la cultura japonesa: idioma, costumbres, valores y comportamientos sociales, considerados muy diferentes a los de los latinoamericanos. Esta situación dejó en entredicho las percepciones mismas sobre la identidad y la descendencia, pues mientras en Latinoamérica muchos de los descendientes resaltan su distintivo cultural japonés, sea este por mera referencia de apellido o rasgos físicos (si acaso), en Japón, son representantes de la cultura específica de cada país al que pertenecen: mexicanos, peruanos, brasileños, argentinos, entre otros.

5.4.- EL COMIENZO. LOS QUE SE FUERON: EL NIKKEIJIN DEKASEGI DE MÉXICO, CASO SOCONUSCO, CHIAPAS

Referir al tema de los *Dekasegi* implica visualizar este término desde los diversos matices que se hacen visibles en el día a día de los latinos que trabajan en Japón: en la familia, el trabajo, el dinero, el sueño de regresar al terruño, la incertidumbre de la vida política-económica en Japón y la educación de los hijos; son estas dimensiones tan sólo algunas de las múltiples facetas que atraviesan la vida de los *Nikkei* en Japón.

En este complejo entramado de factores que entrecruzan la vida cotidiana de los *Nikkei Dekasegi*, las entrevistas que a continuación se presentan resaltan tres elementos: el viaje a Japón, la estancia laboral y la familia transnacional.

Diré antes, que para el caso de México, la migración de los mexicanos y mexicanas con apellido japonés *Nikkeijin*, como el de muchos otros *Nikkei*, estuvo ligada desde sus inicios a la severa crisis económica que se agravó en los años 80 y 90. Para estas décadas, la devaluación de la moneda, el desempleo y la hiperinflación que envolvió a México y a varios países de América

Latina, originó que grandes flujos de emigrantes se vieran envueltos en la necesidad de buscar oportunidades de empleo que su país de origen ya no podía garantizar.

La “década perdida”, como también se le llamó a la gran crisis financiera conocida como el “efecto tequila”, que dejó el gobierno de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000) en México, provocó una fuerte dependencia económica y obligó en poco tiempo a que muchos mexicanos y mexicanas fijaran nuevos horizontes fronterizos; algunos viajaron hacia Estados Unidos de América y otros, favorecidos por su descendencia, pudieron viajar a Japón:

Me voy a Japón en 1995 porque la situación del país estaba crítica, cuando ya había muchos de los descendientes trabajando en Japón, yo estaba casado, tenía tres hijos, pero fui a probar suerte. Estuve trabajando en el estado de Chiba, en el aeropuerto de Narita. En realidad, duré tres años y me regresé, fue por la familia, pero fue provechoso trabajar en Japón. El motivo que me regresé por mis hijos y mi esposa aquí. Yo soy dentista de profesión.⁹⁷

Para este destino –Japón–, pequeños grupos de *Nikkei* se enlistaron con la firme idea de formar parte de la mano de obra barata que empresas niponas promovieron a través de contratistas que operaban en México desde hacía ya varios años. En este requerimiento laboral, el papel que desempeñaron las instituciones japonesas fue significativo.

En el caso de Chiapas, la Asociación México Japonesa de Chiapas (Asociación Enomoto) fue elemental para ayudar a los *Nikkei* que estuvieran interesados en emprender el viaje a Japón. Sobre este punto, las siguientes entrevistas presentan de forma concreta las circunstancias, motivos y redes de personas (amigos o familiares) que hicieron posible la llegada a Japón:

Cuando llegó el aviso a Acacoyagua por medio de la señora Carmelita Mitsui, era para la oportunidad de venir a trabajar acá (Japón). En ese tiempo, yo iba a cumplir 19 años, pero no tenía la cartilla liberada ¡pué! Entonces, yo no iba a venir, el que iba a venir era mi hermano Gil, pero tampoco tenía la cartilla liberada; iban a venir más, pero ya no se pudo. Entonces fue que quedó una vacante. Fue que llamó el señor Kawashima con el de México⁹⁸ a que me viniera así nada más, porque con la cartilla estaba de remiso, nada más me

⁹⁷ Entrevista a Jesús Yasushi Takemura Ono, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 9 enero, 2014.

⁹⁸ Refiere a su contacto en México para contratarlos, otro japonés.

daban 6 meses para el pasaporte, entonces dijeron: “¡que se venga así!, ¡que se venga!”, fue que ya me vine así sin querer, y ¡pues sí!, la primera vez que llegamos acá, fue la primera vez que salía de mi casa nunca había salido fuera del pueblo y al llegar acá, ¡imagínate! Un cambio completamente diferente.

Viajábamos 4 personas: Javier Horita, Omar, Luis, y yo (era el más chavo). Llegué aquí el 8 de septiembre de 1990. Llegamos, y ya aquí, pues nos estaban esperando el hermano del doctor Jesús (Mario Moro); para eso, ya había tres mexicanos aquí, estaba Mario, Jesús y Chiche; cuando llegamos, nos llevaron a lo que llaman aquí un *Ryo*, es como un hospedaje, así nada más un cuarto y todo el mundo comparte baño, la regadera, cocina, todo.

Llegamos, nos dieron el hospedaje y pues, luego, luego, dos o tres días a trabajar. El primer trabajo que tuve fue el de cargo, bajar las cargas, solamente bajar las cargas del avión, ahí creo estuve como 4 meses. Cambiamos a otro de la misma compañía, pero a otra sección, que es *sorting*, que es bajar las maletas. Ya después estuve trabajando en esa compañía durante 2 o 3 años, de ahí nos cambiamos, y nos fuimos a buscar un trabajo independiente fuera del aeropuerto.⁹⁹

El breve relato, que pertenece a Jorge Matsui, *Nikkei* de Acacoyagua, resalta claramente los intermediarios que facilitaron su ida a Japón gracias al aviso que la entonces presidenta de la Asociación Enomoto, Carmen Mitsui Román,¹⁰⁰ llevó a Acacoyagua. “El guapo”, como le dicen los amigos a Jorge Matsui, fue uno de los más jóvenes (19 años) del grupo de 4 parientes que emprendieron el viaje a Japón junto a Javier Horita, quien al respecto comentó:

Por medio de la Asociación Enomoto, por Carmen Mitsui, nos vinimos. Viajamos las primeras 8 personas en septiembre de 1990 y pues llegamos con el contratista Masahito Kawashima, pero tiene un hermano en la Ciudad de México y él también hizo trámite para que viajáramos acá. Con la descendencia de nuestros abuelos obtuvimos la visa, yo estuve trabajando durante 10 años en

⁹⁹ Entrevista Jorge Matsui, *Sansei*, Narita, Japón, 21 de abril, 2014.

¹⁰⁰ Actualmente (2016) la Lic. Carmen Mitsui es diputada del municipio de Tapachula y ex presidenta de la recién creada Asociación Japonesa de Chiapas, de la que es socia y consejera.

el aeropuerto para el contratista señor Kawashima, de ahí ya me retiré, cambié de trabajo, es en el que estoy ahora, ahí llevo 14 años.¹⁰¹

Estas primeras conversaciones presentan con claridad los intermediarios institucionales que posibilitaron el viaje migratorio de estos *Nikkei* de Acacoyagua. Es necesario señalar que las personas que ingresaron a Japón por parte del contratista Kawashima comenzaron a trabajar en el aeropuerto de Narita (lugar en donde tenía su empleo oficial). De acuerdo con las personas entrevistadas, los contratistas tenían a su cargo una serie de departamentos personales que servían para acomodar a sus trabajadores, quienes de tres a cinco personas eran agrupados mientras se adaptaban al país:

El patrón nos daba apartamento, en un principio el patrón tenía como unos 20 o 30 apartamentos a su cuenta, ya cuando nos pagaba, ahí nos descontaba tanto de apartamento, luz, agua, gas y ya nos daba el dinero.¹⁰²

Conseguían los departamentos y ponían tres o cuatro personas en cada departamento, así conforme fuera llegando; los que estaban con sus esposas tenían un departamento para ellos solos.¹⁰³

Sobre la migración latina a Japón, Loyde (2011) sostiene que ésta correspondió a una migración institucionalizada, la cual se hizo visible específicamente en países como Brasil y Perú, en donde se establecieron redes oficiales con empresas que fomentaron la inmigración en Japón; agrega, además, que “en el caso mexicano, no hubo un vínculo oficial ni empresas intermediarias que ofrecieran trabajo temporal” (Loyde, 2011:31).

Al respecto, podemos señalar que en México los intermediarios institucionales, locales e internacionales, operaron de forma abierta con los *Nikkei* del Soconusco, por lo que este fenómeno fue también resultado de una migración institucionalizada.

Así pues, podemos agregar que, en el proceso de construcción misma de la migración *Nikkei* mexicana a Japón, se estableció otra forma de red migratoria que devino de los hermanos, primos o esposos que llegaron a Japón, digamos que una migración por llamado, *Yobiyose*, pero latinoamericana. De esta manera, los *Nikkei* que estaban en Japón ampliaron el flujo laboral,

¹⁰¹ Entrevista a Javier Horita, *Sansei*, Narita, Japón, 17 de marzo, 2014.

¹⁰² Entrevista a Beto Tsuzuki, *Sansei*, Escuintla, Chiapas, 5 de enero, 2014.

¹⁰³ Entrevista a Sachiko Tsuzuki, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 1 de agosto, 2013.

convirtiéndose ellos mismos en nuevas redes para sus familiares o amigos, tomando el rol de “garante” para asegurar la llegada del pariente. Al respecto, el señor Alberto Tsuzuki, quien vivió cerca de 16 años en Japón (de 1995 a 2010) narró lo siguiente:

Cuando estuve trabajando allá, me dieron visa por ser *Sansei*, visa de trabajo. Allá había un señor japonés, Masajito Kawashima, no sé cómo le hizo, por tener el apellido japonés nos dieron chance de trabajar allá. Primero se fueron unos de México, iban como unos 5 o 6, después, como el señor necesitaba más gente, él le buscaba gente al aeropuerto. Como ya estaba mi hermano allá, me mandó a traer mi hermano. Después, se fue mi hermana. También se fue mi cuñado, porque mi hermana le daba visa a su marido, él no es descendiente, sólo porque es casado con mi hermana.

Me fui en el 95, estuve como 16 años. Venía de vacaciones dos meses en año y medio, con el mismo patrón. La primera vez que me fui, el patrón mandaba el boleto, o sea que la garantía era mi hermano. Yo, como no marché, no tenía cartilla para sacar pasaporte, así que esperé a los 40 años. Hace tres años fue que vine de allá en el 2010. Los japoneses decían que me podían dar chamba hasta los 60 años, pero ya estaba aburrido allá, me vine a los 57 años. Ahorita ya estoy viejo.¹⁰⁴

Como bien se sabe, el proceso migratorio casi siempre viene acompañado de una ramificación de redes que hace posible el flujo de los “otros” que esperarán emprender el viaje. Al respecto, Stephen Castles (2010) menciona que una vez que se establecen los flujos, estos generan las llamadas redes de migrantes, en donde “los migrantes anteriores ayudan a los miembros de sus familias o de sus comunidades con información sobre trabajo, hospedaje y reglas oficiales” (Castles, 2010:57). Algunos llamarán a esto red de paisanaje.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Entrevista a Beto Tsuzuki, *Sansei*, Escuintla, Chiapas, 5 de enero, 2014.

¹⁰⁵ “Cuando llegamos, pues nos estaban esperando el hermano del Dr. Jesús, Mario Moro; para eso ya había 3 mexicanos aquí, taba: Mario, Jesús y Chiche, nos llevaron a lo que llaman aquí un *ryo*, es como un hospedaje, así nada más un cuarto y todo el mundo comparte baño, la regadera, cocina todo.” Entrevista a Jorge Matsui, *Sansei*, Narita, Japón, 21 de abril, 2014.

“Aquí estaban unos primos que nos informaron que había vacante en el aeropuerto y desde ahí empezamos a trabajar en el aeropuerto. Ya llegamos y ya había todo, departamento, casa. Éramos como unos 30, puros mexicanos, básicamente del DF.” Entrevista a Paco Barui, *Sansei*, Narita, Japón, 15 de marzo, 2014.

Para el caso de estos *Nikkei* mexicanos arribados a Japón, la función del contratista fue elemental para mantener el trabajo de sus familiares. Con el tiempo, los lazos familiares fueron el medio para garantizar la llegada del pariente, así como para conocer las reglas clave de la cultura japonesa. Estos fueron los primeros cimientos que fortalecieron las relaciones familiares de los *Nikkei* de Chiapas y su viaje a Japón.

He de agregar que la relación entre algunos *Nikkei* con el contratista se vio fuertemente afectada debido al alto costo que generó la compra del boleto y sus intereses que, al extenderse por mucho tiempo, generaron una gran deuda; muchos aseguran que el contratista “incrementó su fortuna ampliando sus propiedades”.¹⁰⁶

Aunque muchos de los entrevistados afirmaron estar molestos con el contratista por abusar de su ignorancia sobre el idioma japonés y descontarle por años impuestos ficticios, su única opción fue buscar otro trabajo y agradecer la oportunidad de estar en Japón, país del que actualmente depende su economía familiar.

Foto 29. Javier Horita en Narita



Fuente: Archivo personal.

¹⁰⁶ Entrevista a Sachiko Stuzuki, Tapachula, Chiapas, 16 de febrero, 2014.

Foto 30. Jorge Matsui y esposa Erika. Narita, Japón



Fuente: Archivo personal.

Foto 31. Familiares Stuzuki, Japón, 1990



Fuente: Archivo personal.

5.5.- NIHON NI AKOGARETE: 日本に憧れて (JAPÓN, EL SUEÑO)

La imagen de Japón como un lugar mítico, sagrado y de encuentro con la cultura de los ancestros es para los descendientes de japoneses la primera referencia que tienen cuando piensan en este país.¹⁰⁷ Así, por historias narradas de los padres a sus descendientes, el lejano Japón se convierte en un sueño por llegar a conocer, anhelo que contrasta cuando la realidad no es como se piensa o se imaginó, pues las diferencias culturales son tan marcadas que la identidad de los latinos emerge con claridad a pesar se piensen como descendientes de japonés.

Los patrones de conducta que la sociedad nipona mantiene, y que consideran como homogeneidad social, hacen resaltar el distanciamiento cultural entre japoneses y *Nikkei*, quienes “lejos de adoptar una identidad transnacional, es decir, de incorporar elementos de varias culturas, los *Nikkeijin* han acentuado su otredad” (González, 2012:20). En esto radica uno de los tantos conflictos a los que se ven enfrentados los *Dekasegi* en Japón:

Nosotros teníamos otro concepto de los japoneses, porque cuando vienen ellos acá (Chiapas) son muy amables, son muy atentos, la gente los recibe de lo mejor, yo tenía el concepto así, pero ya viviendo allá es otra cosa, allá dicen *Urusai*,¹⁰⁸ son gritones, te traen a grito, racistas.

En la primera compañía que yo entré a trabajar, que se llama la Guetso Gourmet, la verdad me fue muy difícil, había mucho racismo, como que los japoneses eran más amargados. A ellos no les gustaba convivir con el extranjero, ellos son de no enseñarte, uno tenía que ver y aprender mirando, porque no te enseñan; esa fue mi pesadilla, llegar ahí, ahí estuve casi 2 años trabajando, como era en el área de *Senzyou* de lavado. Tal vez como uno no sabe el idioma y todo eso.

A mí me tocó trabajar mucho tiempo en una máquina en donde la verdad la temperatura era demasiado caliente, los trastes salían a una temperatura de 98° grados ¡caliente!, por lo mismo los japoneses no aguantan la temperatura, se

¹⁰⁷ “Cuando me dijeron, mi familia “¡Vas a ir a Japón!”, fue como una oportunidad, quiero conocer Japón quiero conocer su cultura, ideología, la forma de vida de mis familiares y descendientes etc. y es lo que yo estoy viviendo aquí en estos 2 años. Me he sentido un poco bien, me viene la nostalgia, la tristeza que a veces te acuerdas de la familia que están lejos.” Mitsuko, mujer *Sansei*, Narita, Japón, 20 de marzo, 2014.

¹⁰⁸ Significa “cállate, cierra la boca”. Referido a personas ruidosas.

desmayan. Digamos que yo fui una de las que aguanté. Ahí éramos dos nada más, una peruana y yo. Ella lloraba porque le tenía terror al japonés, porque el japonés cuando te manda hacer algo y ya lo quiere se molesta, tú vas a acomodar las cosas de la forma en que lo están haciendo y ellos ya quieren de otra forma; o sea, cuando uno no le entiende lo que hacen, el japonés grita y avienta las cosas, las tira, no se fija si va a lastimar a aquella persona.

Lo que a mí no me gustó fue que, por ejemplo, yo trabajaba con una japonesa, creo de 52 años tenía la señora, ya señora grande, me tocaba para recibir los trastes; éramos dos personas, sacábamos ella y yo, pero como te digo el vapor es demasiado; llegó el momento que yo vi que empezó a sudar demasiado, se me puso pálida hasta que se desmayó, entonces yo grité: “¡que alguien me ayude!” y nadie me ayudó a levantar a la señora, hasta que vinieron de otra área. Había personas de Filipinas, ya fue que entró ella y me ayudó. La levantamos a la japonesa y la llevamos al comedor, lo que hicimos fue sacar de la máquina una coca cola helada para que reaccionara. Quedó un rato, pero ahí son inhumanos, eso es algo que a mí no me gustó.

Ellos para trabajo sí son efectivos, pero una ayuda humanitaria no te la dan, allá no hay esa costumbre de “préstame”, por decir así, 1 000 yenes, o “regálame algo”, allá no te regalan nada, es raro el japonés. Allá en mi área hay un compañero de acá de México que se le acabó la economía y le dijo préstame 5 mil yenes o 2 mil yenes; no pues se quejó con el jefe, le dijo que porqué ese mexicano lo andaba molestando, para ellos es algo raro, algo extraño de hacer eso, para ellos no existe eso, no sé por qué.¹⁰⁹

En la doble mirada de lo que el otro como extranjero representa en cada cultura, se establece un imaginario social que delinea significados de aceptación o rechazo de ese sujeto. Como se aprecia en el primer párrafo de la narración que se presenta arriba, hay una idea clara que

¹⁰⁹ Entrevista a Lupita Matsui, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 10 de enero, 2014. Esta entrevista fue realizada en Acacoyagua a Doña Lupita y su esposo, el señor Evencio, cuando regresaron a México por unos trámites; de esta primera charla se tejió una historia que comprendió una segunda parte, cuando me recibieron y me apoyaron en mi estancia en Japón.

ejemplifica el trato que los mexicanos descendientes de japoneses le dan a un japonés cuando está en México, situación que cambia rotundamente cuando los *Nikkei* trabajan en Japón.

Ya anteriormente he expuesto sobre la importancia que los japoneses le atribuyen al comportamiento social de los *Nikkei*, quienes, en su mayoría, al desconocer el idioma y principios básicos de la cultura japonesa, reflejan el abismo cultural de sus ancestros, por lo que son fuertemente rechazados por los mismos japoneses. De acuerdo con González, “para los japoneses, estos *Nikkeijin* no resultaron tan parecidos a su raza: eran más bien exóticos y así fueron vistos, con cierta curiosidad por la fusión de sus rasgos físicos orientales con conductas, lengua y tradiciones ajenas, que no siempre fueron tolerados” (González, 2012:19).

El descendiente de japonés como extranjero, desde la mirada nipona, es y ha sido siempre un extraño con el que no tienen identificación alguna, sea ésta cultural o étnica; por tal motivo, durante los primeros años de la apertura nipona al trabajo laboral, los descendientes japoneses latinoamericanos eran ubicados todos en un mismo espacio de trabajo, contando nada más con un traductor:

Donde yo entré a trabajar, ese grupo se formó para puros latinos; dentro de una empresa grande había como una mini empresa para extranjeros, y ahí recibían extranjeros y había traductores que ya sabían el idioma. El líder japonés decía qué es lo que se tenía que hacer, y ya el encargado de latinos ya nos traducía en español; así, poco a poco, escuchando todos los días lo mismo, lo mismo, ya te vas aprendiendo palabras y palabras que vas aprendiendo, y a decir frases, a pedir las cosas, poco a poco se va dando.¹¹⁰

Esta forma de ubicación cultural fue lo mismo para filipinos, coreanos y camboyanos, que difícilmente se mezclan con los japoneses. El fuerte estigma social que se construyó hacia el latinoamericano *Dekasegi* no sólo acentuó diferencias culturales en el trabajo, sino también en algunos espacios públicos:

Había lugares donde estaba prohibido entrar extranjeros porque a veces decían que lo que ellos vendían era muy caro, y que nosotros no lo íbamos a poder pagar. Ellos (japoneses) ya habían tenido experiencia de que la gente entraba y

¹¹⁰ Entrevista a Mónica Tsuzuki, *Sansei*, Narita, Japón, 14 de marzo, 2014.

se iba sin pagar, entonces, a raíz de eso, empezaron a colocar en determinados lugares “prohibida la entrada de extranjeros”, pero, en cierto punto, nosotros como extranjeros teníamos culpa porque no pagamos lo que consumíamos, porque se nos hacía demasiado caro y es por esa razón que hubo muchos lugares donde no permitían la entrada de extranjeros. Después, fue pasando el tiempo y parece que se fue normalizando, se volvió más accesible para la entrada de los extranjeros a todas las tiendas, pero anteriormente sí estaba bien marcado, pero de hecho con los japoneses te encuentras en la calle, son bien amables. Yo nunca sufrí una discriminación fea sin motivo, pero sí, en ese aspecto, los japoneses sí me echaron la mano, aunque en ciertos trabajos también tuve cierto resentimiento contra ellos como extranjero, o tal vez como éramos como parte de contratista nos daban el trabajo más pesado.¹¹¹

Las diferencias culturales, fuertemente acentuadas entre japoneses y extranjeros (*Gallines*), marcaron por varios años la identidad japonesa y la identidad latina. No *Nikkei* latino, no nipo-latino, es japonés y latinoamericano; en este escenario, es curioso saber cómo se construyen las diferencias culturales de aceptación o rechazo en la sociedad japonesa a partir de los códigos culturales que se pueden asumir como mal comportamiento. Al respecto del encuentro cultural, la siguiente narración permite entender estas diferencias:

Es un poco complejo ser de alguna manera imparcial, sin dejarse llevar por la parte afectiva y por la conducta, idiosincrasia muy singular del japonés. Te habla y parecía que te habla muy golpeado, pero es su forma de expresarse del japonés.

Aparte, la mayoría llevamos una carga emotiva fuerte: dejas a la familia, de repente comienzas a sentir nostalgia, no entiendes muy bien el lenguaje y, a eso, cuando te habla el jefe, te habla fuerte, te sientes como agredido. Sin embargo, al menos mi percepción, es un trato muy paternalista en el patrón japonés, demuestra poco afecto, se nota. Su forma de expresarlo es diferente, pero si uno lo entiende, no hay problema, pero si le preguntas a otras personas, te dirán peste de los japoneses, pero el cristal con que lo vieron fue con la parte

¹¹¹ Entrevista a Gil Matsui, *Sansei*, Narita, Japón, 20 de abril, 2014.

emotiva, porque cargan con una sensación de nostalgia de la familia, por eso no pueden ver la parte real de una relación.

Ejemplo, había un jefe que tenía que era muy serio, cuando nos tocaba la hora de descanso me llamaba: “¡Enrique!”, me estiraba la mano para que le sirviera té, todos los días. Entonces yo lo interpretaba “me tiene de su gato”, ya me estaba molestando, pero nunca dije nada; entonces le comenté a una persona que era ya de edad, que era japonés pero que estuvo 20 o 30 años viviendo en Brasil; le dije: “ya me está fastidiando, todo el día me dice que le sirva el té”, y contesta: “ya nos dimos cuenta de que te tiene aprecio.” Pues para los demás podía ser como el sirviente y para el japonés como una forma de aprecio. A veces no entendemos porque no sabemos la cultura, la tradición, la costumbre y le sumas tu carga afectiva.¹¹²

Es posible que la nostalgia que envuelve al propio migrante al dejar familia y terruño sea un elemento diferenciador ante una cultura como la nipona, pero pensar en la nostalgia del migrante como un cúmulo de sentimientos atrapados no justifica situaciones de total desigualdad social que muchos de los *Dekasegi* viven.

A través de mi propia experiencia y del trabajo de campo con ellos, me pude percatar de que, en el día a día, para estos trabajadores la desigualdad social se hace rutina, como un conocimiento aprendido de absoluta normalidad. Muchas veces este conocimiento se acompaña del miedo a quejarse para no perder el trabajo. Al respecto, en una de las tantas charlas que sostuve con varios de estos *Nikkei Dekasegi*, uno de ellos dijo: “nosotros somos esclavos por voluntad, pues elegimos permanecer aquí por ganar dinero”, esta frase, creo, resume la vida *Dekasegi*: un vivir muy distante de lo que la propia identidad nipo-latina construye desde nuestros contextos. En este sentido, el Japón que se imagina, el que se mantiene en el discurso de aquellos que evocan el volver a las raíces, el que vive en la memoria, dista mucho de lo que se vive en la parte laboral, pues allá con ellos, la realidad es otra.¹¹³

¹¹² Entrevista a Enrique Imatsu, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 12 de enero, 2014.

¹¹³ “El primer día de trabajo fue duro, porque trabajábamos de 12 del día hasta las 12 de la noche. Nos habían dicho que solamente íbamos a trabajar medio turno, que podíamos hacer lo que nosotros quisiéramos: estudiar, aprender cualquier cosa, no que directo al trabajo. Trabajaba horarios largos, pué terminaba uno cansado. Al siguiente día, con dolores de los brazos o cosas así, y pues ni modo, nos habían prometido también de que los domingos ibas a descansar y aquí en el aeropuerto el descanso era entre semana y domingo es cuando más trabajo

5.6.- LA IDENTIDAD COMO CRITERIO DE DIFERENCIA CULTURAL

En la realidad de los inmigrados en Japón, la identidad, como he referido, se vuelve una cuestión central, relevante para la vida. Es el caso de a quienes se les percibe como de mal comportamiento en Japón.

Esta percepción deviene de una serie de delitos cometidos por personas de origen peruano, tales como la falsificación de la identidad *Nikkei*, que tiempo atrás se convirtió en un buen negocio en Perú y permitió la entrada de inmigrantes peruanos no *Nikkei*; a ello se sumaron actos delictivos y homicidios, como pasó en 2017, cuando un joven peruano asesinó a dos familias japonesas.

Estos sucesos delictivos, se *racializan* y se convierten en marcadores sociales en una sociedad tan estricta como Japón, incrementando la no aceptación social del latinoamericano dentro de la cultura japonesa, a quienes rápidamente se estigmatiza de forma generalizada como violentos. De ahí que se piense que los latinos son un problema de contaminación cultural, amenaza o conflicto. Aunque esto no es necesariamente así:

Lo que a mí me gustaría que aprendieran los japoneses, es que ellos te ven como un *Gallin*, ¡para todos! eres un *Gallin*, un peruano, colombiano o mexicano, son todos iguales para ellos, y lamentablemente no todos somos iguales; hay veces que ha habido casos que un peruano ha hecho algo malo, pero no es peruano, sino *Gallines*, y ven a todos mal de una mala forma; entonces, pues sí deberían abrir su mente un poco más y no vernos a todos iguales.¹¹⁴

El fuerte señalamiento hacia los peruanos sobre la falsificación de la identidad *Nikkei* surgió en un momento en el que a Japón ingresó un gran número de peruanos que no tenían ascendencia japonesa a través de la usurpación de documentos de *Nikkei* fallecidos.

hay y nosotros, la verdad, los primeros domingos no queríamos trabajar (risas)”. Entrevista a Jorge Matsui, *Sansei*, Narita, Japón, 21 de abril, 2014.

¹¹⁴ Entrevista a Galileo Komukai, joven *Yonsei*, Narita, Japón, 10 de marzo, 2014.

De ahí que el sistema migratorio japonés haya estipulado un documento más para estos trabajadores en su ingreso a Japón,¹¹⁵ situación que consolidó una imagen negativa de los peruanos:

Tú sabes que cuando fue el *boom* en Japón necesitaban mano de obra y creyendo el japonés que el descendiente aún conserva rasgos de la cultura japonesa, dan prioridad al descendiente; de allí nuestras visas es como de descendiente japonés, por eso podemos trabajar allá. Son más condescendientes hacia el mexicano que el peruano, esto creo porque en un tiempo se dio mucho la falsificación de documentos, se llegó a saber que en algunos países sudamericanos robaban la identidad.¹¹⁶

La identidad, en este sentido, se volvió crucial para el Estado japonés, porque se asociaba con códigos culturales que consideraban que el *Nikkei* portaba por ascendencia; de ahí que el *Koseki* especifique como relevante la ascendencia japonesa.

5.7.- FAMILIA TRANSNACIONAL

El fenómeno *Dekasegi*, como ya se expuso, envuelve no sólo la vida de aquel *Nikkei* que se va a trabajar a Japón, sino también de los que se quedan: la familia. En la separación del núcleo familiar, el vínculo afectivo entre padres e hijos se complejiza; en este proceso, la familia se ve en la necesidad de emplear constantes negociaciones que les permitan “rectificar el rumbo de sus proyectos de vida individuales y colectivos” (Mummert, 2010).

Así, los lazos afectivos se transforman y se articulan a un nuevo sentido de familia, en el que los integrantes recomponen sus roles. En esta ausencia en distancia, la forma de hacerse presente también se reinventa, lo que hace que la familia ocupe un interés central cuando nos referimos a los procesos migratorios internacionales, como el de este caso.

De acuerdo con Mummert, la familia transnacional se entiende “como un grupo de parientes que organiza sus labores productivas y reproductivas a través de una o más fronteras político

¹¹⁵ “Hay demasiados *Dekasegi* que son Bambas (falsos), como le decimos nosotros en Perú, por eso Migración puso ciertas restricciones y pide quizás uno que otro documento más, mientras que al mexicano se les hace más fácil.” Entrevista a Teresa Sugahara, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 25 de agosto, 2012.

¹¹⁶ Entrevista a Enrique Imatsu, *Sansei*, Tapachula, Chiapas, 12 de enero, 2014.

administrativas internacionales y frente a dos o más Estados-nación” (Mummert, 2010:153). En esta organización familiar entre Estados-nación, es importante observar lo que pasa en la dinámica familiar, pues también en ella se arrojan datos importantes para entender el proceso migratorio como fenómeno cultural que se establece más allá de sus referentes meramente estadísticos.

En este sentido, la dinámica familiar transnacional *Nikkei* México-Japón, para este caso, se narra a partir de cuatro entrevistas. Las dos primeras refieren a la historia de ellas: Mónica Tsuzuki y Lupita Matsui. Un segundo apartado se complementa con la historia de ellos, Tony Komukai y Gil Matsui, quienes enfrentan el enorme reto de llevar la paternidad a distancia, como muchos otros mexicanos y mexicanas en Japón.

Quiero agregar que, desde mi llegada a Japón, el convivio diario con estas amigas y amigos no sólo me acercó a conocer su ritmo de vida, sino que me hermanó en la distancia al sentimiento paisano, al de la condición de estar en la ausencia, que a veces los hace sollozar por vivir allá en el lejano Japón para que los de acá puedan cumplir su objetivo.

5.7.1- LAS QUE SE FUERON. EL CASO DE MÓNICA TSUZUKI Y LUPITA MATSUI

En el proceso de llegada de los *Nikkei* a Japón, la participación de las mujeres es un tema de suma importancia, debido a que forma parte del apoyo familiar, al punto de convertirse en las encargadas de mantener a su familia.

Veamos la historia de Mónica:

Yo me vine acá aproximadamente nueve años antes. En primer lugar, me vine porque mi papá falleció y gastamos mucho en tratar de curarlo, teníamos allá (Acacoyagua) negocios de tortillería, pero ya con el tiempo llegó más gente a poner más negocio y el negocio quebró. Decidimos cerrar allá el negocio porque ya no era rentable y la situación económica ya era más precaria, aparte que gastamos con mi papá y prácticamente nos quedamos sin nada. En ese tiempo, yo dejé de estudiar, me dediqué a ayudar en mi casa y a trabajar, como mi hermano Miguel ya estaba acá (Japón), decidí mandar mis papeles y tramitar mi visa y así fue como me vine.

Ahorita en este momento ya estoy pensando seriamente si mi vida va a hacer acá o allá, es una confusión. En lo personal, a mí me dan ganas de regresar, y más porque allá tengo el apoyo de mi familia, que me dicen ¡ventel!, ¡aquí se puede hacer algo!, por ese lado no tengo preocupación de decir que voy a ir y no voy a tener apoyo de nada, mi familia es muy unida y nos apoyamos entre todos; pero como que también me limita irme y saber que aún no tengo nada hecho. Por lo menos ahorita, un año más, echarle ganas, y no sé si construir locales o una casita, pero algo tengo que hacer de acá de un año.¹¹⁷

Mónica lleva una década en Japón, a la edad de 26 años decidió emprender su viaje a este país con el apoyo de su hermano Miguel, quien le consiguió, a través del contratista Kawashima, trabajo y visa para estar en Japón. A partir de la oportunidad y el fallecimiento de su padre como ella señaló, los roles de la familia se modificaron rotundamente: ella y sus hermanas adoptaron nuevos papeles dentro y fuera de la casa. Al respecto, Mónica dijo que le costó mucho superar la pérdida de su padre y estar distante de su hogar, pues a veces siente que el ambiente de Japón le afecta emocionalmente, pero tiene que hacer el esfuerzo de esperar, pues la situación económica en México no promete mucho:

En nuestro país no hay seguridad económica, ni los mismos profesionistas tienen ahorita una estabilidad de un empleo o un salario fijo, eso a veces detiene un poco a regresar cuando vas de vacaciones; por ejemplo, ves cómo está la situación económica allá, llevas tu dinerito, no te alcanza, lo gastas, todo caro, te quedas sin nada, ya no sabes qué hacer, lo que te queda es volver a regresar acá; pero, como te digo, así se van pasando los años y si no te fijas una meta tampoco es bueno.¹¹⁸

La difícil situación económica que atraviesa nuestro país desde hace años, y que en el sexenio de Enrique Peña Nieto (2012-2018) se agravó aún más, hace que el regreso de muchos migrantes sea un proyecto siempre postergado. Pese a la distancia, el vínculo afectivo se

¹¹⁷ Entrevista a Mónica Tsuzuki, *Sansei*, Narita, Japón, 5 de mayo, 2014.

Quiero señalar que los fragmentos expuestos son parte de un trabajo prolongado de historia de vida, el cual se acotó para fines de este trabajo. Por ello, explico que, en cuanto a la dinámica familiar en Japón, Miguel y Mónica se hablan constantemente para saber cómo están, si se necesita algo o simplemente para saludarse, pero como ella muy bien lo dijo: “él tiene que ver por su familia ahora (mujer e hijos) y yo por mi casa”.

¹¹⁸ Entrevista a Mónica Tsuzuki, *Sansei*, Narita, Japón, 5 de mayo, 2014.

fortalece gracias a la tecnología digital y las redes globales como Skype, Facebook, Line y WhatsApp, así como el uso del teléfono celular, que acorta la distancia y permite a los que trabajan en Japón estar más presentes que ausentes. Hasta el día de hoy, Mónica sigue trabajando en Japón para incrementar su ahorro y tener en México un proyecto sólido; envía dinero a su madre para los gastos del hogar y para ayudar a sus hermanas.

Foto 32. Mónica Tsuzuki (en medio de la foto) con sus amigos del trabajo



Fuente: Archivo personal.

Foto 33. Paseo por Japón



Fuente: Archivo personal.

Guadalupe Matsui, en relación con su familia, nos compartió lo siguiente:

Yo tengo dos hermanos y una hermana en Japón trabajando. Empieza el comentario, la plática, y le digo “¡Oye! ¿Para mí no hay oportunidad para poder trabajar allá?” Tengo a ella estudiando (señala a su hija mayor), a mi Kirumi (18 años), y mi otra hija, María Teresa (12 años).

Mi hermana Ana Matsui me dice: “mándame tus documentos y a ver si tienes suerte.” Pues envió lo que me piden: acta de matrimonio de mi papá, acta de nacimiento de ellos, acta de defunción de mi abuelo de parte de la descendencia japonesa, acta de matrimonio de ellos; para esto, como ya fallece mi abuelo, tengo que meter el acta de defunción de ellos. Entonces ya meto acta de matrimonio, acta de nacimiento mío y antecedente de no penales y copia de pasaporte; envió todo eso, se los envió a mi hermana y me dice ella: “bueno ya tengo tus papeles, voy a migración y todo depende si te dan ellos la visa.” A los 4 meses me habla mi hermana, me dice: “¡Ya salió lo de tu visa!” Me quedé: “¿Qué?”, y le digo a mi hermana, “no sé cómo hacerle con lo del pasaje ¿cuánto sale el boleto?” Investigamos y me salía 23 mil pesos hasta Japón. Entonces ya decido hablar con mi hermano Jorge, que está allá, y le digo si me puede prestar para mi pasaje y me dice él: “yo te envío, no hay problema”. En tres meses que yo trabajo, le devuelvo a él los 23 mil pesos, que yo debo, y empiezo a girar para los gastos de las chamacas, la casa y mantenimiento también.¹¹⁹

Es necesario señalar que la vida de doña Lupita como mujer migrante se remonta once años atrás, momento en que decide, junto a su esposo, el señor Evencio, migrar a la frontera Norte de México. Debido a la dificultad de cruzar la frontera, doña Lupita y su esposo acuerdan que ella tiene que regresar a Chiapas para estar al frente de la familia mientras él intenta nuevamente cruzar la frontera.

Después de 6 años en California, el señor Evencio regresa a Chiapas y se incorpora nuevamente al núcleo familiar. Para 2010, la pareja, por la falta de empleo local, redefine el proyecto migratorio, pero esta vez hacia Japón, en donde ahora es ella, a través del vínculo

¹¹⁹ Entrevista a Guadalupe Matsui, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 10 de enero, 2014.

cultural y de paisanaje, que toma la decisión de migrar y con el tiempo su esposo tiene que acompañarla. Vemos en esta historia que el acompañamiento en el acto migratorio es mutuo; en este proceso, los roles de género juegan diversos papeles: en el primero, doña Lupita tuvo que estar a cargo de la familia y el esposo tuvo que emigrar; en la segunda migración, es ella quien se va como *Nikkei* mientras su esposo se queda a cargo de sus dos hijas. Al respecto, Correa explica que

en el fenómeno social de la migración, la perspectiva de género permitió pasar de simple dato cuantitativo de la participación de las mujeres y hombres a dimensionar y complejizar la participación específica de ambos sexos. De esta manera, las mujeres dejaron de ser focalizadas como simples acompañantes “ignoradas”, para ser vistas en su especificidad dentro del flujo migratorio. (Correa, 2009: 25)

Foto 34. Familia Matsui Vera en Acacoyagua



Fuente: Archivo personal.

Foto 35. Lupita Matsui y Evencio Hernández en su departamento en Japón



Fuente: Archivo personal.

5.7.2.- LOS QUE REGRESARON

Un dato importante que resaltó el interés de esta investigación fue saber qué pasaba con los que regresaban, por qué regresaron y en qué se desempeñaron.

Foto 36. César Nishisawa en su taller de carpintería



Fuente: Archivo personal.

Como se ha señalado, la palabra *Dekasegi* se interpreta como “salir a ganar dinero por un tiempo para luego volver a casa”, en este proceso de ahorrar, el envío de dinero a la familia es central para sacar a los hijos adelante con los estudios universitarios.

En el caso de las personas que regresaron de Japón luego de permanecer entre 10 y 20 años, varios lograron cumplir con algunos de sus objetivos. El caso del señor César Nishisawa lo ilustra muy bien: el objetivo era lograr que sus hijos alcanzaran sus estudios universitarios, objetivo que pudo cumplir.

Yo estuve en Japón alrededor de 20 años, cuando me fui tenía 36 años, en 1991, octubre. Fui como del tercer grupo en llegar a Japón de aquí de Chiapas. Éramos dos personas, en el trabajo nos trataron muy bien, no te voy a decir que los japoneses son los reyes magos, pero puedes convivir con ellos. Cada mes enviaba el dinero a mi familia

A su regreso a México, puso su taller de carpintería y volvió a su antiguo oficio, que mantiene actualmente en Acacoyagua, Chiapas. De acuerdo con su historia de vida, sostiene que no hubiera logrado que sus hijos terminaran la universidad de no ser por varios factores e intermediarios a los que le está agradecido.

Estoy agradecido con Dios, luego mi abuelo y con el señor Kawashima, que nos dio la oportunidad de llegar. Por último, a todo Japón, por dejarme estar allá. Mi abuelo se llamó Toyotomi Nishizawa, llegó de 17 o 18 años de edad a Chiapas, por él me dieron visa (no perteneció a la colonia Enomoto).¹²⁰

Otro caso es el del señor Beto Tsuzuki, quien también se fue a Japón con el mismo objetivo de ayudar a sus cuatro hijos a terminar la universidad. A su regreso a México, invirtió en un pequeño local con seis mesas de billar que es administrado por su hijo mayor, compró un colectivo de transporte que va de Escuintla a Tapachula y amplió su siembra de palma de coco, que en la región se ha hecho importante. “Ahorita sembramos palma de coco, ya le estoy cortando”.

El papel de las remesas, como la mayoría de las historias señalaron, es el de sacar adelante a los hijos a través del envío de dinero, no obstante, en este proceso, las remesas también

¹²⁰ Entrevista a Cesar Nishisawa, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 8 de enero, 2014.

constituyeron y constituyen, para el caso de estos descendientes, el traer mercancía de Japón, como productos electrodomésticos, ropa, o bien, elementos decorativos para el hogar.

Pa'ca mandamos la paga, ya cuando nos veníamos, traíamos unas dos arroceras para la casa, podías traer una de cada cosa, una arrocera u otra cosa, pero de uno a uno, ya fuera para uno o para las amigas.¹²¹

De acuerdo con Altamirano (2009), las remesas no sólo actúan en un sentido monetario, sino que conectan un sentimiento de “cariño”, atribuyéndole significado a los objetos. Esta antigua forma se correlaciona, según el autor, con los objetos que los mismos migrantes peruanos envían a sus familias, tales como: televisores, computadoras, celulares, etc., vinculados a partir de una perspectiva antropológica con el *Kuyanakusun* (tradición Inca).

Para Abadi (2013), las remesas se piensan como elementos “a través de los cuales los migrantes mantienen, recrean y reproducen marcos identitarios que les permiten sentirse incluidos en su lugar de origen”, es decir, es una forma de hacer presentes a los ausentes.

Las remesas sociales, como se les llama a las transferencias culturales (Levitt, 2006), muestran que, más allá de los recursos económicos, existe todo un conjunto de recursos sociales y culturales que circulan a través del espacio transnacional, produciendo diversas transformaciones. En este proceso, se desarrolla todo un conjunto de ideas, prácticas, identidades y capital social que son transmitidos a través del círculo migratorio. Así, puede afirmarse que los no migrantes mantienen, a través de diversos medios, relaciones transfronterizas.

En el imaginario colectivo que se crea en los sujetos, el envío de dinero como un proceso económico se encuentra incorporado en los procesos sociales y culturales del lugar de origen. Por ello, Altamirano (2009) señala que las remesas también expresan, de cierta manera, una “cultura de la migración”.

¹²¹ Entrevista a Beto Tsuzuki, *Sansei*, Escuintla, Chiapas, 9 de enero, 2014.

5.7.3.- LOS QUE ESTÁN ALLÁ. CASOS DE GIL MATSUI Y ANTONIO (TONY)

KOMUKAI

Hasta el momento, se ha expuesto cómo se desarrolló la llegada de los *Nikkei Dekasegi* al Soconusco: los vínculos institucionales, los de paisanaje y los familiares que se establecieron, así como la participación de las mujeres en la cultura de la migración *Nikkei*. No obstante, el encuentro con el sentido “familia” es uno de los elementos importantes que se deben explicar, tomando en cuenta que es la familia transnacional sobre la que recae el peso de la identidad.

Los roles de madre y padre son sumamente relevantes en el núcleo familiar. En la recomposición de estos roles, la paternidad a distancia es un tema que está presente en muchos de los *Nikkei* que viven en Japón. Estos padres han tenido que adaptarse a la situación que implica vivir lejos de la familia. Aunque los entrevistados formaron su familia nuclear en Japón, algunos de ellos tuvieron que separarse a partir de lo sucedido con el terremoto del 11 marzo de 2011 y el problema de los reactores nucleares afectados por el tsunami en Fukushima.

A esto, se agregan los cambios culturales y el racismo que enfrentan los hijos de migrantes, quienes en su condición de extranjeros sufren de fuerte violencia escolar, denominada *Ijime*, situación que referiré más adelante.

Historia de Gil:

Después de que conocí a mi esposa, nos casamos, tuvimos hijos; para mí, la verdad, fue un cambio completamente diferente: más responsabilidad; yo sentía más energía, no sé, tal vez es por el hecho de que ya tener una familia, tener unos hijos, te olvidabas de todos los problemas de trabajo o todos los problemas que podían existir; al llegar a la casa ya estabas contento porque querías ver a tu hijo convivir, jugar, pero había más responsabilidad y más trabajo en ese aspecto, aunque también fue una época bastante pesada, porque era primera vez que estaba enfrentando ese tipo de responsabilidad.¹²²

Su esposa, Yumi:

¹²² Entrevista a Gil Matsui, *Sansei*, Narita, Japón, 12 de abril, 2014.

Pasó lo del temblor, fue bien feo, mis hijos quedaron muy traumatados, nada más se movía la cama y se asustaban; ese día dormimos en el carro, no podía entrar a la casa, mi esposo durmió en la casa. Ese día no hubo trabajo, pero cada ratito era el temblor, estaba bien feo, mis hijos los envié con mis papás en Kagoshima.¹²³

Gil Matsui llegó a la edad de 27 años a Japón, apoyado por su hermano Jorge. En una de las festividades que se realizan en Narita (*Matsuri*), conoce a Yumi Murakuki, su esposa, con quien tiene dos hijos: Mirei y Takuto. Su dinámica familiar se desenvolvía en Japón de forma natural, como una familia integrada, pero, a partir del terremoto, las cosas cambiaron, por lo que hubo que redefinir el rumbo de la familia.

A partir del terremoto en Japón y el problema de radiación en Fukushima, la preocupación creció en la familia de Gil, por lo que se consideró necesario que la señora Yumi tendría que irse con sus hijos a México (Acacoyagua), con la familia de Gil, mientras él permanecería en Japón.

A raíz de que mi esposa y mis hijos se regresaron a México hace 3 años, sentí demasiado pesado porque regresaba del trabajo ya no escuchaba la bulla de los niños, cuando jugaban, cuando lloraban, entonces cada recuerdo había más tristeza y salía del trabajo y llegaba acá a la casa y sentía más melancolía y no te daban ganas de salir a ningún lado, empezaba a tener problemas de comunicación. [...] Después, a los 3 meses, aquí en Japón empezaron a salir los teléfonos celulares de video llamadas, entonces ya con eso tenía bastante satisfacción de parte mía porque veía la cara de mis hijos, conversaba con ellos al igual que mi esposa, platicábamos todo lo que mis hijos hacían en México [...] el niño, el más grande, iba a la escuela, todo el tiempo estaba callado, él me comentaba que no entendía lo que le decían en la escuela y sus amigos se burlaban de él por no hablar el español, y siempre se quejaba conmigo y lloraba porque estaba triste porque no estábamos juntos, pero ya después los niños tienen esa facilidad de adaptarse rápidamente y aprender el idioma, el niño aprendió en 3 meses el español, se empezó a desenvolver, empezó a tener

¹²³ Entrevista a Yumi Murakuki, mujer paraguaya, hija de japoneses, Acacoyagua, Chiapas, 9 de enero, 2014.

amigos, salía de la escuela y me hablaba por teléfono, me decía que estaba feliz, que ya tenía amigos, ya podía conversar con ellos, que ya les entendía y que ya no se molestaban con él; eso me dio mucha satisfacción: saber que mi hijo ya se había adaptado a México.

Gracias a estos teléfonos me ayudaron a economizar bastante, porque tenía que comprar tarjeta telefónica y gastaba por ejemplo 10 000 yenes más o menos, un equivalente a 1 000 pesos mensuales en pura llamada telefónica, y a raíz de los teléfonos celulares de video llamada, para mí mejoró bastante porque sólo pagaba la renta del teléfono que incluía las video llamadas. Me ayudó a economizar y me ayudó mucho a la comunicación con mis hijos, podía verlos, platicar con ellos, me decían “mira mi uniforme, mira mi mochila” o cuando no entienden la tarea les ayudo, ellos me consultan cuando tienen duda.

Apoyados en la tecnología telefónica, personas como Gil pueden seguir de cerca las actividades de la familia, a pesar de la enorme distancia. Aunque los horarios son muy diferentes, el trabajo de Gil es de 9 pm a 9 am en hora de Japón, lo que le permite ver a su familia en las actividades durante su día en México; de esta manera, los tiempos para la comunicación en la familia son más frecuentes:

Les hablo todos los días, en un promedio de tres veces al día; cuando se levantan para irse a la escuela a las 6:30 de la mañana y aquí son las 9:30 de la noche, que es la hora en que tengo que entrar a trabajar; a veces les hablo de forma irregular a la hora que tienen el recreo allá, mi esposa les lleva su comida a la escuela y, en la hora del recreo, pues ellos están comiendo y me están contando sus experiencias, para mí es la hora del receso que tenemos para tomar un refresco o algo, nos relajamos un momento que dura 10 o 15 minutos, entonces yo aprovecho y les hablo, pero eso es de forma irregular, el que es más constante es cuando salen de la escuela, a la 1:15 pm que ellos llegan a la casa yo les hablo por teléfono a las 4:15 de la mañana, que es mi hora de comida aquí en Japón, cuando estoy trabajando de noche; luego les hablo hasta que salgo de trabajar. Saliendo de trabajar, lo primero que hago es hablarles, salgo a las 8:45, a las 9:45 de la mañana les estoy hablando por

teléfono, que es cuando llego a la casa y allá son las 6:45 de tarde; yo les pregunto si ya hicieron su tarea, si ya recogieron sus cosas; el último horario para mí son las 11:30 de aquí en el día, que allá es la hora que se tienen que dormir, allá son las 9 de la noche.

Gracias a esos teléfonos, les hablo todos los días, ya no siento la lejanía de mis hijos como al principio, porque los estoy viendo, y me presentan a sus amiguitos.

Esta forma de comunicación acortó la distancia y permitió que la dinámica familiar, en el caso de Gil y Yumi, no se modificara en mucho, aunque no deja de preocuparles qué tanto les afectará la ausencia a sus hijos, sobre todo en la educación. Por este motivo, han considerado que el momento de reunir a la familia físicamente sea pronto; para esto, evalúan como mejor opción estar en México, aunque Gil señala que hay todavía cosas pendientes en cuanto al ahorro:

Yo había pensado trabajar 5 años y ya regresarme de forma definitiva. Para mí es más importante estar con la familia que estar retirado y supuestamente tener un trabajo remunerable, pero al final de cuenta sale contraproducente porque la familia está sola; para mí es más importante la familia que lo que tú puedas ganar, sólo que ahorita no me he podido mover porque estamos construyendo, estamos haciendo una casa para no pagar más renta y no tener más gasto; de hecho, ya dentro de poco empezamos a construir, precisamente voy en el mes de abril porque vamos a colar la loza de la casa; ya pasando este problema yo creo que los gastos van a ir disminuyendo, ya dentro de poco, unos dos años a más tardar, un año más, creo que la casa ya se va a poder habitar, nada más ahorrar un poquito y regresarme ya a México.

En el mes de abril de 2015, Gil regresó de vacaciones a México. En nuestro convivio en Japón, unos tres días antes de mi regreso, me comentó la enorme emoción que tenía sólo de pensar en llegar a casa y ver a su familia.

Desde la llegada al aeropuerto, se imaginaba su casa, pues ya estaría en “nuestro México.” A mi regreso a Chiapas, me contacté con él para visitarlo con su familia y darle las gracias por

apoyarme en todo el proceso de ida, estancia, y por compartir su historia de vida. Ya con su familia, Gil se encargó de revisar los avances de la casa, algunas cosechas de rambután y el terreno que está cercando. A los 20 días, se regresó a Narita, en donde sigue actualmente.

Es necesario precisar que, aunque Yumi es hija de padres japoneses, la mayor parte de su vida la pasó en Paraguay, por tal motivo, sostiene que tiene más carácter latino que japonés y se asume como paraguaya, pues en Japón no la reconocen como japonesa debido a su comportamiento social, que consideran que no responde al japonés (ver historia en Capítulo I).

Foto 37. Gil Matsui en Narita, Japón



Fuente: Archivo personal.

Foto 38. Gil Matsui con sus hijos



Fuente: Archivo personal.

Foto 39. Yumi Murakuki con sus hijos



Fuente: Archivo personal.

En la historia de la familia de Tony Komukai resulta relevante, además de la situación transnacional, el problema del acoso escolar, conocido como *Ijime*. Japón, que se define como un país de una sola raza y un solo comportamiento social, implica para los extranjeros serios problemas de adaptación, recayendo con mayor fuerza en los hijos e hijas de estos. El *Ijime* va desde un hostigamiento físico por parte de los compañeros del colegio, o bien, profesores, hacia el niño o niña extranjero, y también implica un hostigamiento psicológico centrado en el asunto de la no comprensión del idioma japonés y del comportamiento social por parte del considerado como ajeno a la cultura nacional.

Al respecto, hay que señalar que, para estos niños, la lengua materna es el castellano, por lo que habituarse al dominio básico del idioma japonés es un verdadero reto. En esta lógica, la búsqueda de un reconocimiento de política multicultural en materia de educación, incrementó las exigencias de los latinoamericanos en Japón para que este país se reconozca como diverso y plural, pese a que el parlamento japonés no acepta del todo esta idea. No obstante, las pugnas identitarias se han ampliado con los llamados *Hafu*.¹²⁴ Mientras tanto, los hijos de los latinos tienen que vivir condiciones difíciles en la escuela:

Un día, mi hijo dijo: “sabes que yo ya no quiero ir más a la escuela, no quiero regresar porque el maestro me está haciendo *Ijime* que es como el *bullying*”; comenzamos a investigar con mi esposo qué era lo que estaba pasando y de acuerdo a eso, hablamos con el maestro. Efectivamente, el maestro reconoció que había golpeado a mi hijo, le había aventado una mesa, las mesas son largas, y que en una ocasión anterior lo había sacado por la ventana a él y a otros compañeros; entonces mi hijo, ya no quiso regresar a la escuela.¹²⁵

¹²⁴ *Hafu* es un concepto que se ha popularizado en Japón para referirse a las personas que son mitad japonés y mitad descendiente de otra cultura, denominados raza mixta, que siguen siendo para los japoneses extraños a su cultura, a pesar de que estos puedan estar conectados por historia de vida con Japón. El término *Hafu* se retoma del término en inglés *half*, que refiere también a la idea de mitad. Recientemente el acalorado debate de la diversidad cultural en Japón se hizo visible a partir de la participación de Ariana Miyamoto como *Miss* Japón. Hija de madre japonesa y padre afroestadunidense, Miyamoto fue cuestionada por la sociedad japonesa al considerarse no representante de la “mujer nipona”, al alejarse de los cánones raciales y la cultura. Esta situación puso sobre la mesa la discusión sobre la discriminación en Japón y el reconocimiento de una sociedad diversa, ya no homogénea, como se sigue pensando. Nishikura, Megumi. (16 de febrero 2014). El documental *Hafu* explora la identidad de las personas de cultura mixta en Japón. <https://es.globalvoices.org/2014/02/16/el-documental-hafu-explora-la-identidad-de-las-personas-de-raza-mixta-en-japon/>

¹²⁵ Entrevista a Teresa Sugahara Makino, *Sansei*, Acacoyagua, Chiapas, 9 de enero, 2014.

Aunque los hijos de Teresa y Tony nacieron en Japón y llevaron una vida, hasta cierto punto más apegada a la cultura japonesa, su adaptación a la sociedad nipona siempre fue muy complicada.

Si bien la problemática descrita es común en muchos países del mundo, en Japón cobra dimensiones alarmantes: por ejemplo, en el año 1994 se registraron 56 601 casos de *Ijime* (Naito y Guielen, 2005:5), mientras que para 2011, el número se elevó a 70 231 (Noticias Nippon, 12 de septiembre de 2012). Ello no quiere decir que la tendencia al alza haya sido constante; por ejemplo, en 2005, producto de campañas de atención pública, se logró reducir la incidencia a 20 143 casos (Akiba, 2010:370). Sin embargo, estas cifras son aproximadas, ya que no todas las víctimas de *Ijime* denuncian y, de hecho, se estima que el 53% no lo hacen (Naito y Guielen, 2005:181). Tampoco se contabiliza el número de niños extranjeros que han sido objeto de abuso en Japón (Gillis, 2009: 3), lo cual permitiría ver, a nivel estadístico, su incidencia en relación con perfiles étnicos/raciales/sociales determinados. (Melgar, 2014)

El *Ijime* como problema social en Japón existe desde años atrás, pero comenzó a cobrar importancia en 1995 a raíz del suicidio de un niño de 13 años (Iyoteru Okochi), quien dejó una carta explicando los motivos de su muerte y atribuyéndola al acoso de sus compañeros; a partir de entonces se despertó el interés por estudiar el *Ijime* como problema social en Japón.

En el caso de Takenchi, hijo de Teresa y Tony, la situación de violencia ejercida por parte del maestro fue en un contexto de supuesto hostigamiento que Takenchi hizo a una compañerita de clases. Esta situación desencadenó la violenta conducta del maestro hacia el alumno. Ante esto, los padres corroboraron con el director los mensajes que le enviaban a su hijo, y a través de ello pudieron comprobar que sí sufría de *Ijime* por parte de sus compañeros y maestros. Desde entonces, Teresa y Tony consideraron regresar a Perú o a México:

Yo me voy de acá, si mi hijo no quiere estar acá yo me voy, y si no es ahora, mañana será aún más tarde, ya no me los voy a poder llevar. Aparte de otra cosa, que allá estudias y trabajas, hay *Arbaito*, (medios tiempos), uno de prepa estudia, pero ganas dinero, como ya empiezas a ganar y ganar y ganar, pues ya

no quieres estudiar. Muchos amigos latinos han dejado de estudiar, estando en buenas universidades, siendo buenos alumnos, pero el simple hecho que empiezas a trabajar comienzas a ganar dinero y allá pues ganas una cantidad más o menos que en 2 meses ya te puedes comprar un carro, te puedes vestir muy bien y tienes dinero en la bolsa, ya muchos jóvenes no quieren estudiar, al menos tengo yo sobrinos que han estado en buenas prepas, que ya es *Koukousei* (bachiller) y ya no quieren estudiar; entonces yo dije “bueno, ahora es cuando, si él no quiere estudiar acá, entonces me lo llevo allá a México”.

Educar, para la familia en Japón, es un tema demasiado complejo y causa a los padres latinoamericanos muchos conflictos, uno de ellos es el de los valores morales, que contrastan mucho con la cultura de los japoneses,¹²⁶ quienes en sus códigos sociales no suelen manifestar lo que sienten con sus padres, pues no es una costumbre que de padres a hijos se manifiesten públicamente expresiones de afecto como el besarlos, acariciarlos, abrazarlos; esto no implica que no haya amor, sino que corresponde a la educación familiar en Japón.

Por otra parte, hay que señalar que los padres latinos, en su calidad de *Dekasegi*, trabajan todo el día, por lo que la hora de llegada a casa es en el momento en que sus hijos duermen; esto afecta la comunicación y se pierde la posibilidad de conversar temas de escuela, amigos o su situación emocional. Aunado a esto, el desconocimiento del idioma japonés por parte de los padres es también un factor que afecta en mucho el apoyo total de los hijos, pues muchas veces su dominio del idioma japonés es muy bajo y tienen que recurrir a lo que ellos han nombrado

¹²⁶ “Yo soy madre latina y madre soltera, tengo 3 hijos. El mayor vino a los 16 años, tenía una educación en Perú ya más formada, pero mi hija vino a los 11 años y la adolescencia la agarró acá en Japón. Fue difícil para ella adaptarse, al principio por el idioma, las costumbres, el colegio, ser parte de un grupo, tener amigos le costó bastante. Pero la educación que se imparte en el colegio, que no la juzgo, no les enseñan valores morales, sino como cuidarse, como ser independientes.

La educación de Japón está dirigida a la independencia, en América latina siempre somos dependientes de la familia, podemos vivir con nuestros padres hasta los 20 o 30 años y eso no es ningún problema, acá, a partir de los 15 años pueden irse de su casa, pueden salirse de su casa, pueden buscar un trabajo, pueden mantenerse solos, entonces los hacen madurar muy rápido, creo. Lo que uno les enseña en la casa como familia latina, en el colegio se encuentran con otra realidad, y nosotros quisiéramos que conserven nuestras costumbres, nuestros valores morales, pero es difícil porque acá, para empezar, no tienen religión, va a ver muy pocos japoneses creyentes y uno trata de inculcarles de que Dios existe, del bien y el mal, cosas así, pero van al colegio donde es la mayor parte del tiempo que es donde pasan y esos muchachos japoneses pues no creen en nada, sus familias generalmente no son unidas, no conversan con sus padres, se sienten desatendidos e incomprensidos.” Entrevista a Angie, Japón, 28 de marzo, 2014.

como *japoñol*,¹²⁷ otros suelen hablar sólo español en casa, mientras el niño o niña se ve en la necesidad de emplear el doble idioma.

En México, los hijos de Tony tuvieron que adaptarse a los cambios, pero esta vez, según ellos, fue para bien de sus hijos. El caso de Takenchi (hijo mayor) lo vieron de la siguiente manera:

Ha cambiado bastante porque allá (Japón) era más tímido, acá está más liberado ¡hasta demasiado!, diría yo; hasta su manera de vestir era más tímido, más sumiso para hablarle a una muchacha. Allá no te permiten pararse los pelos con gel, está prohibido, entonces él llegó acá y cuando fue a la escuela iba sin gel y acá es raro que una persona no use gel en el cabello y comenzó con la vanidad; para salir se pone camisa, que los pantalones, que ya habla de muchacha, que baila, cosa que allá ¿bailar? Nada. Ahorita, por ejemplo, son nuevos aquí y las muchachitas pasan y dicen “¡Adiós Gera! ¡Takenchi, te amo!” Y cosas así, y mi hija pues ya entró a la secundaria y pues ahora sí que también alborotó al gallinero, se puede decir, son cambios que quizás ni ellos mismos esperaban, la verdad.

Como todo proceso de cambio y de adaptación, el estar en México para estos niños, que habían crecido en Japón, ha sido menos violento que seguir allá. Hoy en día, Tony sigue trabajando en el aeropuerto de Narita, en el área de cargo, y su esposa se encuentra en Acacoyagua haciéndose cargo de los hijos, quienes estudian la secundaria en la escuela “Centenario de la Migración Japonesa”. La ausencia del padre es algo que le preocupa a Teresa, pues piensa que es muy importante para el caso de su hijo, que es un adolescente y siente la necesidad de estar juntos, pero, a pesar de eso, sabe que tiene que esperar su regreso:

Yo, irme a Japón, la verdad, te soy sincera: ya no; yo no tengo planeado ir y viajar a Japón ¡ya no! Ya estuve 17 años allá en Japón, creo que fue bastante, ahora digo, mis hijos están en una edad bastante difícil, que están en la adolescencia y empiezan una que otra cosa. Dejarlos yo con terceras personas, pues yo creo que no, y como se lo dije a mi esposo, yo estoy aquí y me vine aquí, tu país, para estar

¹²⁷ El *japoñol* es resultante de la combinación del idioma japonés y el castellano. En muchas de las conversaciones en castellano entre latinos suelen hacer uso del japonés de una forma abreviada o de frases que, de manera repentina, se expresan en japonés, haciendo del discurso una combinación de referencias étnicas latinas y del idioma japonés.

en mi casa con mis hijos y estar apoyándolos a ellos en lo que ellos necesiten, ¡yo no me voy a Japón! No, al menos yo hasta ahorita, y lo mantengo, es que yo a Japón no me voy.

Tony, al igual que Gil, se encuentra a la espera de unos años más en Japón para pronto retornar a México con su familia; por el momento, sabe que tiene que seguir allá en el lejano Oriente junto a los otros amigos, quienes se acompañan en el enorme esfuerzo de mantener la familia a distancia en su dinámica transnacional.

Foto 40. Familia de Tony y Teresa en Tokio Disney



Fuente: Archivo personal.

Fotos 41 y 42. Tony Komukai en su departamento en Japón y en su trabajo en el aeropuerto de Narita



Fuente: Archivo personal.

Foto 43. Hermanos Moro Takemura en Japón



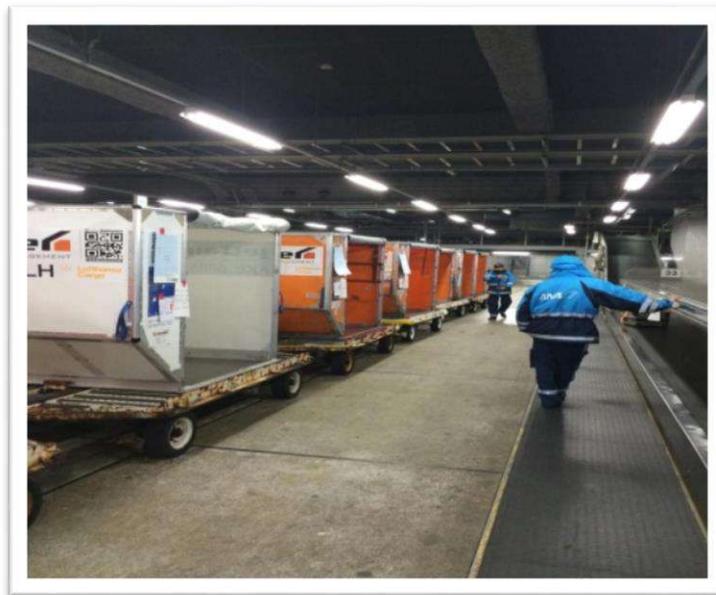
Fuente: Archivo personal.

Fotos 44 y 45. Tony, Gil y Carlos en departamento en Japón y en el Buda de Ibaraki



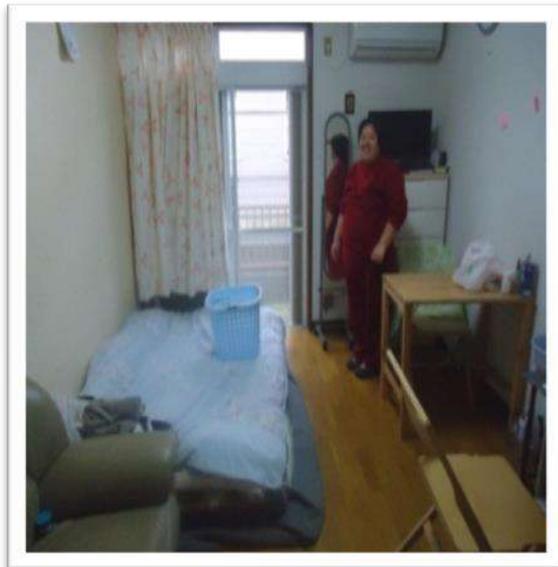
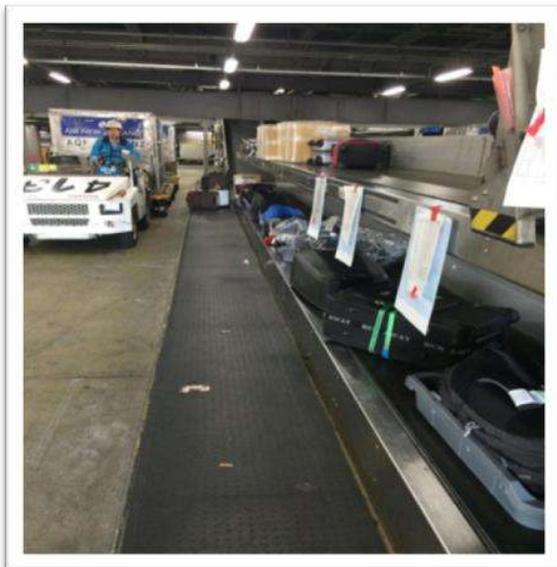
Fuente: Archivo personal.

Foto 46. Área de cargo en el Aeropuerto de Narita



Fuente: Archivo personal.

Fotos 47 y 48. Área de cargo y departamento en Japón de doña Lupita



Fuente: Archivo personal.

Fotos 49 y 50. Celebración del cumpleaños de Tony



Fuente: Archivo personal.

CONCLUSIONES

En este trabajo de tesis me situé como investigador y, al mismo tiempo, como *Nikkei*, relación compleja que me hizo pasar de la negación al auto reconocimiento más allá del discurso identitario de la *Nikkeidad*. El propósito fue realizar una investigación crítica apegada al estudio social; en ésta entendí que la cultura que decidí estudiar es tan mía y tan ajena a la vez, tan personal como colectiva, y que su desarrollo implicó a varios individuos y congregaciones sociales diversas. Por tanto, deseo cerrar este trabajo destacando y situando dichas implicaciones.

Asimismo, no me he propuesto en esta investigación descubrir algo deslumbrante sobre la comunidad y la identidad *Nikkei*, las he comprendido como procesos. En ese sentido, ésta es una investigación inconclusa, pero también una micro visión de un proceso sociohistórico, de una cultura transnacional que se hizo local. Para dar cuenta de ello, el enfoque central de la investigación fue comunicar el pasado y el presente de la cultura japonesa en México a partir del análisis de la comunidad y la identidad, categorías que se vincularon con lo *Nikkei*.

Primeramente, he de señalar que el encuentro cultural Japón-México está anclado a un proceso histórico –de orden económico y geopolítico– que antecede a las múltiples oleadas migratorias japonesas en México. En este marco de capitalismo global, resulta central la relación económica por dos efectos: la fiebre de plata en México y la del oro en Yokohama. Estas relaciones económicas que se establecieron como parte del creciente Estado japonés permitieron que las relaciones de la política exterior de Japón encajaran muy bien con las ideas de activar la incipiente economía del sur de México durante el mandato de Porfirio Díaz, quien, además, consideró que la presencia de la inmigración japonesa, no sólo representaría el despertar económico, sino también cierto fortalecimiento cultural.

Es durante la abolición del *Shogunato* (1867) y la creación del Estado japonés –con la constitución *Meiji*, promulgada en 1889– que los acuerdos de la política de colonización (1883 y 1894) permitieron, el 10 de mayo de 1897, la llegada de la colonia Enomoto a la costa chiapaneca y su establecimiento en Escuintla, Chiapas. Este pacto representa el inicio de la migración japonesa en México como proyecto de Estado.

A partir de entonces (de 1897 a 1945), fuertes oleadas migratorias japonesas se diversificaron por todo el país como mano de obra migrante: en las minas, en la construcción de ferrocarriles, en la pesca y en la agricultura, lo que representó la primera fase del establecimiento de colonias japonesas en México. Seguidamente, en los años de 1970 a 1980, el establecimiento de empresas como Sony, Sanyo, Hitachi y Mitsubishi, como parte de la expansión del capital japonés, conformaron la segunda presencia de Japón en México a través de las grandes maquiladoras.

Si bien es cierto que el predominio de inmigración japonesa fue masculino en un rango de 19 a 35 años de edad, la presencia de las mujeres en la migración por llamado (*Yobiyose*) también fue significativa en la transición de colonia a comunidad japonesa. Desde esta relación, se construyeron las instituciones primarias de socialización (familia, religión, festividades) que, como esquemas culturales, tomaron sentido una vez que se conformó la familia *Nikkei*.

Podemos decir, para el caso de Chiapas, que la comunidad fue propicia al mestizaje, en su mayoría con mujeres locales; mientras que en la Ciudad de México fue más homogénea. El parteaguas de la resignificación cultural se dio con el protagonismo que tomaron las generaciones de descendientes *Nissei* (segunda generación) y *Sansei* (tercera generación); esto alimentó el sentido de comunidad. En esta idea, la conformación de la comunidad *Nikkei* la podemos dividir en dos grandes procesos, la comunidad de preguerra y la de posguerra.

En sus inicios, la comunidad japonesa de preguerra se conformó de todas las colonias de japoneses que se establecieron en el país, varias de ellas le dieron un nuevo rostro al lugar de destino con el mestizaje cultural. Para ese entonces, no había un distintivo categórico que nombrara a toda la comunidad y sus generaciones, simplemente se conocían como comunidad japonesa de México. Pese a las distancias entre comunidades de japoneses en México, los vínculos de paisanaje contribuyeron a consolidar la red de migrantes transnacionales, como se mostró en los capítulos III y IV, conectando el lugar destino con el de origen.

Un proceso clave y de transformación de esta comunidad surgió a partir de la difícil situación por la que atravesaron los japoneses, no sólo en México, sino en todo el continente americano, y que cuestionó el conflicto de identidad en auto identificación y adscripción de las generaciones existentes durante la Segunda Guerra Mundial. La política anti japonesa, como un órgano legislativo de represión que se aplicó en toda América, es el hecho histórico que

replanteó a los japoneses y sus descendientes la forma de asumirse fuera de Japón. Por tanto, adjetivar a la comunidad como *Nikkei*, es resultado de todo un soporte institucional, nacional, e internacional en Latinoamérica y Japón, que le dio credibilidad con los encuentros *Nissei* de la gran comunidad nipo-latina, designando el concepto de *Nikkei*.

Así, la comunidad japonesa en México marca una etapa pre *Nikkei* y *Nikkei*. Desde la confrontación “nosotros” y “los otros”, desde el sentimiento de extranjería o extrañamiento de lo que soy y no se me reconoce, es que los “no existentes” para los japoneses y los recriminados en Latinoamérica posibilitaron la invención de lo *Nikkei*, convirtiéndose en el medio donde habita la cultura del japonés emigrado y de sus descendientes.

En ese sentido, el estudio de esta comunidad, vista “desde afuera” y “desde adentro”, propuso perspectivas distintas para pensar la identidad a partir de sus diversas maneras de identificación y sus vínculos sociales en red. Del pasado, con el establecimiento de la comunidad japonesa, al presente, como *Nikkei*, la incorporación de los migrantes japoneses en México estuvo fuertemente vinculada con el terruño: destacaron las redes en núcleos familiares, el paisanaje y la religión, permitiendo de manera simultánea mantener el vínculo con la comunidad y la identidad, ahora *Nikkei*. En esta transformación, un elemento característico de la migración desempeñó un papel importante: la memoria y las emociones como nostalgia del migrante (Hirai, 2013).

Por otro lado, se mantienen también los vínculos familiares, de amistad y diplomáticos con la embajada de Japón, así como con aquellos que llevan el retorno generacional en la migración *Dekasegi*, misma que da cuenta de la *Nikkeidad* transnacional. En esta, cada uno mantiene y modifica sus repertorios e identidades culturales, interactuando dentro de una localidad y más allá de sus fronteras. Así, por medio de instituciones sociales, vínculos y procesos transnacionales extendidos que conectaron a la sociedad de origen con la receptora (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994), se logró fortalecer el sentido de comunidad e identidad a partir de *formas de ser y de pertenecer*.

Después de las consideraciones anteriores, entiendo entonces que esta comunidad vive su proceso de transnacionalismo desde sus prácticas sociales, que se ajustan a su proyecto de identidad en el pasado y el presente; con cada período se presentan crisis particulares, pero no

dejan de anclarse a la identidad, proyecto legitimado ahora por el Estado Japonés, al margen de la nueva arquitectura global y de los requerimientos laborales.

En la expresión “somos *Nikkei*”, asumimos nuestro devenir desde construcciones diversas que se recrean en función del pasado. Así, el *Nikkei* denota un sentido de comunidad como organización social que esquematiza su *forma de ser*, los criterios que lo definen e identifican, las creencias, patrones culturales heredados y reconstruidos, en fin, denota una lógica de simbolismo que parte del dominio del idioma, la comida o las formas que reconocen como suyas y que los reinventan como descendientes de japonés; es la forma de pensarse a sí mismo.

El *Nikkei* no es japonés, y no debería aspirar a serlo, pues negaría la otra cultura, que también lo alimenta. Es un híbrido que busca dar sentido a la cultura que habita a partir de su complementariedad, es decir, coexiste en dos mundos culturales, en el japonés y en donde nació, aunque en la actualidad muchos son nacidos y formados fuera de Japón, son mexicanos con apellido japonés, lo que los remite a una historia u origen.

Dicho esto, en el caso de México, y me atrevo a pensar en América Latina, hay distintas formas de entender lo *Nikkei* y de asumirlo. En mi persona, por ejemplo, fenotípicamente no tengo las facciones niponas, pero tengo un orgullo por la cultura de mi abuelo y de los abuelos de amigos *Nikkei* locales; arraigo el sentido mismo de arrojo y de lucha de esos japoneses que forjaron un proyecto histórico de la migración nipona, es decir, soy *Nikkei* en el espacio de la cultura e identidad y pertenezco a la comunidad.

En este sentido, tengo que señalar que mi autopercepción de lo *Nikkei* se construyó en la familia, en sus ideas pares y contrarias, en sus rivalidades y acuerdos. Pero también reconozco que esto no hubiera tomado gran importancia sin el impacto que tuvieron instituciones japonesas locales, como la Fundación Japón, la Agencia Japonesa de Cooperación Internacional (JICA), la embajada de Japón en México e, indiscutiblemente, las asociaciones japonesas de México, en especial la Asociación México Japonesa (AMJ), a la cual siempre se está vinculado.

Por lo tanto, sostengo que esta identidad de memoria y de red institucional está fuertemente extendida, local e internacionalmente, en una comunidad transnacional que se asume en el vivir de lo *Nikkei*, en el aprendizaje y la enseñanza de las dos culturas, porque comunican sentido e identidad. De esta forma, *Nikkei* es la relación cultural entre México y Japón, ya no desde las

particularidades o regionalismos, sino desde el todo de la colectividad. El *Nikkei* es la emergencia de una identidad que establece un puente cultural entre México y Japón, así como con otros países latinos.

La comunidad *Nikkei* no es homogénea, en ella hay fracturas, subgrupos que se disputan y que se contraponen en sus particularidades por cuestiones de género, edad, gusto, provincia e interés. La comunidad es frágil y flexible, se moldea, se ajusta, se territorializa y se diversifica, habita su tiempo y espacio simbólico, no es eterna y está expuesta al constante cambio.

Lo que pretendí demostrar con esta investigación es cómo a partir de un concepto articulador como lo *Nikkei* se integran historias y vivencias de los migrantes japoneses en México; se trata de un discurso colectivo que nombra también a las comunidades *Nikkei* de Latinoamérica, pues es un referente clave para entender el proceso de inmigración latina en Japón: de no ser por el distintivo *Nikkei* como capital cultural, la movilidad de los *Nikkei Dekasegi* no se hubiese llevado a cabo, aunque sabemos que la realidad es adversa para el *Nikkei* en Japón, pues vive al margen de las diferencias culturales, fuertemente acentuadas entre el racismo, la etnicidad y una emergente política de reconocimiento cultural que necesita consolidarse de manera urgente y puntual.

En los viajes que realicé a Japón –uno por trabajo de campo y el otro promovido por el Ministerio de Relaciones Exteriores en Japón (MOFA) y mediado por la embajada de Japón en México con el proyecto “JUNTOS”– pude contrastar realidades distintas de la condición *Nikkei*. En la primera visita, las relaciones de paisanaje no sólo me permitieron acercarme a la intimidad de la vida *Nikkei Dekasegi* de Soconusco, Chiapas, y de la Ciudad de México en una etnografía de la intimidad de la familia transnacional, sino que también alcancé el reconocimiento (auto etnografía) del orgullo latino y de mi identidad nacional.

Por otro lado, la segunda visita –favorecida por el capital cultural y académico– me permitió tener una perspectiva más amplia sobre el Japón moderno, de cara a los procesos emergentes globales, el cual cambió totalmente. En este marco de modernidad se registra una emergencia de nuevas identidades culturales: *Nikkei* latinos, extranjeros asiáticos (de China, Corea, Filipinas, Nepal) y europeos que modifican el paisaje japonés en cuanto a la memoria de sentido y de recuerdo.

Con el problema de envejecimiento en Japón y la necesidad de formar futuras generaciones en la actual sociedad multicultural, el reto que queda es crear una política en materia de convivencia con la diversidad cultural, así como replantear la política de inmigración para aceptar a la cuarta generación *Nikkei*: los *Yonsei*. Seguramente, veremos en un futuro cercano nuevas migraciones transgeneracionales hacia el archipiélago nipón y es posible que la idea del ingreso de los *Nikkei Dekasegi* se convierta en un proyecto de Estado muy bien definido.

A partir de la experiencia que tuve en el trabajo de maestría, y ahora en el doctorado, puedo decir que el futuro de la identidad *Nikkei* se ve amenazado si no reproduce las prácticas socioculturales con las que los japoneses y sus descendientes construyeron esta identidad. En este sentido, corresponde a los jóvenes fortalecer las prácticas y los elementos culturales, tales como la lengua, el arte, la comida y la historia, a través de una memoria de sentido que consolide la identidad, proyecto afianzado en la forma de ser y pertenecer a la comunidad, ajustándose a los procesos globales y al desafío de la herencia cultural. Lo que queda es volcarse a la palabra *memoria* de esta cultura pasada y presente.

Finalmente, cabe señalar que la importancia de estudiar esta comunidad radicó en mostrar otra realidad cultural, la comunidad *Nikkei*, que se expresa como una mixtura que, aunque minoría, no deja de ser una identidad emergente dentro del mosaico cultural que compone a nuestro México. Así, *Más allá del mar: la comunidad Nikkei de México, caso Soconusco, Chiapas y Ciudad de México* es una investigación que documenta históricamente cómo el lejano Japón vive en el México diverso desde hace más de 120 años en los que la cultura japonesa se ha reinventado.

BIBLIOGRAFÍA

Abadi, S. (13 de septiembre de 2013). Pensar y trabajar en red: integrando tradición e innovación [conferencia]. En *COPANI 2013. XVII Convención Panamericana Nikkei*. Buenos Aires.

Albrow, M. (1996). *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Altamirano Rúa, T. (2009). El debate contemporáneo. En *Migraciones, remesas y desarrollo en tiempo de crisis*, pp. 17-49. Lima: UNFPA/CESEPA/Pontificia Universidad Católica del Perú.

Altilo Silveira, S. (2007). *La inmigración en la era de la globalización. El caso de la integración del Dekasegi de origen brasileña en el Japón*. Brasil.

Altvater, E. y Mahnkopf, B. (2008). *La globalización de la inseguridad*, Buenos Aires: Paidós Entornos.

Appadurai, A. (2001). La modernidad desbocada. En *Dimensiones culturales de la globalización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Ediciones TRILCE.

Asaka, S. (2006). *La política Multicultural en Japón y sus perspectivas* [reseña de investigación]. Universidad Nanzan.

Augé, M. (2009). *Dios como objeto*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Barceló, R. (2009). *Extraños en tierra ajena. Migración, alteridad e identidad. Siglo XIX, XX y XXI*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Bartra, A. (1996). *El México Bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el porfiriato*. Ciudad de México: El Atajo Ediciones.

Bauman, Z. (2001). *La globalización. Consecuencias humanas* (2da edición en español). Ciudad de México.

Berger, P. (2002). *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Ediciones Paidós Ibérica.

Berger, P. y Luckmann T. (1982). *La construcción social de la Identidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bonfil Batalla, G. (1993). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Braudel, F. (1968). *Civilización material, economía y capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Braudel, F. (1980). *La dinámica del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Burke, P. (2006). *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza editorial.

Campos, A. (2010). *La línea está ahí, es algo que se ve, pero que también se siente: "imaginarios de frontera de las juventudes "al sur"*. San Cristóbal de Las Casas: Liminar.

Carling, J (2007). Interrogar las remesas: preguntas centrales para reflexión más profundas y políticas adecuadas. En S. Castles y R. Delgado Wise, *Migración y desarrollo: perspectivas desde el sur, México* (pp. 51-73). Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/SEGOB/INM/Porrúa/OIM.

Cahde, R (1994). La imagen de Japón en la ciudad de Tijuana. *Frontera Norte*. 6(11), enero-junio.

Casas Mendoza, C. (1992). *La imagen rota: identidad y cambio sociocultural*. Ciudad de México: CIESAS-GOLFO.

Castells, M. (2010). Globalización e identidad. *Quaderns de la Mediterrànea*, pp. 254-261.

Castles, S. (2010). Migración irregular: Causas, tipos y dimensiones regionales. *Migración y desarrollo*, 7(15), pp. 49-80. Universidad de Sydney, Departamento de sociología y política educativa,

- Castro Correa, Y. (2009). *Ahora las mujeres se mandan solas. Migración transnacional y relaciones de género*. [tesis de maestría]. Universidad de Granada, Granada.
- Clifford, J. (2001). *On the edges of anthropology*. Cambridge: Pricky Paradigm Press.
- Cohen, A. (1985). *The symbolic construction of community*. Peter Hamilton (Ed.) Manchester: Department of Social Anthropology, University of Manchester.
- Cruz Soto, L. (1999). Hacia un concepto de globalización. *Revista contaduría y administración*, núm. 195, octubre-diciembre, 1999.
- Delgado Wise, R., Márquez Covarrubias, H. y Rodríguez Ramírez, H. (2009). Seis tesis para desmitificar el nexo entre migración y desarrollo. *Migración y desarrollo*, núm. 12, pp. 27-67.
- Durkheim, E. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V.
- Esponda, V. M. (1994). De oriente a Soconusco (los inmigrantes japoneses en tierras chiapanecas. *Anuario*, pp. 465-476, Ciudad de México: CESMECA-UNICACH.
- Friedman, J. (2001). *Identidad y proceso global*. Amorrortu Editores.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Ciudad de México: Editorial Paidós Mexicana.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial, pp.43-83.
- Giddens, A. (2007). *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México. Taurus, pp. 3-33.
- Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y Análisis de la cultura*. Ciudad de México: CONACULTA-INBA.
- Gómez, S. (2010). Asociaciones Nikkei y transnacionalismo [ponencia]. En *Congreso Nacional de ALADAA. África y Asia en Argentina. Caminos*

hacia una sociedad intercultural. Buenos Aires: Escuela de Estudios Orientales Universidad del Salvador.

González, S. L. (2012). *De vuelta a casa: Dekasegú y la presencia latinoamericana en Japón*. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas, Editorial La Castalia.

Grossberg, L. (2003). *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Hall, S. y Du Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ciudad de México: Editorial Siruela, Fondo de Cultura Económica.

Hernández Galindo, S. (2011). *La guerra contra los japoneses en México durante la segunda guerra mundial. Kiso Tsuru y Masao Imuro, migrantes vigilados*. Ciudad de México: ITACA.

Hernández Ponce, M. A. (2013). La comunidad japonesa en Jalisco entre espionaje, vigilancia y persecución 1939-1942. *Revista Letras históricas*, núm. 7, otoño 2012-invierno 2013.

Hirai, S. (2013). Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retorno. *Revista Alteridades*, 23(45), pp. 95 -105, enero-junio. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Hirai, S. (2014). La nostalgia. Emociones y significados en la migración internacional. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 81, pp. 77-94, 2014.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Critica.

James, C. (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Laborde, A. (2008). La política exterior de Japón hacia América Latina: una visión desde la posguerra. *Semanario Anual de Investigación sobre la Cuenca del Pacífico*.

Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, núm. 3, pp. 60-91, semestral, 2004. Red Internacional de Migración y Desarrollo Zacatecas.

Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2006). Perspectivas internacionales sobre migración. En A. Portes y J. De Wind (2006), *Representando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (pp. 191-229). Ciudad de México: INM, Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.

Lisbona Guillen, M. (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Ciudad de México: UNICACH.

Lisbona Guillen, M. (2013). Obras, festejos y besamanos en la integración de los chinos en Chiapas. Del proceder histórico a la definición étnica del presente. *Revista de estudios históricos*, pp. 129-154. Ciudad de México: TZINTZUN, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Lisbona Guillen, M. (2014). *Allí donde lleguen las olas del mar... pasado y presente de los chinos en Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: UNAM: PROIMMSE/CONACULTA: CONECULTA.

Loyde, M. (2011). Los mexicanos que viven en Japón. *Revista Letras libres* (Dossier Japón y México).

Martínez, S. y Dussel, E. (2016). La diáspora China en México. Asociaciones chinas en el Distrito Federal, Mexicali y Tapachula. *Migración y Desarrollo*, 14(26), pp. 111-139. Primer trimestre de 2016, Ciudad de México.

Marx, K. y Engels, F. (1848). *Manifiesto del Partido Comunista* (pp. 18-43).

McLuhan, M. y Powers B.R. (1995). *La aldea global: Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI: La globalización del entorno*. Barcelona: Gedisa editorial.

Melgar, D. (2014). Repensar una política escolar en Japón: ¡Alto al Ijime! *Revista Kanto*, Mayo.

Mendoza Martínez, E. (2007). Migración Okinawense al sur de Veracruz, México, principios del siglo XX [ponencia]. En *XIII Congreso internacional ALADAA*. Asociación Latinoamericana de estudios de Asia y África.

Mikiso, H. (2000). *Breve Historia de Japón*. Madrid: Alianza Editorial.

Misawa, T. (2004). *El caso Chiapas. Cuando Oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*. Washington. D.C.: Banco Interamericano de desarrollo. Capítulo 11, pp. 216-235.

Moctezuma, M. (2001). *Transnacionalidad y Transnacionalismo. Prácticas, compromisos y sujetos migrantes*.

Mummert, G. (2010). Pensando la familia Transnacional desde los relatos de vida: análisis longitudinal de la convivencia intergeneracional. En *Procreación, crianza y género*. Colegio de Michoacán.

Nakatani Sanchez, E. C. (2002). Memorias de un inmigrante japonés. *Revista Notas y diálogos*.

Oehmichen Bazán, C. (2005). *Identidad, Género y Relaciones Interétnicas. Mazabuas en la Ciudad de México*. Ciudad de México: UNAM, IIA y PUEG.

Onaha, C. (2001). *Historia de la migración japonesa en Argentina. Diasporización y transnacionalismo*.

Ota Mishima, M. E. (1985). *Siete migraciones japonesas en México. 1890-1978*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Ota Mishima, M. E. (1994). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX (Fuentes del AGNREM)*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Palacios, H. (2012). Japón y México: el inicio de sus relaciones y la inmigración japonesa durante el porfiriato. *Revista México y la Cuenca del Pacífico*, mayo-agosto 2012.

Peddie, F. (2006). Una presencia Incómoda: La colonia japonesa de México durante la Segunda Guerra mundial. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 32, julio-diciembre, 2006.

Quero Córdoba, H. (2010). Fe y vida cotidiana de los inmigrantes japoneses brasileños en Japón. *Revista Inter Asia Papers*. Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales, grupo de investigación Inter Asia.

Reder, M. (2012). *Globalización y filosofía*. Barcelona: Editorial Herder.

Robinson, W. (2007). *Una teoría sobre el capitalismo global: producción, clases y Estado en un mundo transnacional*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.

Rojó, R. E. (2009). Globalización cultural, transnacionalismo y reinstitucionalización del mundo [ponencia]. En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires.

Rossi, E. (2011). La comunidad Latina y los medios étnicos en Japón ¿desde el papel a la web? *Revista Cultura Electrónica*, 6(7). Instituto de Estudios globales, Universidad Hitotsubashi, Tokyo, Japón/Lima, Perú.

Sachie, A. (2006). La política multicultural en Japón y sus perspectivas. Universidad de Nanzan, Nagoya. Japón.

Salazar Anaya, D. (1996). *La población extranjera en México (1895-1990). Un recuento con base en los Censos Generales de Población*. Ciudad de México: INAH

Salazar Anaya, D. (2003). *Los inmigrantes en el mundo de los negocios siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Plaza y Valdez.

Simmel, G. (2014). *Estudios sobre las formas de socialización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Schutz, A. (2008). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Stout, J. (2003). Estados Unidos y México durante la Segunda Guerra Mundial: el trato a japoneses, alemanes e italianos. *Dossier. Centro de investigación y Docencia Económicas*.

Sulca Báez, E. (1996). *Nosotros los coletos identidad y cambio en San Cristóbal de las casas, Chiapas*, Ciudad de México: Anuario.

Taddei, C. y Robles, J. (1997). Estrategias de expansión de las firmas japonesa y coreana hacia la frontera norte de México. *Problemas del Desarrollo*, 28(111). Ciudad de México: IEC-UNAM, octubre-diciembre, 1997.

Tamotsu, A. (2002). Aspectos de la globalización en el Japón contemporáneo. En P. Berger y S. Hintington, *Globalizaciones Múltiples, la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Ediciones Paidós Ibérica.

Tanabe, A. (1981). *El japonismo de José Juan Tablada*. Ciudad de México: UNAM.

Tanabe, A. (1995). *Huellas Japonesas en la cultura mexicana*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Tanaka, M. (1975). *Movimientos Campesinos en la formación de Japón Moderno*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Toda, M. (2012). *Historia de las relaciones mexicano-japonesa. Tomo I y II* (Trad. Nichiboku Koryushi). Artes Gráficas Panorama.

Vázquez Barquero, A. (2000). Desarrollo endógeno y globalización. *EURE (Santiago)*, 26(79).

Velázquez, C. (2007). Japoneses y pesca en la península californiana, 1912 -1941. En *México y la Cuenca del Pacífico*, 10(29), mayo-agosto.

Vertovec, S. (2006). Transnacionalismos migrantes y modos de transformación. En A. Portes y J. De Wind (2006), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (pp.191-229). Ciudad de México: INM, Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.

Vilas, C. M. (1999). Seis ideas falsas sobre la globalización. En J. Sexe-Fernández (Coord.), *Globalización: crítica a un paradigma*, Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Económica UNAM, Plaza y Janés México.

Villafuerte Solís, D. (2006). *Los Nuevos Rostrros de la Migración en el mundo*. Ciudad de México: Gobierno de Chiapas, Organización Internacional para las migraciones e Instituto Nacional de Migración.

Viqueira, J. P. (2002). *Encrucijadas Chiapanecas: economía, religión e identidades*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Viqueira, J. P. (2004). *Chiapas los rumbos de otra historia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Wallerstein, I. (2006). *Análisis del sistema mundo*. Ciudad de México: Siglo XXI. Capítulos I y II, pp. 13-63.

Weber, M. (1944). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2010). *Sociología de la religión*. Editorial Colofón, S. A. de C.V.

WEB GRAFÍA

García, D. y Roa, S. (octubre 25, 2008). *Migración Internacional del Trabajo y Asociación brasileña de Dekasegi*. Recuperado de:
<http://diasporaasiaoriental.wordpress.com/>

Matsumoto, A. (agosto, 1998). *Manual explicado de la Ley de Control de Migraciones, Ley de Registro de Extranjero y Ley de Nacionalidad de Japón*. Recuperado de:
https://www.ideamatsu.com/descarga/espanol/visadosJAPON_02Agosto.pdf

Hanako, T. (2011). *Los latinos son el segundo grupo más grande de inmigrantes en Japón*. Reconstruyendo Japón. CNN, México. Recuperado de:
<http://mexico.cnn.com/nacional/2011/03/16/los-latinos-son-el-segundo-grupo-mas-grande-de-inmigrantes-en-japon>.

ARCHIVO HISTÓRICO UNICACH

Los chinos (1898, 6 de noviembre). El observador. Tomo I. Tuxtla Gutiérrez, Núm. 40.

La agricultura en Chiapas (1898, 29 de mayo). El observador. Tomo I. Tuxtla Gutiérrez, Núm. 16. pág. 4.