



**Buscando el camino hacia el sol naciente. Configuración de la
nikkeidad potosina en la ciudad de San Luis Potosí.**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Doctora en Ciencias Sociales**

Presenta

Daniela Rojas Vidales

San Luis Potosí, S.L.P.

Enero, 2023



Buscando el camino hacia el sol naciente. Configuración de la *nikkeidad* potosina en la ciudad de San Luis Potosí.

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Doctora en Ciencias Sociales**

Presenta

Daniela Rojas Vidales

Director de tesis

Dr. Tomás Javier Cavillo Unna

San Luis Potosí, S.L.P.

Enero, 2023

A mi compañero de vida; Daniel Melo Solo Othón

¿sabes que te amaré por siempre?

A Lalita (+), que después de tantos años estudiando junto a mí,

ya no estuviste en la culminación de esta etapa.

A mis padres, por todo su amor, entrega y apoyo.

Agradecimientos

A mi esposo Daniel Melo Soto Othón por ser mi más grande apoyo y sostén, por cuidar de mí y por ser mi compañero de vida en estos más de diez años. Te amaré por siempre. A mis amados perros; Cirilo, Maclovia, Benita y Lorenza, porque siempre están a mi lado, mostrándome el lado positivo y simple de la vida, que se puede ser feliz con tan poco y que las preocupaciones con caricias son menores. Gracias por tantas maravillosas tardes de paseo, ver caer la tarde a su lado no tiene precio. Gracias a mis padres María Jesús Vidales y José Manuel Rojas por sus consejos, por siempre tener las palabras adecuadas.

De igual forma, quiero agradecer a mi director de tesis, el doctor Tomás Javier Calvillo Una, por siempre tener la respuesta correcta para cada una de mis preguntas e inquietudes; por impulsar e introducirme en la meditación. Gracias por siempre tener la disposición para asesorarme y compartir su conocimiento y experiencia conmigo. También quiero agradecer a mis lectoras que con tanta paciencia y esmero han leído esta tesis. Dra. María Isabel Monroy Castillo muchas gracias por dedicarme tantas horas de lectura y asesoría, de verdad lo aprecio y lo valoro mucho. Dra. Claudia Rocha Valverde, gracias por introducirme a los lugares de la memoria y por su disposición a siempre apoyar en este proyecto.

Gracias a mi amada casa de estudios El Colegio de San Luis, A.C. A todos los docentes que fueron parte de mi crecimiento académico y profesional; Dr. Julio César Contreras Manrique, Dra. María Cecilia Costero Gabarino, Dra. Enriqueta Serrano Caballero, Dra. Oresta López, Dr. Francisco Javier Rangel Martínez. Quiero agradecer al personal de la biblioteca por siempre recibirme con una amable sonrisa y tener siempre la disposición y atención para apoyarme; Dra. Norma Gauna, Lic. Araceli Carrillo Martínez, Lic. Virginia Cruz Ceballos y Lic. José Luis Castro Prado. También agradezco de todo corazón el apoyo económico que brindó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) para hacer posible esta investigación. Lo mismo al proyecto Raíces dirigido por el Dr. Shinji Hirai y financiado por Toyota Foundation, gracias a este apoyo fue posible realizar viajes de capacitación a la ciudad de Monterrey, llevar a cabo el taller que contó con la participación del especialista en migración japonesa el Mtro. Sergio Hernández Galindo, así como realizar el viaje de investigación a Japón.

Adentro del colegio he vivido grandes momentos, aprendido mucho y conocido a maravillosas personas que ahora son parte de mi vida porque nuestra amistad y camaradería ha trascendido más allá del colegio. Gracias a mis amigos y compañeros. La experiencia de estudiar el doctorado no

hubiera sido lo mismo sin ustedes, sin sus risas; Lizeth Alejandra Díaz de León, Oscar Pizaña Grimaldo, Rudy Leija, Diana Patricia Gómez, Jorge Antonio Contreras, María del Jazmín Hernández López, David Mannix.

Gracias a mi *bestie* José Manuel Rodríguez Zárate que desde la distancia siempre has estado ahí para escucharme y ser mi confidente, por las risas, los chistes, los retos *fitness*. Crecer a tu lado ha sido una de las mejores experiencias, has estado en mi vida durante las últimas dos décadas y hemos recorrido a la par las mismas etapas de la vida de una persona. Ojalá no estuvieras tan lejos, aunque no hay distancia que las videollamadas, audios y mensajes escritos que nos enviamos casi a diario, no superen. Es como si nunca te hubieras ido. ¡Los miércoles usamos rosa!

Gracias a mis maestras de las diferentes disciplinas artísticas que más me apasionan en esta vida; Regina Espinoza por mostrarme que la música es una de las mejores terapias en donde se entrega el alma en la interpretación de una partitura. Gisell Fernández por enseñarme que a través del ballet expresamos con el cuerpo lo que lo que no podemos expresar con palabras o letras. A Mara Espitia, por enseñarme a tenerme paciencia e ir paso a paso en el mágico mundo de la pintura. Mi agradecimiento y absoluta admiración por estas tres maravillosas mujeres que son parte de mi vida a quienes puedo llamar amigas.

También quiero agradecer a todas las personas que me acompañan en esta vida y que la hacen más amena y feliz con sus risas, sus charlas, consejos y todas las cosas que comparten conmigo; Claudia Navarrete Cerda, Andrea Robledo, Tania Libertad Zapata, Stephen A. J Laird, Carol Andrade, Montse Gómez, Verito Dueñas, Tatiana Pérez, Samantha Zermeño, Mayela Torres; todos ellos grandes amigos con quien comparto penas, alegrías, fiestas, desvelos, preocupaciones, cenas, desayunos. A personitas tan especiales que con sus consejos y conocimiento he crecido como ser humano en mis diferentes facetas; Laurita Palomino, gracias por tus consejos y apoyos en esta etapa de emprendimiento, eres la niña más noble y linda del mundo; Areli Ortega, Sofía Benavente, Paulina Calderón; A mis instructores y guías de yoga que con sus enseñanzas he aprendido mucho sobre esta disciplina; Diego Peña, Lourdes Cham, Mary Paz Rodríguez, Oliver Contreras, Pepe Contreras y a mis queridos compañeros de yoga de Loma; las prácticas no serían lo mismo sin ustedes Mónica Vela, Wendy Kauffman, Alicia Becerra, Fabiola Olivares. A mis yoguis sisters del certificado, Abril Solís, Rosa Landeros, Xochitl Torres, Sandra Orozco, Zayn Risso, Ale Pulido, Ale de Luna, Andrea Aguilar, Marcela Pulido, Cristina Zermeño, Norma

El agradecimiento más especial lo guardo para las familias *nikkei* que confiaron en este proyecto, y que no solo me han acompañado en el proceso del trabajo de campo, sino que confiaron en mí, se convirtieron en mis amigos, he compartido con ellos; comidas, cafecitos, papas con elote o helados de Polka, recitales de piano, adopciones de perritos, viajes a Guadalajara y Perú, cuidados a pajaritos bebés, intercambios de leotardos, clases de tejido, *poolparties*, recetas dermatológicas, largas entrevistas; por esto y lo que venga, gracias infinitas a las familias Ueda Ashijara, en especial a Mónica Yuriko Ueda Ashijara y Harumi Campos Ueda; y familia Tsutsumi Rangel; Cristina Rangel, Gustavo Tsutsumi, Ishiro Tsutsumi y en especial a la pequeña Midori Tsutsumi, siempre sonriente y amigable.

Índice

Prefacio	11
Introducción	
I. Planteamiento del problema y aproximación metodológica.....	13
II. Preguntas, objetivos e hipótesis de investigación.....	28
III. Estrategia metodológica.....	29
IV. Proyecto Raíces.....	33
V. Técnicas de Investigación	34
a) Etnografía	
b) Observación participante	
c) Entrevista	

Capítulo I

Teoría de la representación y la etnicidad sin garantías

1.1 Introducción	42
1.2 La teoría de la asimilación en los estudios de migrantes y sus descendientes.....	43
1.3 Los estudios culturales, descentramientos teóricos y antiesencialismos	56
1.4 Estudios de diásporas y la cultura viajera	59
1.5 Definición de conceptos	62
a) Etnicidad	
b) El terruño físico imaginado y simbólico	
c) Cultura	
d) Identidad	
1.6 La teoría de la enunciación de Hall.....	74
1.7 Memoria como parte del proceso de la configuración de la identidad	78
1.8 Conceptos secundarios	87
a) Herencia étnica	
b) Generaciones	

Capítulo II

Las migraciones japonesas a México. Contexto japonés y mexicano, escenarios de nuevas rutas, nuevas vidas

2.1 Introducción	93
Primera parte	
2.2 Japón y la modernidad occidental	95
2.3 Inserción japonesa al sistema mundo capitalista.....	97
2.4 Migración como consecuencia de la modernidad japonesa.....	101
Segunda Parte	
2.5 Migración japonesa a San Luis Potosí.....	110
2.6 Las relaciones preferenciales	113
2.7 Endogamia y mestizaje de la primera generación	117
2.8 Generación <i>kibei</i> y los planes de regresar al terruño ancestral.....	122
Tercera Parte	

2.9 Los estragos de una guerra lejana	124
2.9.1 La antesala de un conflicto ajeno	125
2.9.2 La experiencia de la concentración	128

Capítulo III

Buscando el camino hacia Japón ancestral

3.1 Introducción	136
3.2 La invención de una raza pura	137
3.3 Alianzas matrimoniales como estrategia de conservación cultural.....	141
3.4 Mestizaje y el comienzo de la búsqueda por las raíces	145
3.5 ¿Qué es ser <i>nikkei</i> ?. La historicidad del concepto <i>nikkei</i> y sus diferentes usos	151
3.6 Elementos observables de la identidad <i>nikkei</i> y la recuperación de la herencia ancestral	158
3.7 La familia japonesa en el imaginario <i>nikkei</i>	168
3.8 Re-inventación de la cultura <i>nikkei</i> y el papel de los medios de comunicación masiva	172

Capítulo IV

Reconstrucción del terruño ancestral y el empleo de la memoria en la configuración de la identidad *nikkei*

4.1 Introducción	179
4.2 El terruño ancestral, la memoria y las diásporas	180
4.3 Terruño ancestral; la reconstrucción del Japón de los abuelos	181
4.4 El rescate de la memoria y sus usos en el proceso de la configuración de la identidad <i>nikkei</i> .	198
4.5 El proyecto Raíces y su impacto en la comunidad <i>nikkei</i> potosina	205

Capítulo V

Asociación Nipona Potosina: La creación de asociaciones *nikkei*

5.1 Introducción	217
5.2 Gobierno japonés y su interés por la diáspora. Breve recuento	218
5.3 Contexto económico, social y político actual de Japón y su interés por los <i>nikkei</i>	223
5.4 La creación de asociaciones <i>nikkei</i> en México	230
5.5 La creación de la Asociación Nipona Potosina	234
5.6 Configuración de la identidad <i>nikkei</i> “no soy mexicano pero tampoco japonés”	240

Consideraciones finales	250
Anexos fotográficos	257
Glosario	261
Bibliografía	263

Tabla de imágenes

Número de imagen	Título	Número de página
Imagen 1	El Nippon	112
Imagen 2	Listas de pasajeros, San Francisco, 1882-1959	120
Imagen 3	Nacimientos del Registro Civil de San Luis Potosí, México, 1860-1948	121
Imagen 4	Registro Civil, Matrimonios, 1861-1950	134
Imagen 5	Tetera con Geisha	185
Imagen 6	Casco guerrero japonés	186
Imagen 7	Cuadro de templo budista	187
Imagen 8	Guerrero Samurai en vitrina	188
Imagen 9	Figuras presentando corte imperial japonesa	189
Imagen 10	Placa develada por el centenario de la primera migración japonesa en el Estado de San Luis Potosí	195
Imagen 11	Linterna de Piedra para Jardín japonés.	196

Tabla de mapas

Mapa 1	Prefecturas de origen de los migrantes japoneses	173
--------	--	-----

Siglas

AJP	Asociación Japonesa Peruana
AMJ	Asociación México Japonesa
CONACYT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

CONANI	Convención Nacional Nikkei
CAPANI	Confederación Panamericana Nikkei
OJN	Organización de Jóvenes Nikkei

Prefacio

La movilidad humana, que han experimentado y experimentan a diario miles de personas que por diversas situaciones se ven en la necesidad de dejar sus hogares y buscar mejores oportunidades de vida para ellos y sus descendientes, afecta todos los aspectos de la existencia social. Las dinámicas de identidad, transculturalidad, terruño y memoria producto de la migración japonesa de principios del siglo XX a México se estudian en esta tesis, específicamente en el caso de la comunidad de origen japonés en la ciudad de San Luis Potosí, para entender y dar explicación a la organización en asociaciones de los descendientes de estos migrantes japoneses que apelan a la *nikkeidad* como una forma de ser, con características culturales y biológicas que dan cuenta de una integración cultural y también de una mezcla entre las culturas mexicana y japonesa.

Esta tesis habla sobre la inquietud de parte de los descendientes de migrantes japoneses por redescubrir sus raíces, y al mismo tiempo, de un Japón que está buscando restablecer relaciones con los descendientes de los migrantes que viajaron a América Latina a principios del siglo XX. Este restablecimiento de relaciones se da en un contexto importante para Japón y para los países que componen la región de América Latina. Japón enfrenta el envejecimiento de su población y los problemas que esta situación supone en términos de pensiones por vejez, salud y déficit, encuentra en los descendientes de migrantes japoneses, la posibilidad de reactivar su economía y proveerse de activos laborales. Al mismo tiempo las economías latinoamericanas han pasado por largos años de recesión, pero ahora ven como nuevos inversores a países asiáticos entre ellos Japón y los descendientes lo ven como la posibilidad de incrementar su capital cultural, laboral y académico.

La pujante economía japonesa, la producción tecnológica y lo popular de su literatura y caricaturas han generado un creciente interés por la cultura japonesa en los descendientes de generaciones más tardías, esta forma positiva en la que es presentada la cultura japonesa en el mundo, incita a los

descendientes a posicionarse como *nikkei* y ven como orgullo y emblema tener raíces japonesas. Este orgullo los ha llevado a buscar ser reconocidos socialmente como *nikkei*, que es el término que ellos usan para designar a todos los descendientes. La importancia de este reconocimiento parte del hecho que desde la década de los noventa ha sido la embajada del consulado de Japón en México quienes han impulsado la creación de asociaciones que sirvan como medios de transmisión y conocimiento de la cultura japonesa entre los descendientes y la población local.

Espero que esta tesis sirva para acercarse y conocer a un grupo poblacional que se encuentra en un proceso importante de configuración de su identidad y que gracias a diversos elementos, como son la familia, el terruño imaginado y la asociación que se configuran como un grupo transcultural.

Introducción.

I. Planteamiento del problema y aproximación metodológica

El 7 de mayo de 2016, fui invitada por la familia *Sasaki Hernández*^{*1} para asistir al festejo del *Kodomo no Hi*, que es la fecha en la que se celebra a los niños en Japón. Entré en contacto con ellos porque daba clase a su hijo menor en una secundaria privada en 2015. El evento se llevó a cabo en el marco del cumplimiento de una tarea que tenía encomendada Harumi Campos Ueda, como parte de una beca otorgada por parte del Programa de Invitación a la Comunidad Nikkei en Latinoamérica para conocer Japón, el país de sus abuelos. El compromiso adquirido era dar una conferencia frente a la comunidad *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí, en el Museo de la Máscara, y la cónsul de Japón en la ciudad de León, Guanajuato, la señora Akiko Kobayashi.

En el evento saltaron a la vista tres aspectos importantes sobre los japoneses en San Luis Potosí; el primer aspecto es la memoria compartida en el contenido de la conferencia titulada “*Érase una vez en México y Japón. Mi experiencia como becaria del Gobierno de Japón*” de Harumi Campos Ueda, centraba en la experiencia misma del viaje y de los *nikkei* de otros países de América Latina que le refirieron historias familiares en las que ella encontraba similitudes con las de su historia familiar, y era notable que la audiencia la escuchaba con gran interés y empatía. Sus palabras hicieron referencia al sentimiento de “diferencia” por tener otro bagaje cultural al de la mayoría de la población potosina. Incluso describió la sensación de “confusión” entre los valores culturales transmitidos y vividos en su casa con relación a los del exterior de la misma. Meses después, Harumi C. Ueda, me platicó que varios *nikkei* de su familia y de otras, que se encontraban en la

¹En adelante todos los seudónimos aparecerán en cursiva, por lo que debe suponerse que no son los nombres reales. También aparecerán en cursiva palabras ajenas al castellano.

conferencia, se acercaron a ella para decirle que también se sentían así, es decir, expresaron el relato de la memoria compartida y del sentimiento de diferencia.

La presentación estuvo acompañada de fotos de su familia y de las experiencias vividas por sus abuelos y sus padres. Al mismo tiempo que narraba la similitud con las experiencias de sus compañeros de viaje, resaltó las coincidencias de sus historias familiares y la sensación de compartir el mismo sentir de esos otros *nikkei*. Harumi C. Ueda es *yonsei* (cuarta generación), y solo tiene un apellido japonés. Es *hafu*, es decir, 50% japonesa., hija de padre mexicano y madre de origen japonés. Los cuatro bisabuelos maternos de Harumi son inmigrantes japoneses y sus abuelos nacieron en México, lo mismo que su madre, pero su padre es mexicano de origen español.

El segundo aspecto, es la importancia de preservar la cultura japonesa para las siguientes generaciones, porque ahora se enfrentan al olvido de las raíces japonesas y la inevitable integración a la sociedad mexicana que se manifiesta en pérdida de los apellidos japoneses, los rasgos físicos que se están diluyendo con el pasar de las generaciones y el poco conocimiento de la cultura japonesa y sus tradiciones. Es por eso, que ahora cobra relevancia la recuperación de la cultura de sus ancestros, así como el conocimiento de la historia de los abuelos.

Harumi Campos Ueda me habló sobre la preocupación que sentía por su pequeña sobrina Alexa Kiomi, hija de su prima Karla Casares Ueda, quien no solo ha perdido el apellido japonés Ueda, sino también los rasgos físicos. Ante la pérdida de estas características, aunadas al hecho de que a partir de la generación *sansei* (tercera generación) el aprendizaje del idioma japonés dejó de ser relevante para las familias, esto podría significar el olvido paulatino de las raíces japonesas para las próximas generaciones.

El tercer aspecto, es el Japón que imaginan los *nikkei*. En el evento del Museo del Virreinato había un *performance* para alegrar y decorar el evento, que consistía en presentación de *kenjutsu* (el arte de desenvainar la espada larga) y un coro de niñas mexicanas entonando canciones en japonés. La decoración del lugar era alucinante. Había banderas con forma de pescado, las cuales se llaman *koi nabori*. Estas banderas no solo sirven para decorar, pues de acuerdo a la tradición son para desear buena suerte y salud a los niños varones de la familia, ya que dichas banderas representan fuerza y perseverancia. Otra de las decoraciones típicas son los muñecos con forma de *samurai*, sin embargo, no había muñecos en el lugar. Esto último es importante porque nos indica la forma en que es recreado el Japón ancestral.

Ofrecieron comida “típica” japonesa, es decir, comida que se ha preparado de la misma forma que en Japón. En el evento había un puesto donde se vendía *oh bento*, y dulces japoneses, sin embargo, los platillos que se acostumbran en Japón para el *Kodomo No Hi*, son las *chimakis*, pasteles de arroz envueltos en hojas de bambú y los *kashiwamochi*, que son pastelillos rellenos de salsa roja y dulce y envueltas en hoja de roble, las cuales simbolizan la suerte y la fortuna. Lo que presencié aquella tarde fue lo que se entiende de una celebración japonesa por parte de los descendientes, los cuales, tienen ancestros que provienen de diferentes prefecturas de Japón, es decir, cada familia e individuo aporta elementos culturales que considera propios de su región de origen como es la comida y las festividades cuando se trata de organizar un evento en donde se haga gala de la cultura japonesa. Las prefecturas de las que proceden los ancestros de los *nikkei* potosinos son Nagano, Kumamoto, Tokio, Fukuoka y una familia de Okinawa. Cada una de estas prefecturas posee características culturales propias.

En esta tesis se pone interés central en los descendientes de migrantes japoneses, denominados *nikkei*, que se instalaron en la ciudad de San Luis Potosí y municipios vecinos antes de la segunda

guerra mundial y que ahora apelan a la *nikkeidad* como forma de ser, con características culturales y biológicas que hablan de la integración social, cultural y biológica que evidencia la integración entre japoneses y mexicanos de generaciones más tardías. Ellos son los “hijos de”, “los nietos de”, radican donde nacieron sus padres y en la patria que adoptaron sus abuelos y bisabuelos como hogar. Se saben diferentes y dependiendo de la generación a la que pertenecen, esas diferencias son más o menos notorias.

Este trabajo busca visualizar la problemática que supone la configuración de una identidad basada en elementos de la cultura de los ancestros de un grupo de origen alóctono y el sincretismo que se le imprime al estar socializados en la cultura mexicana. La familia, en este sentido se vuelve un núcleo de análisis imposible de dejar de lado, porque es en ella donde se dan las transmisiones de los valores culturales, la valoración por la cultura ancestral y es dentro de ella que se vive el terruño de manera simbólica, es decir, el “pequeño Japón”, que dejaron los ancestros casi cien años atrás. Las generaciones más tardías sienten añoranza por una tierra en la que no han nacido y buscan conocer sus raíces ancestrales con la intención de poder explicarse a sí mismos. Las raíces ancestrales sirven de referente con la tierra que sus antepasados dejaron atrás y que, los dota de sentido e identidad.

La creación de una asociación integrada por mexicanos de origen japonés fue sugerida por la embajada de Japón y el consulado de Japón en León, Guanajuato. Es parte de la estrategia del gobierno japonés y la política nacional por generar relaciones de amistad e influencia, fuera de las ya establecidas relaciones con la asociación de la Ciudad de México. Hoy las asociaciones de provincia se convierten en punto nodal de su estrategia de inversión en territorio mexicano impulsado por la industria automotriz y otros rubros que de ésta derivan.

Este es el contexto global en que se está dando la configuración de la identidad *nikkei* y la revalorización de las raíces ancestrales y de la cultura japonesa; estos dos procesos se dan de

maneras diversas de acuerdo a la generación a la que cada *nikkei* pertenece. Pues de su posición generacional y las características de su familia dependen las posibilidades de recuperar la cultura de sus ancestros que les heredan elementos con los cuales se distinguen de la población local. La configuración de la identidad *nikkei* y la revalorización de las raíces ancestrales requiere de elementos culturales e incluso fenotípicos que den continuidad a su “japoneidad” a pesar de la hibridación cultural existente. Esa descripción resalta la peculiaridad de la cultura de los *nikkei* en México y en San Luis Potosí.

Para el gobierno japonés, es importante conocer las características de los *nikkei*, por ello es entendible el énfasis que han puesto en la creación de las asociaciones porque es un intento de institucionalización de los *nikkei* y de la relevancia de las asociaciones para la propagación de la cultura japonesa. Por ejemplo, en el año de 2019 *Japan Foundation* para jóvenes y adultos *nikkei* hizo una encuesta por parte del “Proyecto Global de Investigación para Jóvenes *Nikkei*”, para examinar el nivel de identificación y conocimiento de los valores de la cultura japonesa de las comunidades *nikkei* de todo el mundo, buscando comprender mejor las características de los mismos. En la encuesta, destacan preguntas que hacen referencia a las asociaciones y las formas en que los sujetos se relacionan con ellas, pero también preguntas tales como ¿con qué valores japoneses te identificas?. Algunas de sus opciones era, disciplina, respeto, trabajo duro, entre otras. Este proyecto se encuentra a cargo del Dr. Curtis Takada Rooks y Dra. Lindsay Sasaki Kogasaka en colaboración con Fundación Japón y el Museo Nacional Japonés Americano.

El gobierno japonés y sus instituciones están poniendo especial atención a los aspectos culturales de los *nikkei* y las características de los miembros de las generaciones más tardías, pues existe una gran diversidad de trayectorias que hacen de los *nikkei* un grupo con características diversas que solo

pueden ser comprendidas a través de estudios que develen y expliquen las dinámicas propias del contexto local y nacional en donde se configuran las identidades *nikkei*.

Es interesante que en pleno siglo XXI las personas continúen cuestionando quiénes son, de dónde vienen y hacia dónde van. Estas preguntas dotan de identidad y pertenencia a los sujetos, sobre todo a aquellos que son producto de grandes movilizaciones transnacionales, pero que aún sienten apego por la tierra que sus ancestros dejaron décadas atrás. Esto se convierte en un importante problema sociológico porque nos permite entender los procesos sociales por los que los grupos de origen migrante se integran pero retienen elementos culturales del terruño de sus ancestros que reivindican diferencias culturales y étnicas; además es un campo de reflexión para las ciencias sociales, que nos permite entender la heterogeneidad de las sociedades en las que vivimos.

Al mismo tiempo, es un llamado de atención para no pensar a estos grupos de manera esencialista y romántica, pues este apego a la tierra de los ancestros se vuelve objeto de nostalgia cuando es un país de primer mundo y que además promete becas y visas de trabajo. En medio de un contexto que se antoja favorecedor para los descendientes, las raíces de origen japonés vienen a jugar un importante papel en este renovado interés por la tierra de los ancestros y hacia los descendientes de parte del gobierno japonés. En un intento por pensar a los grupos de origen alóctono y las identidades fuera de la idea de “compartir una cultura en común” a la cual se le atribuye una importancia central, nos interesa pensar en la configuración de una identidad y en la organización de una asociación que persigue un interés o intereses en común.

Preguntan acerca de sus ancestros para dar respuestas tentativas a quiénes son ellos. Muchos descendientes de inmigrantes japoneses, por diversas razones, conocen poco o nada sobre la ascendencia o del lugar donde nacieron sus antepasados. Esto se ha convertido en una preocupación

colectiva por conocer las raíces que tienen en Japón, porque éstas son la conexión palpable entre los descendientes y el terruño, las cuales son esenciales para la configuración de la identidad de los *nikkei* y de su reconocimiento como tales. Los *nikkei* de generaciones más tardías necesitan conocer la historia migratoria de sus abuelos migrantes para configurar su identidad y recrear la cultura que sienten han perdido. Esto obliga a pensar en vínculos entre individuos, familia e instituciones y a ubicar que la identidad no se configura fuera del contexto histórico, social y cultural del que forman parte los sujetos.

Al estudiar a los diferentes grupos generacionales que componen la comunidad *nikkei* podremos dar cuenta de las estrategias de integración y de las estrategias de recuperación de los elementos de la cultura japonesa con la que configuran su identidad y etnicidad, así como los intereses que los motivan. La historia de cómo llegaron sus ancestros a México es una memoria incompleta para ellos, esto los obliga a ver a los *nisei* (segunda generación) como el puente entre ellos y sus ancestros migrantes. Están reviviendo su etnicidad por nostalgia pero también porque hay un clima favorable hacia la cultura japonesa e incluso una exaltación de la misma.

A manera de justificación para abordar este tema es que el estudio de los descendientes de inmigrantes ha sido un tema muy poco explorado por la historiografía y las ciencias sociales en México. Al existir pocas investigaciones sobre el tema, con esta investigación busco aportar conocimiento al estudio de un grupo de origen alóctono producto de migraciones internacionales en nuestro país, y que además sean visibles dentro de la academia y sean reconocidos como parte del enorme mosaico cultural que es México porque para estos grupos minoritarios su existencia ha sido invisibilizada pero están presentes y son parte de la sociedad mexicana y tienen una historia que contar sobre sí mismos. Otro punto que considero es relevante para justificar la pertinencia de este tipo de estudios es que estas diásporas se convierten en puentes de conexión y acercamiento entre el país de origen y el país receptor como parte de las estrategias de los gobiernos.

¿Por qué estudiar la configuración identitaria de grupos de personas con ascendencia asiática en la ciudad de San Luis Potosí?

Al principio podría parecer una banalidad, sin embargo, si entendemos el contexto en que se da esta reconfiguración de la identidad de los *nikkei* potosinos encontramos que el gobierno japonés a través de sus consulados, sugiere la creación de asociaciones de descendientes de migrantes japoneses para promover la cultura japonesa en los lugares en donde existe presencia *nikkei*. Esta promoción de la cultura japonesa se convierte en un proceso de re-etnización y recuperación de las historias de los ancestros japoneses, los cuales se convierten en elementos esencializantes de los grupos y los individuos en el proceso de la configuración de la identidad. También ayuda a entender que en este proceso de la reconfiguración de la identidad en grupos como son los *nikkei*, los gobiernos y autoridades de sus terruños ancestrales se vuelve claves, pues garantizan el contexto idóneo para ello, ofreciendo visas laborales, becas para estudiar el idioma, etc. Todo ello como parte de las políticas internas de Japón y de las estrategias en las relaciones bilaterales con los países en donde los *nikkei* se encuentran.

Es mi intención en esta tesis, analizar cómo los grupos de origen alóctono como los descendientes de japoneses, buscan constituirse como un grupo culturalmente diferenciado a través de la configuración de una identidad y etnicidad que se apuntala en la recreación de discursos y prácticas para ser distinguidos del resto de la población. También busco hacer notar la diversidad dentro del mismo grupo, lo cual deja ver la ambigüedad y los conflictos en los procesos de configuración de la identidad y la etnicidad.

En cuanto a los antecedentes de investigación sobre la población *nikkei* y la construcción de la identidad, las principales reflexiones corresponden a las investigaciones de países como Estados

Unidos, Brasil, Perú y, por supuesto, México en donde el tema sobre la migración japonesa y sus descendientes es cada vez más recurrente. Sin embargo, es en los tres países antes mencionados en donde la bibliografía es abundante debido a su notoria presencia y en donde se han constituido como importantes actores sociales. Por esta razón no sorprende que las referencias bibliográficas más robustas provengan de Estados Unidos, Brasil y Perú principalmente.

Estos estudios han develado diferentes temáticas, al mismo tiempo, que el fenómeno es analizado desde varias perspectivas y escenarios. La diversificación de temas sobre la migración y la integración de los japoneses y sus descendientes en las sociedades receptoras ha llevado a nuevas interrogantes y a la búsqueda de respuestas con relación a su integración cultural, preservación y/o apropiación de elementos observables de la cultura japonesa, así como su conexión con Japón.

Desde la historiografía demográfica se ha contribuido al estudio de la migración japonesa en donde se ha privilegiado un enfoque estadístico y descriptivo, centrado en el movimiento físico de las migraciones. Entre ellas destaca, para el caso mexicano, la obra de Ota Mishima (1982), *Las siete migraciones japonesas a México*, que ubica cada grupo migratorio de acuerdo a contextos específicos y políticas exteriores. Lo cual nos ha ayudado a entender que los migrantes japoneses no eran homogéneos, sino todo lo contrario. Hay gran variedad de causas y motivos que explican la migración japonesa a México, que se ubican y se explican de acuerdo a los de ambos países.

La obra *New Worlds, New Lives. Globalization and People of Japanese Descent in the Americas and from Latin American in Japan*, coordinada por Lane Ryo Hirabayashi, Akemi Kikumura-Yano y James A. Hirabayashi, publicado en 2002, es el producto del proyecto *International Nikkei Research Project* donde la preocupación central son las identidades *nikkei* en un contexto global. En los diecisiete capítulos que conforman esta obra, los autores abordan diferentes problemáticas que enfrenta la “comunidad *nikkei*” no solo en sus países de origen, sino una vez que miles de ellos han

decidido regresar a Japón por motivos económicos. El propósito de la obra es entender las identidades *nikkei* en el milenio que comenzó hace veinte años en medio de un mundo cada vez más interconectado. Del mismo proyecto derivó *Encyclopedia of Japanese Descendants in the Americas: An Illustrated History of the Nikkei*, editada por Japanese American National Museum, bajo la edición de Akemi Kikumura- Yano (2002). Este texto es una guía general sobre la historia de los migrantes japoneses hacia los países occidentales y sus descendientes, abarca desde las primeras migraciones hasta el presente. Aquí se proporcionan datos sobre las vivencias que han tenido en los países en los que se asentaron y se incluye un panorama histórico, datos demográficos e imágenes. Estas dos obras son el resultado de tres años de colaboración que contó con la participación de más de cien académicos de diez países y catorce instituciones.

El texto *The Japanese in Latin America*, editado por Daniel M. Masterson y Sayaka Funada-Classen (2004), es una obra recopilatoria de datos generales sobre la migración a los diferentes países latinoamericanos a donde arribaron los japoneses y con los que el gobierno de Japón desarrolló políticas migratorias con el fin de alentar la migración para establecer colonias. En el mismo tenor, encontramos la obra de Sergio Hernández Galindo (2015), *Los que vinieron de Nagano*, una obra que se propuso seguir la pista de aquellos inmigrantes japoneses que llegaron a México provenientes de la prefectura de Nagano. En el texto se cuentan breves historias de vida que van en orden cronológico, empieza desde los primeros años de migración hasta la actualidad.

Desde la antropología se han hecho estudios con relación a la identidad y la integración en procesos migratorios. Por ejemplo destaca el trabajo de Paul S. Spickard en su libro *Japanese Americans: the formation and transformation of an ethnic group* publicado en 1996, analiza a la población de origen japonés desde una perspectiva generacional, observando los cambios y transformaciones de la etnicidad en cada grupo generacional, pero uno de los puntos más importantes a destacar en la obra son las razones por las cuales se organizan, en donde el autor destaca “el interés” más allá de la

etnicidad. Con el paso de las generaciones esos intereses también se transforman, sin embargo, son los intereses los que mantienen unidos a los grupos y los llevan a formar organizaciones étnicas. Para Spickard los japoneses americanos son un grupo étnico, pero son un grupo étnico más allá de la raza, porque hay un proceso de formación como tal, ya que entre determinadas personas hay un arreglo en verse como biológicamente e históricamente vinculados entre ellos.

La conexión biológica no es menos importante, sin embargo, lo que tienen en común todos los grupos es “el interés”, independientemente del tamaño del grupo, en la creación de instituciones que les den unidad y continuidad. Los intereses que unieron una vez al grupo pueden cambiar fácilmente de una generación a otra pero surgen nuevos intereses que mantienen unido al grupo y así sucesivamente en cada generación. La cultura es para Spickard un elemento importante porque es la que mantiene la identidad del grupo viva y lo que les da unidad. El compartir una cultura es lo que los hace visibles frente a los que no comparten los mismos símbolos. Dentro de las instituciones que se crean la gente interactúa y crea rituales y comportamientos específicos. La cultura y las instituciones son más duraderas que los intereses y por lo tanto se convierten en elementos de cohesión de los grupos.

El texto de Tsuda Takeyuki *Japanese American Ethnicity: in search of heritage and homeland across generation* publicada en 2016, explora las experiencias étnicas de los japoneses nacidos en Estados Unidos desde la segunda hasta la cuarta generación con relación a su deseo de mantener conexión con su herencia étnica ancestral. El autor señala que éste intento de mantenerse en contacto con su legado cultural varía considerablemente de una generación a otra, sin embargo, Tsuda hace una importante acotación; no intenta generalizar sobre el hecho de que todos los japoneses americanos están en búsqueda de su herencia y su terruño ancestral. De acuerdo a sus resultados, la tercera generación no tiene esa intención. Sin embargo varios japoneses americanos

continúan pensando en su origen étnico en términos de la importancia relativa de su ascendencia japonesa y su terruño ancestral en Japón. Aunque quienes no están en la búsqueda de su herencia, cultural sí sienten el impacto de su cultura ancestral japonesa en sus personalidades y en su identidad étnica.

Tsuda emplea el concepto “herencia étnica” para entender las experiencias culturales de los japoneses americanos así como las diferencias en términos de generación, edad e historia. Este concepto también le parece útil para interrogar cuestiones como asimilación, transnacionalismo, racialización, multiculturalismo y terruño, todo lo cual influye en cómo la herencia ancestral es construida y promulgada por las diferentes generaciones de japoneses americanos.

Una cuestión que es importante en el estudio de Tsuda, es reconocer la diversidad dentro de una minoría étnica. Las experiencias de los descendientes con relación a su herencia ancestral y su terruño es muy variado, un ejemplo de ello, es la pronunciada diferencia existente entre los grupos generacionales que lo componen, por ello su unidad de análisis son las generaciones. Las diferencias entre generaciones en relación a la identidad étnica, experiencias históricas, niveles de asimilación, experiencias de racialización y discriminación, conexiones transnacionales e identificaciones con Japón, y por supuesto de su linaje cultural ancestral.

En la obra de Jeffrey Lesser, *A discontented diaspora. Japanese Brazilians and the meaning of Ethnic Militancy, 1960-1980*, publicada en 2007, el autor propone el análisis en la etnicidad, la naturaleza de la identidad diaspórica y la cultura nacional brasileña. Este estudio se basa en las experiencias de descendientes de segunda generación, *nisei* que vivieron su juventud entre las décadas de los sesenta y ochenta en la ciudad de Sao Paulo, que es donde radica una gran densidad de población de origen japonés. Con la entrada de Japón al mundo de las tecnologías y su rápido crecimiento económico y tecnológico, así como la posición pequeño burguesa de los *nikkei* en

Brasil, surgió en el imaginario que eran los mejores brasileños en términos de su capacidad para modernizar al país. Sao Paulo era vista como una ciudad japonesa más pero fuera de Japón.

En este texto se develan las constantes transformaciones que los japoneses y sus descendientes *nikkei* han tenido que hacer para asimilarse dentro de la sociedad brasileña, lo que ha generado nuevas formas de construir su identidad y les han dado un nuevo valor a ser *nikkei*, con un dejo de superioridad sobre el resto de la sociedad brasileña debido a su éxito personal y económico y a su ascendencia japonesa.

Daniela de Carvalho (2003) expone en *Migrants and identity in Japan and Brazil* la cuestión de la asimilación y aculturación de los japoneses migrantes y sus descendientes nacidos en Brasil. Argumenta que, la asimilación ha sido vista por los académicos como el único proceso de adaptación y el migrante es considerado como un sujeto pasivo cuando no lo es. La autora sostiene, hablar de aculturación es más pertinente porque se refiere a un proceso en donde el inmigrante se convierte más al modo de la sociedad receptora como resultado de la interacción. La autora propone el término “integración”, el cual implica dos estrategias que son la “aculturación” y la “adaptación” de los inmigrantes japoneses en Brasil.

Sobre la migración de retorno a Japón, denominada *dekasegui* (migrante trabajador temporal), es la migración que emprendieron miles de *nikkei* nacidos en países latinoamericanos durante las décadas de los ochenta y noventa. Algunos de ellos, aprovechado estas coyunturas, fueron a descubrir sus raíces (De Carvalho, 2003). Estos fenómenos han llamado la atención de los investigadores porque esta migración de retorno supuso para los descendientes nuevos retos y el enfrentamiento de nuevas realidades, así como la reconstrucción de su identidad étnica, tema que se aborda desde la antropología y que ha generado varios estudios sobre este fenómeno en Japón (Tsuda, 2003).

Los aportes que ha hecho Dahil Mariana Melgar Tísoc, a través de trabajos como *El Japón transnacional y la diáspora nikkei. Desplegado de identidades migrantes en la Ciudad de México*, publicada en 2009, para entender a los *nikkei* en México, deja ver el conflicto cultural y étnico que enfrentan los descendientes y que han impactado en sus representaciones, así como el impacto de las nuevas migraciones japonesas a México y las migraciones de *nikkei* latinoamericanos hacia Japón. Para Melgar Tísoc en su obra publicada en 2015, *Entre el centro y los márgenes del sol naciente. Los peruanos en Japón*, los descendientes atraviesan por tres procesos; primero es el de “etnización”, el cual tiene que ver con la creación de asociaciones y organizaciones que buscan la articulación de una *pannikkeidad*. El segundo proceso, es la re-etnización planteado en el artículo *En los márgenes del sol naciente: etnicidad, violencia y pertenencias en la migración de peruanos a Japón*, el cual consiste en que se ven expuestos en el marco de las reformas laborales japonesas que se centran en los descendientes de japoneses de ultramar, y por último, la des-etnización, la cual ocurre debido a la exclusión y marginación, de la que son objeto quienes han migrado a Japón; a su mestizaje se le da una lectura negativa y son más entendidos como latinoamericanos que como japoneses, lo cual los lleva a redescubrir y valorar sus raíces latinoamericanas.

Una cuestión que es importante destacar, es que la diáspora japonesa se ha dado a la tarea de generar su propia literatura. Ya he mencionado que el trabajo de Sergio Hernández Galindo, *Los que vinieron de Nagano* (2015), es un esfuerzo de la comunidad proveniente de la Prefectura de Nagano por recopilar fragmentos de historias de vida de todos aquellos japoneses que vinieron a México. Otro texto, es el de *Casi un siglo de recuerdos* publicado en 1994, de Federico Imamura, en donde cuenta su largo andar por algunos estados de la República Mexicana antes de establecerse en el que sería su hogar hasta sus últimos días, la ciudad de Monterrey, Nuevo León. En su autobiografía cuenta su proceso migratorio, la adaptación a la sociedad mexicana, el emprendimiento de sus

negocios, el periodo de la concentración en la ciudad de México y sus viajes de retorno para ver a su familia.

Otro de los textos producidos por los miembros de la comunidad japonesa son *La gallina azul* de Cecilia Reyes Estrada publicada en 2014, contada de viva voz del doctor René Tanaka Kunitake, en donde narra cómo fue ser hijo de migrantes japoneses durante la concentración de 1944 en la ciudad de México, evento que cambió el rumbo de su vida y la de su familia. El libro *Crónicas de los pioneros japoneses de México* publicado en 1975 de Kenichi Benito Muray es una colección de historias que hizo el autor visitando a más de ciento cincuenta ancianos mayores de ochenta años de la comunidad *nikkei* de toda la República Mexicana durante la década de los setenta. Es un gran esfuerzo por dejar testimonios producto de la memoria y la oralidad. También destaca el texto de *Akane. Los tankas de Mitsuko Kasuga, migrante japonesa en México* publicado en 2014 un esfuerzo de sus hijos por rescatar los poemas de su madre y su experiencia en México como migrante japonesa y esposa por carta, que llegó a México y se instaló con su esposo e hijos en el municipio de Cerritos, San Luis Potosí, y su concentración en la ciudad de México, que fue un episodio de su vida, que no solo supuso tristezas para su familia, sino oportunidades nuevas para reafirmar sus carácter valiente y ambicioso para sacar adelante a sus hijos y ser agentes activos en la comunidad japonesa y potosina.

Al ser México un espacio geográfico y sociocultural diverso resulta propicio para el estudio de las migraciones internacionales y de sus descendientes como parte de la sociedad mexicana (Melgar Tísoc 2009; Ota, 1997). Esta investigación pretende generar información sobre los descendientes de migrantes japoneses nacidos en el país, a partir del estudio de caso de los *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí. En relación con este tema, existe una gran ausencia historiográfica sobre la migración japonesa y por consecuencia de este grupo étnico dentro de la sociedad de la capital del estado.

II. Preguntas, Objetivos e hipótesis de investigación

A partir del interés que motivó esta investigación, aunado a la revisión bibliográfica que sirve como antecedente para conocer por donde ha sido explorado el tema, surgieron algunas preguntas que fueron orientando este trabajo: ¿a través de que prácticas y de qué elementos, los descendientes de migrantes japoneses configuran su identidad? ¿por qué es importante para los *nikkei* ser reconocidos como tales? ¿qué supone para los *nikkei* las nuevas migraciones japonesas y el contexto actual de Japón en la escena mundial? ¿de qué elementos se apuntala la configuración de su identidad como *nikkei*? En función de estas inquietudes generales, establecí los siguientes objetivos de investigación.

El objetivo general de esta investigación es *analizar la identidad como estrategia y conocer los elementos de los que se valen para ser nikkei o considerarse como tal.*

A partir de este objetivo general, se construyeron algunos objetivos particulares los cuales fueron guiando la investigación, en donde se incluyeron los elementos que considero son de importancia para entender la configuración de la identidad de los *nikkei*.

-Entender el surgimiento de la identidad *nikkei* a partir del proceso de migración de sus antepasados y de un contexto actual favorable para reivindicarse y visibilizarse como *nikkei*.

-Identificar el vínculo entre memoria e identidad, así como con la re-apropiación de elementos observables de la cultura japonesa.

-Analizar el parentesco como un recurso y un referente en la configuración de la identidad *nikkei*, el cual es motivo de exaltación para los *sansei* y *yonsei*.

-Analizar la importancia del territorio, que aquí llamo *terruño ancestral*, en la configuración de la identidad y entender como se concibe Japón y su relación con él.

-Conocer el papel que juega la asociación en la conformación de lo *nikkei* en la ciudad de San Luis Potosí.

Las hipótesis que han orientado esta tesis y su construcción analítica de la misma:

Autonombrarse *nikkei* supone la gestión de la identidad, pensando ésta como un proyecto social, cultural y político como “lo japonés” en constante superioridad/confrontación con lo “mexicano”.

Por ello, ser *nikkei* no solo supone “ser”, sino también, “parecer”, por lo que se vale de elementos como la familia, la memoria y la constante evocación del terruño ancestral.

Esta tesis será abordada desde la perspectiva de los estudios culturales, por ser una perspectiva que integra una completa y compleja red de significados a través de los cuales, los individuos y los grupos de origen alóctono, configuran sus identidades, tomando en cuenta el contexto sociocultural que los envuelve. Echaré mano de la teoría de la enunciación de Stuart Hall, porque me gusta la forma en la que Stuart Hall aborda la identidad y la etnicidad de los sujetos, aludiendo a un contexto político y sociohistórico para que estas identidades se configuren y destacando la importancia de la posicionalidad del sujeto sin la cual no hay enunciación, este tema lo desarrollaré en el capítulo siguiente.

III. Estrategia metodológica

La investigación la llevé a cabo en la ciudad de San Luis Potosí. Inicié el periodo de exploración de fuentes durante el segundo semestre de 2016, después de mi asistencia al evento del *Kodomo No Hi*, contacté a Harumi Campos Ueda, y posteriormente con su madre Mónica Yuriko Ueda Ashijara. Con las conversaciones que mantuve con ella y los constantes relatos de la historia de sus abuelos descubrí la importancia que reviste la memoria colectiva en la conformación de la *nikkeidad* así

como las formas en las que viven un Japón simbólico a través de las memorias contadas y de las prácticas que los particularizan. Entre estas prácticas fue que escuché por primera vez la palabra *nikkei* y su significado. Los descendientes se autodefinen como *nikkei*, y supe también de la intención de la creación de una asociación civil de la que formarían parte los descendientes, misma que se formalizaría hasta marzo de 2017, incluso seis meses antes de iniciar el doctorado en Ciencias Sociales en El Colegio de San Luis.

Durante ese año fui profundizando en sus historias y la necesidad de conocer quiénes habían sido sus ancestros y por qué habían decidido venir a México y asentarse aquí. Algunos de ellos me contaban historias que les contaban sus padres y abuelos, y entonces descubrí que la transmisión de esas memorias son guardadas en las mentes de los *nikkei* como tesoros invaluableles y como parte constitutiva de su ser y de su historia personal. Es decir, hay una apropiación de la historia contada por los ancestros que se vuelve nostalgia. En el caso de quienes no han tenido la fortuna de ser depositarios de esas historias familiares, manifiestan sus deseos por saber sobre la historias del ancestro migrante.

También pude identificar las diferencias existentes entre un grupo generacional y otro. Pues las formas en las que se acercan a la cultura japonesa, es muy variable y determinada por el grupo generacional al que se pertenece, gracias a las herramientas que disponen para conocer Japón y lo que se entiende como su cultura. Además de que el conocimiento de la historia del ancestro migrante se vuelve más difusa para las generaciones más tardías. También encontré importantes diferencias dentro de la comunidad y las diferentes familias que la conforman, pues aquellos que cuentan con cuatro ancestros japoneses conservan vestigios de la cultura ancestral a diferencia de quienes solo tienen un ancestro japonés, a éstos se les ve más lejanos a la cultura japonesa.

El trabajo de campo se llevó a cabo durante el primer semestre de 2018 hasta el primer semestre de 2019. En breve explicaré las técnicas que emplee para la obtención de datos empíricos y sobre el proyecto *Raíces* que fue punta de lanza para un mejor acercamiento a los descendientes, no sin antes transparentar la entrada al campo y el impacto que tuvo el proyecto *Raíces* en mi trabajo.

En el trabajo de campo observé prácticas, comportamientos y discursos dentro y fuera de las entrevistas que fueron recuperados gracias a la observación participante. Algunos de los entrevistados me compartieron fotografías de sus ancestros, objetos muy queridos que les recuerda a Japón, otros solo los describieron.

Tomando en cuenta los objetivos de la investigación, se diseñó una estrategia de obtención de información, la cual se llevó en diferentes fases de trabajo de campo; la primera que yo denominé “fase exploratoria”; la segunda, “entrada a campo” y la tercera en donde se hicieron las entrevistas, se realizaron viajes y se hizo la observación participante porque se echó mano de diferentes técnicas, sin embargo, necesitaba estar presente en los eventos de la asociación para poder hacer la observación participante, ya que la asociación se convierte en un actor fundamental dentro de la incipiente comunidad *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí como elemento cohesionador y generador de discursos. Esta etapa, se dio por medio de Harumi Campos Ueda, a quien como ya mencioné, conocí en el evento de *Kodomo No Hi*, que fue quien me explicó sobre la asociación que se deseaba crear. La entrevisté en una visita que realizó a San Luis Potosí, ya que ella vivía en Guadalajara donde trabajaba para una empresa que diseña páginas de internet.

En la demostración de danza tradicional japonesa por parte del grupo Nihon Buyo durante el medio tiempo del partido de fútbol del equipo local en el Estadio Alfonso Lastras el 10 de noviembre de 2017, organizado junto a la empresa Nissin, empresa dedicada a la manufactura ubicada en Ciudad Satélite, San Luis Potosí originaria de Kyotango, Japón, fue ahí que conocí a *Olga Ishii Mitsuo*,

secretaria de la asociación. Estaba ocupada organizando gente y entregando *happies*² que sirvieran de distintivo entre *happies* rojos que portarían los *nikkei* y los *happies* azules que usarían los empleados mexicanos de la empresa Nissin. El segundo acto del grupo de danza, fue una presentación por parte de la compañía de danza *Nihon Buyo* en el auditorio Rafael Nieto el 11 de noviembre de 2017.

Olga Ishii es pieza clave en el asociación, no solo es la secretaria sino es quien toma gran parte de las decisiones de la organización y tiene contactos con los directivos de la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México y con Fundación Kasuga, organización dedicada a promover las mejores prácticas de origen japonés en México para mejorar la calidad de vida de las personas. Fue *Olga Ishii* quien me invitó a las juntas de la mesa directiva y también a CONANF³ en Cuernavaca, Morelos en mayo de 2018. Asistir a las juntas de la mesa directiva me ayudó a entender el componente de la asociación y saber desde dónde es configurado lo “*nikkei*”, así como entender que la asociación había surgido por sugerencia del Consulado de Japón en la ciudad de León, Guanajuato, pretextando servir de apoyo a los nuevos migrantes japoneses en la ciudad de San Luis Potosí, hasta donde llegó mi trabajo de campo no presencié mayor interacción entre los nuevos migrantes japoneses y los *nikkei* en los tres eventos que la asociación organizó.

Las primeras juntas a las que asistí se realizaban en la casa del presidente *Arturo Haruki Harada Mitsuo*. Las reuniones se llevaban acabo algunos miércoles a partir de las 20:00 hrs. Los temas que se trataban eran referente a cómo conseguir fondos y conseguir dónde tener un espacio que sirviera como salón de clases de japonés o cocina japonesa, sin embargo, fue hasta 2018 que se dispuso de

² Vestimenta tradicional japonesa usando en festividades o celebraciones sintoístas. Se usa encima de la ropa.

³Congreso Nacional Nikkei que se celebra cada dos años en diferentes ciudades y tiene por objetivo la reunión de todos los *nikkei* de la República Mexicana.

una casa deshabitada propiedad de *Olga Ishii* para las clases de japonés y los talleres que comencé impartir ese mismo año relacionado con el proyecto *Raíces* del que hablaré a continuación.

IV. Proyecto *Raíces*

Debido al contacto con Dr. Shinji Hirai, antropólogo de CIESAS Noreste, se implementó el taller Conservación de la Historia de la Migración Japonesa en el Noreste de México, que tiene como objetivos investigar, conservar y divulgar las historias migratorias de los japoneses antes de la Segunda Guerra Mundial. El formato era muy simple, se daban clases de historia sobre el contexto histórico de México y Japón, con la finalidad de que los descendientes comprendieran cual había sido el contexto y las condiciones en las que dio la migración de cientos de miles de japoneses no solo hacia nuestro país sino hacia diversos países del continente americano financiado por Toyota Foundation.

La importancia del taller radicaba en que los mismos descendientes debían investigar la propia historia familiar, realizar la búsqueda y recopilación de documentos familiares y fotografías que les ayudaran a entender el proceso de la migración y la vida de sus ancestros, también se les enseñó que se podía hacer uso de las anécdotas e historias sobre sus antepasados que podían ser registradas con la finalidad de ensanchar sus investigaciones. Parte de las tareas era realizar una línea de tiempo con la trayectoria del migrante en cuestión y armar árboles genealógicos. Este taller ya se había impartido por Dr. Shinji Hirai en la ciudad de Monterrey, Nuevo León con los descendientes y miembros de la Asociación México Japonesa del Noreste. Gracias al proyecto de investigación doctoral y a mi cercanía con los miembros de la mesa directiva de la *Asociación Nipona Potosina*⁴,

⁴ Seudónimo

Hirai y yo consideramos que podría ser buena idea implementar el curso e incorporar a la asociación de San Luis en el proyecto *Raíces*.

Comencé a dar el primer taller en marzo de 2018 y se dio un segundo taller el marzo de 2019. Si bien el taller no forma parte de mi trabajo de campo, se volvió pieza angular para tener mayor contacto con la comunidad *nikkei* y conocer mejor las dinámicas de los miembros de la asociación.

V. Técnicas de investigación

En este apartado expondré los métodos y técnicas que empleé para la obtención y construcción de datos empíricos. Como nos interesa conocer las prácticas a través de las cuales los descendientes se enuncian y configuran su identidad como *nikkei*, consideré era necesario hacer uso de la etnografía, porque las características de esta tesis son la descripción, la interpretación y la deducción.

Por ello, la etnografía la empleé como metodología, porque se hace énfasis en la descripción y en las interpretaciones. Los talleres que impartí, los eventos y juntas a las que asistí, así como los viajes que realicé con algunos descendientes, las clases de japonés que tomé durante casi un año fueron parte del proceso etnográfico.

a) Etnografía

La etnografía⁵ como metodología busca ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores, es decir, la perspectiva *emic* (Restrepo, 2016). En la etnografía se exponen resultados de la investigación de

⁵La etnografía privilegia la descripción, la cual tiene tres niveles de comprensión: el nivel primario de reporte es lo que informa aquello que ha ocurrido en presencia del investigador; la explicación o comprensión secundaria, que alude a sus causas; y la descripción o comprensión terciaria, basada en lo que ocurrió desde la perspectiva de sus agentes, es decir, el cómo y el por qué para ellos (Guber, 2015; Restrepo, 2016).

manera descriptiva⁶ y es el resultado de las interacciones personales, cotidianas entre el investigador y los sujetos de estudio. Podríamos decir que la etnografía es un proceso continuo (Rockwell, 2011).

El resultado de la etnografía es un trabajo analítico en el cual se inscribe la realidad social no documentada y se integra al conocimiento local. Si bien existen problemas que no pueden ser estudiados desde este enfoque, la etnografía puede trabajar con otros recursos y empleando otras técnicas y herramientas de otras disciplinas. Por ejemplo, ahora se ha dado valoración a las memorias colectivas y las tradiciones orales que buscan recuperar la historia eliminada, olvidada por algunos grupos u cohortes generacionales, a partir de sus propias trayectorias. Toda configuración cultural es producto de una construcción social originada en elementos heredados, impuestos o robados (Rockwell, 2011).

La articulación entre las prácticas y los significados permiten dar cuenta de algunos aspectos de la vida de las personas sin perder de vista cómo éstas entienden tales aspectos de su mundo en un contexto determinado. Estas singularidades aportan a la comprensión y conceptualización de lo que sucede en otros contextos. La etnografía es una estrategia de investigación que implica una densa comprensión contextual de un escenario para establecer conexiones y conceptualizaciones que lo vinculan con escenarios más generales (Restrepo, 2016).

b) Observación participante

⁶La descripción corresponde a la “interpretación”. La descripción equivale al “reporte” de los comportamientos observados otorgándoles un sentido que sólo puede ser entendido dentro del sistema de símbolos del que es parte (Geertz, 1973). Sin embargo, este tipo de descripción-interpretación es una conclusión interpretativa que elabora el investigador. Esta conclusión proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y el contacto prolongado con quienes son estudiados (Guber, 2015).

Las técnica que se empleó para desarrollar el trabajo etnográfico fue la observación participante (Sánchez, 2004; Vela, 2004; Guber, 2004, 2015). Ésta la realice durante las juntas, las sesiones del taller, y las clases de japonés que tomé durante diez meses, todo ello en la ciudad de San Luis Potosí. Como yo soy oriunda del lugar, conozco pautas y comportamientos locales, lo cual, me facilitó una parte del trabajo de campo.

La conversación y reuniones casuales con sus miembros me permitieron interactuar con ellos en escenarios fuera del discurso “ser *nikkei*” de la asociación, lo cual ha sido de suma importancia porque me permite entenderlos en una esfera más personal como parte de un todo integral; familiar, comunitario, laboral, etc. La observación participante es muy utilizada entre antropólogos y sociólogos, ésta supone conocer el fenómeno desde dentro. En mi caso particular, al no pertenecer a la comunidad *nikkei*, tuve que entrar e integrarme poco a poco.

La “observación participante” (OP) tiene la característica de ser un medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas (Guber, 2015). La OP es importante dentro de la investigación cualitativa porque permite dar cuenta de los fenómenos sociales a partir de la observación de contextos y situaciones en que se generan los procesos sociales. En esta técnica se trata de observar hechos, acontecimientos, estructuras, intersubjetividades, etc. La OP relaciona al actor y al investigador, digamos que los relaciona y los coloca en el mismo escenario. Es indispensable encontrarnos en esos escenarios porque nos permite observar conductas y conversaciones, así como la participación de ciertos actores en ciertas actividades, nos permite observar también los tipos de comunicaciones o los silencios, entender los roles asignados o tomados (Sánchez, 2004; Restrepo, 2016).

La observación participante pretende captar los significados de una cultura, el estilo de vida de determinado grupo social o étnico, conocer roles y jerarquías de los miembros de una sociedad, formas de organización, formas de ver y posicionarse frente al mundo. Se trata de conocer los significados que otorgan los sujetos a sus acciones y prácticas. Como ya mencioné con anterioridad, el tipo de observación que se empleó es la participante porque se trabajó activamente con los colaboradores y se llevó registro en diario de campo de todo lo observado. El único medio para acceder a esos significados que los sujetos viven, emiten y reciben es la vivencia y la experimentación en carne propia de esos sentidos, como hacen los sujetos en la socialización (Guber, 2004; Sánchez, 2004).

La participación implica el involucramiento del investigador en las actividades de la comunidad, lo cual se entiende por comportarse como los miembros de dicha comunidad, desempeñarse como ellos lo hacen, es decir, la participación pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador en relación con su objetivo de integrarse a la sociedad estudiada (Guber, 2015). Esta técnica me ayudó a tener una convivencia cercana con los miembros de la comunidad *nikkei* y sostener conversaciones variadas con ellos, lo cual me hizo entrar en contacto con expresiones culturales japonesas que ellos consideran parte de su capital cultural. Siguiendo a Rossana Guber “la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades” (2015;57).

Como parte de la observación participante asistí a clases de japonés en la Asociación Nikkei San Luis, administrada y dirigida por *nikkei* de tercera generación. También frecuenté eventos y reuniones informales y algunos comercios en donde se vende comida “típica” japonesa y otros productos de origen japonés.

c) Entrevista

La entrevista fue otra técnica que usé. En su aplicación es fundamental la flexibilidad y la empatía con nuestro interlocutor y escuchar con atención. Una buena entrevista no solo aporta datos sino que debe servir para replantear nuevas preguntas y generar otras. Los datos surgidos de las entrevistas ayudan a replantear los objetivos de investigación.⁷

En la investigación he empleado los tipos de entrevistas que se describen a continuación. La “entrevista etnográfica o no directiva”, porque esta fue estratégica para encontrar gente hablando de los que ellos conocen y les interesa. Este tipo de entrevista es vital e indispensable para realizar etnografía, incluso para descubrir preguntas, con la finalidad de construir marcos referenciales de los sujetos sociales a partir de lo que dicen. De este marco, se extrajeron una categorización de temas y preguntas significativos para la focalización y la profundización. De acuerdo con Guber (2015) este tipo de entrevista debe ser aplicada a todos aquellos con los que se busca un vínculo para trabajar con mayor profundidad posteriormente.⁸ En todo momento se empleó de este tipo de entrevista durante la investigación.

La “entrevista semiestructurada” resultó conveniente porque puede ser combinada la estructurada y la no estructurada. Nuestros sujetos de estudio no siempre contaban con el tiempo para alargar entrevistas por los horarios de sus trabajos y demás actividades cotidianas. Por eso propuse hacer las entrevistas en sus hogares adaptándome siempre a sus horarios. En el caso de los entrevistados

⁷En sociología, la “entrevista cualitativa” es una técnica indispensable en la generación de un conocimiento sistemático sobre el mundo social. Ésta se ubica en el plano social de la interacción entre individuos cuyas intenciones y símbolos están muchas veces ocultos y donde su empleo permite descubrirlos (Vela, 2004). Con ella se selecciona tanto el tipo de entrevista que se va a aplicar, como las personas que son objetivo de la misma.

⁸ Guber aconseja que “el investigador debe estar atento a los indicios que provee el colaborador que permiten descubrir a los accesos a su universo cultural. Para acceder a dicho universo cultural, el investigador debe orbitar en tres procesos diferentes; 1. la atención flotante del investigador, 2. la asociación libre del informante y 3. la categorización diferida del investigador. Esto permite al colaborador introducir sus prioridades en forma de temas de conversación y prácticas atestiguadas por el investigador (2015).

que son estudiantes universitarios pude llevarlos a la biblioteca de El Colegio de San Luis o a otro espacio más cómodo y público para entrevistarlos. En ocasiones tuve que realizar más de una entrevista a la misma persona. Para lograr relacionarme con más miembros de la asociación, hice uso de la técnica “bola de nieve” que me ayudó a contactar a otros descendientes y, al mismo tiempo, conocer más narrativas identitarias.

En cuanto las características de los entrevistados traté de incluir la mayor diversidad posible: hombres y mujeres, casados, solteros, y pertenecientes a las generaciones *nisei*, *sansei* y *yonsei*, aunque vale decir, que fueron los *nisei* los que menos interés mostraron para ser entrevistados, por lo que solo logré entrevistar a tres. También son los que menos participan en asuntos relacionados con la asociación. Realicé un total de 33 entrevistas no estructuradas y semiestructuradas, pero entrevisté, a manera de conversaciones informales, a otros ocho individuos. Algunas personas las entrevisté en más de dos ocasiones. Utilicé el diario de campo que sirvió para registrar esas conversaciones y otros datos, así como para describir la decoración de sus casas, los discursos y datos generales que me proporcionaban los entrevistados.

Como ya señalé antes, la etnografía la llevé a cabo en la ciudad de San Luis Potosí, aunque hice dos viajes con dos participantes del taller que impartí; el primer viaje lo realicé con Mónica Yuriko Ueda a Lima, Perú a principios de mayo de 2019, con motivo de la celebración del 120 aniversario de la migración al país andino. Si bien yo tenía curiosidad por conocer una comunidad *nikkei* de la que tanto había leído, también consideré que era importante que Yuri, conociera a otros *nikkei* fuera de su entorno familiar. El resultado fue importante. Para Yuriko, conocer a otros *nikkei* y sentir que han pasado situaciones similares y que hoy día continúan enfrentando el sentimiento de no pertenencia en el país en el que viven pero con la clara idea de no pertenecer tampoco a Japón. Le hizo ver que fuera de su entorno familiar en México, también se viven las mismas situaciones y conflictos pero que cada comunidad *nikkei* cuenta con herramientas propias para hacer frente a sus

conflictos de identidad. Yuriko no tiene mezcla mexicana, su padre y madre les hablaban en japonés cuando eran niños a ella y sus hermanos. Conservan la practica religiosa del sintoísmo, aunque tienen todos los sacramentos que exige la religión católica, sin embargo, se conservan las costumbres culinarias y el festejo de algunas tradiciones y fechas importantes.

El segundo viaje fue con Naroyuki Koasicha a Japón con motivo de la presentación de resultados del proyecto Raíces a los miembros del la Fundación Toyota en la Embajada de México en Japón en julio de 2019. Este viaje contó con una segunda etapa de hacer trabajo, por lo cual nos trasladamos a Okinawa. La intención de este viaje era hacer investigación sobre el contexto histórico de Okinawa en el período en que su bisabuelo, Eikoo Koasicha, migró hacia México. A pesar de los esfuerzos de Naroyuki, para investigar lo más posible con su familia y buscar documentos que avalaran su historia, lo que tenía era en realidad muy poco.

Estando en Okinawa, nos reunimos con un contacto que hicimos gracias a *Maki Ueno*, esposa de *Tsuda Higa*, presidente de la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México. Jin Hee Lee un joven periodista que jugó un importante papel en esta etapa del viaje y de la investigación de Naroyuki, nos llevó a la biblioteca llamada *Okinawa Prefectural Library*, que resguarda una importante base de datos sobre migrantes originarios de Okinawa que se trasladaron hacia América. Además se le ocurrió la brillante idea de poner la historia de Naroyuki en el periódico. Asistimos a dos periódicos locales donde Naroyuki fue entrevistada. Al día siguiente su foto e historia fueron publicadas.

En esta biblioteca encontramos los datos que requeríamos para cumplir con la siguiente etapa de la investigación; encontrar a los familiares lejanos de la familia Koasicha. En este acervo había datos muy generales sobre Eikoo Koasicha pero que fueron de gran utilidad. Logramos averiguar que era

Ingeniero de obras, originario del pueblo de Nishijara de la comunidad de Gaya e incluso la dirección de su vivienda venía incluida. Gracias a esta información proporcionada pudimos ir al edificio municipal de *Nishijara* para buscar el *koseki* (registro familiar). No se pudo conseguir porque fue destruido durante la segunda guerra mundial cuando Estados Unidos penetró en territorio japonés y sus colonias. Estando en el edificio dos señores originarios de *Nishijara* que habían leído las notas de los periódicos nos invitaron a comer y después a conocer el centro cultural de la comunidad de Gaya. Después nos acompañaron a tocar las puertas de dos casas, próximas a la residencia de Eikoo. No hubo éxito para Naroyuki pues las personas que nos abrieron dijeron que sus familiares sí habían regresado a casa después de un tiempo de irse.

Capítulo I

Teoría de la representación y la etnicidad sin garantías

1.1 Introducción

Cuando hablamos sobre grupos de origen alóctono, se vuelve imperioso hablar de identidad. Cuando inicié con este proyecto, no pensé en hablar sobre identidad ni en la búsqueda de raíces. Quería entender la migración japonesa a México y con posterioridad conocer las historias individuales y familiares de los migrantes y sus hijos. Aproximarme a este fenómeno social me llevó a entablar relaciones con los nietos y bisnietos de aquellos hombres y mujeres que en búsqueda de mejorar sus condiciones de vida decidieron cruzar el Océano Pacífico y por razones externas a ellos se quedaron en México y tuvieron una numerosa descendencia.

La interrogante surgió cuando los escuché hacer afirmaciones como la siguiente -sentía que era diferente porque en mi casa no comemos lo mismo que otras familias y las experiencias que ha vivido mi familia no las han vivido otras⁹. Este tipo de comentarios me hicieron voltear a ver a los descendientes y no a los migrantes que eran mi interés inicial, porque entendí que en ellos había sentimiento y necesidad de conocer sobre sus orígenes para tener respuestas certeras a las clásicas preguntas - ¿de dónde eres?, ¿de dónde es tu apellido?, ¿de dónde son tus padres?-. Entendí que había una preocupación por saber de dónde provienen sus orígenes y por qué su aspecto físico es diferente del resto de la población local.

Entonces comenzaron a hablarme del concepto *nikkei* el cual no había escuchado antes. Y me dijeron que ser *nikkei*, significaba tener ascendencia japonesa pero haber nacido en el país en donde

⁹ Entrevista Harumi Campos Ueda, (*yonsei*) 2017.

sus ancestros se asentaron después de emigrar. El problema que tenía frente a mis ojos era una cuestión de identidad y al mismo tiempo de una relación con el pasado porque al hablar de ser *nikkei* es fundamental saber quiénes son, de dónde vienen, y con ello, responder hacia dónde van.

Ante los cuestionamientos externados de ¿quién soy?, y el constante esfuerzo de los descendientes por conocer la historia de su familia, el lugar de origen de sus abuelos, aprender el idioma y apropiarse de aspectos culturales japoneses, como aprender sobre cocina japonesa, o sobre artes marciales. Existe una constante evocación a un Japón vivido por sus ancestros antes de partir, saber de dónde provienen, y vivirlo en lo simbólico, porque en el fondo saben que no se puede regresar realmente. Cada generación *nikkei*, cada individuo busca en sus raíces con diversas intencionalidades y el contexto que envuelve esas intencionalidades, le imprime un acento político particular.

En tiempos de globalización cuando se incrementa la desterritorialización debido a las migraciones, se generan importantes transformaciones identitarias y culturales, ya que las alteridades viajan y se desplazan y llegan a tener impacto hasta las generaciones más tardías producto de esos movimientos transnacionales. Tomando en cuenta que mis sujetos de estudio son mexicanos de ascendencia japonesa, productos de las migraciones japonesas a México anteriores a la segunda guerra mundial, que han nacido y crecido y hecho sus vidas aquí, hay una constante configuración de lo qué es ser descendiente o, en sus términos, “ser *nikkei*”.

1.2 La teoría de la asimilación en los estudios de migrantes y sus descendientes

Estudiar a los hijos de inmigrantes supone entender algunas problemáticas, entre ellas; el tipo de migrantes que son los padres, pues de eso dependerá el tipo de integración que los hijos tendrán en

la sociedad de acogida; las redes que tejen con otros migrantes del mismo origen y las asociaciones que crean. En países con elevadas tasas demográficas de origen alóctono producto de diversas migraciones, la primera generación nacida en los países donde los padres han migrando atrajo la atención de diversos investigadores sobre todo en Estados Unidos. Estos hijos de migrantes fueron estudiados desde la escuela asimilacionista.

La perspectiva asimilacionista tenía como preocupación entender la integración de los migrantes y sus hijos pero en términos económicos principalmente. La segunda preocupación tiene relación con el conflicto entre la clase social y los valores culturales de sus comunidades de origen con relación a los valores de sociedad receptora. Sin embargo, los estudios estaban pensados en términos binarios, por ejemplo, la sociedad estadounidense vista como el núcleo y los migrantes y sus hijos, como la periferia. El proceso de aculturación es también visto como irreversible, y supone entenderlo como la absorción de los valores culturales de la sociedad receptora y el paulatino olvido de su cultura de origen.

Estos conceptos de asimilación y aculturación tienen su origen en las ideas de progreso, por ello es importante entender las circunstancias que dieron origen al surgimiento de estos conceptos. Como reacción a la escuela difusionista¹⁰ y con el objetivo de estudiar el cambio cultural, surgieron dos escuelas con tendencias opuestas. Por un lado la estadounidense cultural, y por el otro, la inglesa funcionalista. Cada una tenía sus propios laboratorios de estudio. La escuela estadounidense tenía a los migrantes y sus familias que habían arribado a las principales ciudades industriales en búsqueda

¹⁰ En la antropología surgieron preocupaciones que llevaron a preguntarse a los estudiosos sociales sobre las diferencias entre aquellas sociedades mal llamadas primitivas con relación a las sociedades occidentales. De estos cuestionamientos surgieron teorías como la del *estado de naturaleza* que veía en los pueblos primitivos como los representantes del estado original de la humanidad. En contra posición, surgió la teoría de la *evolución cultural* que tomó a la “sociedad civilizada” como el modelo que debían alcanzar las sociedades humanas consideradas no “civilizadas”, a través de una sucesión de etapas socioculturales de desarrollo (Aguirre Beltrán, 1957).

de mejores condiciones de vida. Ponía atención principalmente en la transmisión cultural y el contacto entre una cultura altamente industrializada y una no desarrollada. Fue así que surgieron los estudios aculturativos. Entre los años de 1925 y 1935, la sociología había acuñado el concepto *asimilación* para explicar los procesos de ajuste biológico-cultural al medio estadounidense de los migrantes, en su mayoría provenientes de Europa (Aguirre Beltrán, 1957).

La escuela funcionalista inglesa, por otro lado, poseía sus antiguas colonias las cuales eran siempre interpeladas por las relaciones conflictivas entre el centro y la periferia, estas relaciones llevaron los estudiosos a enfocarse en el “contacto” desde ángulos distintos; los de la integración y la estructura social. Los estudios de contacto debían ser realizados en términos de culturas totales, y no a base de pulverizar las culturas examinadas en rasgos y complejos que reducían la realidad viviente en componentes sin vida y sin significado, que de acuerdo con Aguirre Beltrán (1957), esta postura negó la validez de construir la historia cultural.

La Asociación Norteamericana de Antropología comisionó a los profesores Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herkovitz¹¹ para que limitaran el concepto “aculturación”. Este concepto fue empleado para describir un contexto donde se da el contacto entre dos grupos culturales y que resulta en numerosos cambios culturales para ambas partes involucradas. Estos investigadores definieron el concepto de la siguiente manera: “la aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando dos grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, generando cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos”. De acuerdo a

¹¹Robert Redfield fue un antropólogo y lingüista estadounidense y fue presidente de la Asociación Norteamericana de Antropología (1944), algunos de sus más destacadas son *The Folk Culture of Yucatán* (1941) y *Peasant Culture and Society* de 1956. Ralph Linton, antropólogo estadounidense conocidos por obras como *Estudio del hombre* (1936), *Cultura y personalidad* (1945), *Las fronteras psicológicas de la sociedad* (1945), entre otros. Melville Herkovitz fue un antropólogo e historiador estadounidense reconocido por el establecimiento de los estudios africanos y afroamericanos en la academia y la construcción del concepto “relativismo cultural”. Entre sus obras destacan *The American Negro* (1928), *The Myth of the Negro Past* (1941), *Man and his works* (1948), entre otros.

esta definición, la aculturación debe ser distinguida de cambio cultural, del cual solo es un aspecto y de asimilación que es una fase de la aculturación. También debe ser diferenciada de difusión, aunque ocurre que todos los casos de aculturación, es un fenómeno que tiene lugar aun sin el contacto entre dos grupos, ya que constituye solo un aspecto del proceso de aculturación (Aguirre Beltrán, 1957).

La aculturación es un proceso que también es identificado por psicólogos y pedagogos por su relación con la educación, la transmisión del bagaje cultural de un grupo generacional a otro (Valenzuela Arce, 1998). En la obra *Acculturation: the study of culture contact* (1938), Melville Herskovitz, enuncia el concepto de *endoculturación* que engloba procesos de crianza, socialización, escolarización y todos aquellos medios de transición, por los cuales el niño es condicionado a las formas de vida de su grupo social. Destacó el carácter dinámico del fenómeno de transmisión cultural y la designó como un proceso. Además, señaló que el concepto *asimilación* aplicada a situaciones de integración nacional y aclaró que la aculturación es una fase del cambio cultural que no solo es generado por contacto o influencias externas, sino por fuerzas internas engendradas en el seno de las propias culturas.

Dentro del campo cultural, las posturas desarrollistas, modernas y colonizadoras se expresan en un enfoque asimilacionista y aculturacionista. Refiere a un proceso de absorción cultural de los grupos considerados culturalmente inferiores por los considerados culturalmente superiores o dominantes. Estas teorías fueron fortalecidas en un periodo comprendido de finales del siglo XIX a principios del siglo XX. Es importante considerar que hubo un fuerte impulso al estudio de estos fenómenos por la creciente inmigración hacia las ciudades de Estados Unidos, consideradas en la época como nichos de riqueza y desarrollo, lo que atrajo fuertes oleadas de inmigrantes.

El término asimilación suele ser entendido como una de las primeras fases en que se produce la adaptación de los inmigrantes a las sociedades anfitrionas. Esta teoría implica que los migrantes incorporan nuevos valores y prácticas sociales propias de las sociedades de destino, al mismo tiempo que se despojan de elementos socioculturales distintivos de su cultura de origen. El proceso de aculturación es el primer paso hacia la asimilación y se produce al tiempo que padres e hijos migrantes aprenden el nuevo idioma y las normas propias de los nuevos estilos de vida. Pero el ritmo al que cada uno de ellos lo hace varía según los casos y eso tiene consecuencias significativas para la integración de la segunda generación.

La teoría de la asimilación, conjuga tres niveles de recepción y extiende su análisis a otras temáticas que tienen relación directa con la integración y asimilación de los migrantes y sus descendientes al país receptor; el nivel gubernamental, societal y comunitario. Estos modos condicionan hasta el punto en que puede ponerse en práctica el capital humano de los migrantes para favorecer una adaptación económica y social exitosa. De acuerdo a las investigaciones de Portes y Rumbaut (2009), por muchas ganas que tengan de sobresalir los migrantes, si no se cuenta con estos elementos la inserción exitosa no se da si no se cuenta con alguno de estos elementos. Si el gobierno del país receptor los persigue, son discriminados por la sociedad y no cuentan con una comunidad coétnica que tenga los recursos adecuados, la inserción de los migrantes y sus hijos no se dará de manera exitosa y dificultará la integración positiva de sus descendientes.

Portes y Rumbaut (2010) emplean sistemáticamente los términos técnicos de *aculturación*, *asimilación lineal* o *asimilación segmentada*. Respecto al término de aculturación normalmente estos autores aluden al mismo para hacer referencia a los procesos de integración protagonizados por los inmigrantes, distinguiendo entre diferentes caminos en los que se ha producido esta y delimitando diferentes resultados de la misma: una *aculturación selectiva* está asociada a pautas de

movilidad social ascendente y a la promoción de la adaptación positiva. La *aculturación consonante* está ligada también a una movilidad ascendente, aunque frenada a veces por la discriminación racial. Y una *aculturación disonante*, refiere a procesos de movilidad descendente. Una cuestión clave en las ideas de Portes y Rumbaut es que no todos los inmigrantes deben a la aculturación el éxito social y el avance de la sociedad americana, si se propugna el enfoque de asimilación forzada. Para estos autores, los mejores resultados para el inmigrante, se logra en lo que llamaron una aculturación selectiva, que para superar obstáculos, se nutre del apoyo familiar y de los lazos de la comunidad de origen.

Una de las dimensiones más importantes para la adaptación de la segunda generación es la composición de la familia inmigrante. La composición de la familia varía de manera significativa de una nacionalidad a otra, lo cual refleja tanto la diferencia de culturas y de estructuras sociales. Para la teoría asimilacionista que se enfoca en la segunda generación considera que la familia y la comunidad étnica son elementos esenciales para una buena integración de los descendientes de inmigrantes en las economías de los países receptores pero pensadas hacia una mejora del nivel de vida. Sin embargo, cuando no hay una buena inserción en la economía local, y por lo tanto no hay un buen crecimiento laboral y profesional de los migrantes y su descendencia, se entiende que hay una asimilación no positiva de los grupos migrantes a la sociedad receptora pues no se cumple el objetivo de mejorar la calidad de vida. Los hijos pierden los valores de la cultura de los padres y los objetivos que estos tienen para con sus hijos (Portes- Rumbaut, 2010-2011).

El proceso de aculturación es el primer paso hacia la asimilación y se produce el tiempo que los padres migrantes aprenden el nuevo idioma y las normas propias de unos nuevos estilos de vida. Pero el ritmo al que cada uno de ellos lo hacen en la medida en que tal proceso se combina con la retención de la cultura regional varía según los casos y eso tiene consecuencias significativas para la

actuación de la segunda generación. La aculturación disonante tiene lugar cuando el aprendizaje de la lengua y costumbres de la sociedad receptora se une a la pérdida simultánea de la cultura de sus padres.

La aculturación consonante en la situación opuesta, en la que el proceso de aprendizaje y el abandono gradual del idioma, la cultura de origen ocurren más o menos al mismo ritmo de una a otra generación. Se trata de la situación más habitual cuando los padres inmigrantes poseen suficiente capital humano con el que acompañar y supervisar la evolución cultural de sus hijos. Por último la aculturación selectiva se produce cuando el proceso de aprendizaje de ambas generaciones se inserta en la comunidad “co-étnica” de tamaño y diversidad institucional suficientes como para hacer más lenta la transición cultural y favorece la retención parcial del idioma de origen y las normas de los padres. Esta tercera opción asociada a una ausencia relativa de conflicto intergeneracional, a la presencia de numerosos compañeros de etnia y la adquisición de un bilingüismo fluido entre los miembros de la segunda generación (Portes- Rumbaut, 2011). El carácter variable de las comunidades étnicas determina el nivel de capital social disponible para las familias inmigrantes y de las cuales se ven beneficiados los hijos. Este capital social, cimentado en las redes étnicas, constituye un recurso clave a la hora de afrontar los obstáculos para alcanzar una adaptación exitosa.

El concepto asimilación es clave en las obras de Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut pero empleado con sentidos diferentes: asimilación lineal, entendida como proceso de adaptación, a veces como política en el sentido de la asimilación forzada y asimilación segmentada. El término asimilación, referido a las políticas destinadas a tal fin ha sido muy criticado y puesto en duda porque se asocia al intento de conducir por un único camino la integración de los inmigrantes y sus descendientes, cuando la realidad demuestra una gran variedad de trayectorias que prueban que la

asimilación no siempre es lineal y que el constante flujo de migrantes que poseen diferentes culturas generan todo tipo de identidades colectivas y reivindicativas (Portes-Rumbaut, 2010). La teoría de la aculturación fue criticada por su visión lineal y determinista y en 1948 Fernando Ortiz propuso el concepto de transculturación como el cambio de una cultura a otra, ponderando no solo el proceso de adquisición de una nueva cultura sino también la pérdida o desarraigo de la cultura original, en un proceso de parcial desculturación, Así como una reculturación o creación de nuevos fenómenos culturales (Valenzuela Arce, 1998).

El modelo asimilacionista refleja una forma de ver a la sociedad como si esto fuera una estructura consensual. El cambio social consiste en restaurar el equilibrio perturbado por las fuerzas externas, por lo tanto la asimilación es vista como un proceso por el cual el equilibrio es restaurado (Portes y Rumbaut, 2010). Para investigadores como Warner y Srole, la asimilación era un proceso lineal que afecta tres variables: raza, religión y lengua. Los estudios sobre asimilación normalmente comienzan hablando de la persistencia de la extensión cultural a pesar de los largos periodos que los migrantes y sus familias han residido en la sociedad receptora. Aunque estos grupos aprenden la lengua del país receptor, adoptan valores y estilos de vida de la mayoría y están completamente integrados a la estructura económica, aún no han abandonado su distintivo cultural.

Sumado al argumento anterior, Hartmut Esser (2006), sugiere también que la afirmación sobre la irresistible fuerza centrípeta que obliga a una generación tras otra, en virtud de sus intereses, a seguir el curso de la asimilación, debe ser puesta en duda ya que el concepto clásico de la asimilación ya no es aplicable, porque deben ser tomados en cuenta otros centros como lo son las *sociedades de origen* o las de una *comunidad transnacional*, ya que son poseedoras de una fuerza y atractivo similares si no es que superiores a la “fuerza centrípeta de la asimilación”. Para Esser la

teoría de la asimilación es unicéntrica y etnocéntrica e incapaz de lidiar con esos nuevos policentrismos de múltiples niveles.

Sin embargo, la integración, que es un concepto más amplio, debe entenderse bajo la lógica y basado en la suposición directa o indirecta, de que toda acción social tiene que ver con el cumplimiento de ciertas necesidades cotidianas generales (Esser, 2006). Algunas de esas necesidades generales son: el bienestar físico y la aprobación social. En palabras de Hartmut Esser;

Para satisfacer ambos, los actores deben adquirir o producir ciertos frutos. Los cuales son bienes que pueden producir directamente el bienestar físico o la aprobación social. Esto los torna preeminentes en los intereses de los actores y por lo tanto representan la meta “dominante” de todas sus actividades en cierto campo social, como la familia o un grupo étnico, subsisten de manera funcional al igual que la esfera de la política o en toda una sociedad. Además, han de producirse a través de la inversión de tiempo (real). Dado que estos factores de insumo son instrumentales en la producción de esos frutos, son bienes que se convierten en metas (intermedias) por sí mismos. Como resultado el comportamiento social puede entenderse a manera de una cadena de producción, en la que los medios de nivel menor se invierten como factores de insumo para producir metas a nivel más alto (2006, 333).

La integración es un concepto que puede describir mejor el proceso en que las generaciones se adaptan a su nuevo contexto cultural, sin embargo, detrás de esa integración también convergen intereses y/o necesidades. De la misma forma debemos entender los intereses y/o necesidades que motivan a las generaciones más tardías a intentar recuperar el patrimonio de sus ancestros.

Es importante también entender las razones que llevan a los migrantes y sus descendientes a aprender los usos y costumbres de la sociedad receptora, y es que al respecto nos dice Esser,

...que hay problemas que enfrentan en la cotidianidad por no poseer el capital del grupo étnico dominante, como el idioma que es esencial para comunicarse. La de usar su capital cultural queda confinado a ciertas situaciones, por

ejemplo la existencia de una comunidad étnica o una red transnacional. Aquí es importante señalar, que sí bien existen intereses para “asimilarse”, también los hay para recuperar el bagaje cultural perdido (2006, 349).

Sobre este punto regresaré después.

Si bien se da una integración innegable, las identidades tradicionales, profundas o persistentes sufren importantes transformaciones en la interacción con los procesos de globalización, pero no se difuminan de una manera tan simple como se plantean la teoría asimilacionista, sino que pueden asumir una actitud de recreación y resistencia cultural, e incluso de invención identitaria. La teoría de la aculturación presentaba lo que las teorías del desarrollo definían en el campo socioeconómico: la visión binaria entre desarrollo y subdesarrollo como proceso de asimilación de los países y grupos subdesarrollados o primitivos. Así como la aculturación de las minorías de los países desarrollados o civilizados, ponderando los rasgos culturales de otros grupos en contraposición a la cultura dominante (Valenzuela Arce, 1998).

Algunos autores han enfatizado la necesidad de diferenciar analíticamente aculturación y asimilación. Sostienen que la aculturación significa la pérdida de rasgos fundamentales de la tradición cultural, así como la incorporación de nuevos rasgos culturales y que la asimilación es la integración social, económica y política de un grupo étnico minoritario al sistema dominante. Esta posición ha sido duramente criticada desde diferentes perspectivas teóricas porque cuestiona la existencia de una relación directa entre aculturación y asimilación. En este punto el autor Valenzuela Arce considera necesario enfocar la discusión, no en la aculturación simplista o en la permanencia aséptica de las identidades, sino en los procesos de actualización o recreación cultural que implican la manera en que se incorporan nuevos elementos culturales y cómo estos participan en el fortalecimiento o modificación de la identidad colectiva (Valenzuela Arce, 1998).

La teoría de la asimilación segmentada desarrolla y empleada en las investigaciones que tienen por objetivo a las segundas generaciones de grupos migrantes, de Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut, entienden la asimilación en términos de incorporación exitosa al mercado laboral. Dentro de los estudios contemplan el dominio del idioma como un paso importante para alcanzar los objetivos de éxito propuesto, pero consideran otros elementos los cuales son de suma importancia para la inserción laboral de los hijos de migrantes, de ello dependerá el éxito o el fracaso. La comunidad co-étnica, la aceptación de la sociedad de acogida y el apoyo gubernamental, son elementos que, de acuerdo a sus características, pueden o no ser parteaguas para una adaptación exitosa de los migrantes y sus hijos en la sociedad receptora. Los problemas que ven los autores, es una baja escolaridad, el ingreso en el mundo de las drogas y la delincuencia de los hijos de algunos grupos étnicos de origen migrante en Estados Unidos.

Regresando a los intereses que llevan a los hijos y nietos de migrantes que motiva a recuperar el bagaje cultural perdido señalado por el sociólogo Hartmunn Esser, surgió una teoría con motivo de los estudios migratorios es La Ley de la Tercera Generación del historiador Marcus Hansen, desde la Escuela de Chicago, que va relacionada con la identidad y etnicidad de los hijos y nietos de los migrantes y cómo los nietos después de la integración a los valores culturales de la sociedad receptora, sienten interés por el pasado étnico de sus padres y abuelos y que desarrollaron cierta conciencia étnica y un esfuerzo por regresar a sus raíces, todo ello condicionado por un proceso de asimilación previa de sus padres y ellos mismos. Este modelo fue desarrollado a través de los estudios realizados en grupos migrantes de origen europeo, sin embargo, sigue resultado interesante incluso si lo pensamos para otros grupos étnicos que tienen trayectorias migratorias (Appel, 1961; Romer, 2009).

Para el caso de grupos que poseen una cultura más alejada a la occidental, el grupo mantiene su identidad durante más tiempo, creando un espacio bipolar en donde los individuos llevan una vida dual, negocian su identidad y crean espacios de socialización que les permita vivir su etnicidad y pautas culturales, casi siempre dentro del ámbito familiar y el grupo inmediato de referencia, pero al mismo tiempo conviven con sus compañeros de escuela, trabajo, vecinos, etc. El proceso de asimilación de los hijos puede ser más lento, como es el caso de los japoneses en Estados Unidos, son los *sansei* y *yonsei* quienes han perdido el idioma y costumbres de sus ancestros pero que ahora buscan recuperarlos (Hiraoka, 1996). La asimilación con el transcurso de las generaciones se da por una mayor exposición a la sociedad receptora, mucho mayor que la que tiene la primera generación y de ello dependen varias situaciones, entre ellas, el tamaño del grupo étnico, si siguen llegando migrantes con el mismo bagaje cultural (Esser, 2006).

Para Hiraoka la dimensión espacial es un elemento importante porque es el territorio que contiene la historia, los ritos, el lenguaje y cualquier otro elemento que pueda ser importante para el pasado compartido y las costumbres de un grupo, entonces podemos entender que esa dimensión ha predominado en el establecimiento de su identidad. Aunque ese espacio no ha sido ocupado de manera física, se convierte en un receptáculo y la forma de identificación de su comunidad, es un espejo que contenía el movimiento diario y las costumbres de una etnia y sólo un pedazo de tierra identificable por fronteras nacionales. El espacio adquiere un significado simbólico y espacial porque el vínculo establecido con el espacio y utilización afirmaba la identidad en todos los niveles posibles.

Esto es especialmente importante porque como la teoría de la asimilación han sido teorías que han dejado de lado varios asuntos, han visto a los sujetos como si su único destino fuera el olvido de sus raíces y la adopción de una identidad como la del resto de los pobladores del país de recepción . La

realidad es que no es así. Como bien dice Barth sobre los grupos “si bien cambian en su aspecto cualitativo” lo cual no implica una mutación de identidad, sino una redefinición adaptativa, lo cual incluso puede reactivar los discursos y la narrativa en la configuración de su identidad (Giménez, 2013, 2016; Barth ,1976).

Los contextos migratorios nos obligan a repensar las relaciones sociales que se dan entre los migrantes y sus descendientes en términos socioculturales. Algunas miradas como la culturista clásica y su forma homogénea de ver y entender el mundo en donde las identidades y las fronteras de un grupo son delimitadas y claras. Bajo esta mirada, nos advierte Alejandro Grimson, alejarnos de la nociones de territorio, sociedad, comunidad, cultura e identidad porque las migraciones a escala global, los cambios tecnológicos y comunicaciones imponen una nueva perspectiva para explicar estos fenómenos, que dejan al descubierto el carácter poroso y desdibujado de las fronteras culturales y el carácter híbrido de las culturas (Grimson, 2011).

Lo mismo aplica con el territorio, no deja de pensarse como un símbolo de identidad, la presencia no física no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos (Giménez, 2016). Es un asunto complejo sobre todo porque se trata de la formación de una identidad que tienen como territorio base la tierra de los ancestros, porque los sujetos nacieron fuera del territorio, por lo que no lo tienen interiorizado, sin embargo, hay una conciencia de las raíces y el sentimiento de pertenencia al país de sus padres o abuelos. Este sentimiento es transmitido en el medio familiar y el grupo étnico de referencia, por lo que resulta importante entender las relaciones que se tejen en el seno familiar y en la comunidad étnica para poder entender la transmisión de los valores, la configuración de la identidad pero también la transmisión de los sentimientos de pertenencia por el territorio que los ancestros han dejado. El territorio como referente cultural

original podría tener un significado relevante para la formación de la identidad de los hijos y nietos de los migrantes (Romer, 2009). Sobre este asunto regresaremos después.

La preocupación que debemos tener ahora es la de explicar cómo se dan los cambios culturales, en qué contextos ocurren esos cambios, entender porqué unos aspectos de la cultura cambian mientras otros no lo hacen, por qué unos se refuerzan y otros se transforman. Alejandro Grimson hace la invitación a no pensarnos constituidos por una sola cultura sino de manera intercultural (2011).

1.3 Los estudios culturales, descentramientos teóricos y antiesencialismos

Esta tesis será abordada desde la perspectiva de los estudios culturales, concepto que fue acuñado por el sociólogo británico Richard Hoggard, para referirse a la red de significados a través de los cuales los grupos e individuos crean sus identidades y se comunican entre sí. Los estudios culturales surgen con el debate del cambio social y cultural en Gran Bretaña de la postguerra, generado por la entrada de Reino Unido en el mundo moderno. Había que dar cuenta de la manifiesta ruptura de la cultura tradicional y de las culturas tradicionales de clase que generaban impactos en las nuevas formas de opulencia en la sociedad de consumo en la muy jerárquica y piramidal estructura de la sociedad británica de la preguerra (Hall, 2010).

Desde los estudios culturales se construyeron las historias de los procesos sociopolíticos y las confrontaciones de clase, un ejemplo de ello lo tenemos en las obras de E.P Thompson, en donde demostraba que el concepto clase no sólo correspondía a una situación que se define por el lugar que se ocupa en el sistema de producción sino que era una categoría que obedecía a un contexto sociohistórico específico. En ese sentido los estudios culturales tomaron como su objetivo temas como ámbitos de expresión y de articulación de los nuevos procesos sociales, entre los cuales

destacan cultura, ideología, lenguaje, lo simbólico y el poder. Los estudios culturales, a diferencia de los enfoques particularizantes y fragmentarios, buscan una visión global de la cultura considerándola como una perspectiva totalizadora que comprende la vida material, intelectual y espiritual, además de las expresiones simbólicas (Valenzuela, 2013).

Al mismo tiempo tiene el interés por analizar las conexiones socioculturales como campo de conexiones donde elementos diversos conforman unidades en contextos específicos (Valenzuela, 2013). Como lo que señala Stuart Hall sobre las articulaciones que aluden a la producción de unidades a partir de elementos fragmentados mediante prácticas significadas por las identidades colectivas (Restrepo, 2004; Hall, 2010). Desde este punto de vista, los estudios culturales buscan analizar los procesos producidos por la articulación de diferencias culturales (Valenzuela, 2013).

Otro punto importante, es el interés de los estudios culturales por comprender procesos histórico-sociales, no solo en condiciones sedentarias sino en situaciones de desplazamiento que dan cuenta de procesos que definen las diásporas y migraciones contemporáneas, además de que implican desplazamientos e hibridismo cultural. Esto obliga a repensar la condición de frontera cultural porque adquiere nuevos significados y pone nuevos acentos. La frontera más que simbolizar la ruptura de espacios de contención, expresa cambios donde inicia algo que sigue incorporando más allá de la frontera, tanto como punto de inicio que lo constituye y complementa. Por ello, en los estudios culturales, es importante trabajar en los ámbitos identitarios, donde adquieren relevancia los intersticios que permiten elaborar estrategias particulares y colectivas de identificación y de pertenencia, porque desde aquellos intersticios se detiene nuevas identidades y procesos de producción de lo social (Valenzuela, 2013; Restrepo 2004; Hall, 2010).

Los estudios culturales consideran aspectos como la *diversidad*, la cual es una categoría sociocultural de comparación y la *diferencia*, entendida como proceso de enunciación de una cultura, y la conformación de sistemas de significación mediante los cuales se atribuyen sentidos y significados (Hall, 2010). Estas temáticas obligan a los estudios culturales a ser multidisciplinarios y transdisciplinarios, porque el espacio de la cultura es un espacio disciplinariamente híbrido que atrae no solo a la antropología y a la sociología, si no a la historia, la semiótica y un largo etcétera (Giménez, 2013; Valenzuela, 2013).

Los estudios culturales deben su importancia a la búsqueda de un proyecto nuevo de convivencia que por un lado reconozca a la colectividad nacional como una historia única, forjada por los contactos con diferentes culturas en circunstancias variantes, que a su vez se saben participantes de un escenario mundial. Por otro lado, los estudios culturales entienden que la cultura no debe reducirse a lo meramente existente, sino que también atiende la dimensión utópica de la cultura, es decir, estudia la emergencia objetiva de lo nuevo y los anhelos, así como los sueños, la ambigüedad ritual y las tradiciones contraculturales en las que se manifiesta (Krotz, 2013).

En México se han difundido textos y obras desde las que se fortalecieron los intereses por comprender el carácter o la esencia del mexicano y abrieron la discusión sobre lo que es lo mexicano, buscando formas de serlo. Lo cual llevó a la invisibilización de diversos grupos étnicos que son parte de México pero que son resultado de las migraciones masivas producto de la modernidad y desarrollo del sistema mundo. Un ejemplo de ello, es la migración japonesa que comenzó a traer migrantes a México desde principios del siglo XX, entre muchas otras migraciones de polacos, rusos, italianos, alemanes, españoles, franceses, ingleses, chinos, libaneses, sirios, etc., que han aportado sus elementos culturales a la sociedad mexicana y que la historiografía ha dejado de lado al hablar sobre la configuración de la identidad nacional mexicana.

1.4 Estudios de diásporas y la cultura viajera

Un concepto que es importante incorporar a este estudio, es diáspora. Los estudiados, en este caso los *nikkei*, son un grupo diaspórico, que son resultado de las migraciones a diferentes países del continente americano, como parte de un proceso interno de reestructuración económica y política en Japón, su país de origen. Desde el comienzo de la investigación, aseguré que los *nikkei* eran una diáspora. No solo se apegan a una memoria colectiva, sino que conservan ideales de pureza que se asocian con el hogar y con una identidad originaria. Existe también una invención de tradiciones y festejos que consideran son su herencia cultural, y una constante preocupación por mantener lazos con la comunidad de origen, ya sean a través de redes de parentesco o de amistad. Esta comunicación se mantiene de una manera rutinaria y a través de prácticas institucionalizadas (Tölölyan, 2011; Golubov, 2011).

No todas las diásporas presentan las mismas características, o bien la misma diáspora con el tiempo cambia sus características, ya que cada grupo étnico o social y su respectiva segunda o tercera generación es producto de su contexto social, por eso mismo es una designación cambiante y dinámica. Hay cambios importantes de una generación a otra en la reconstrucción del "hogar". Los contextos que les tocan vivir a los miembros de las diásporas son representados en la idealización de sus "hogares" (Safran, 2011; Hall, 2011).

En este sentido, es importante entender que los grupos minoritarios, como son denominados aquellos culturalmente diferentes de la cultura dominante, no se quedan enclavados dentro de los guetos a lo que son confinados, sino por el contrario, toman parte en la cultura dominante en un amplio frente. Las minorías no son reducidas, porque de una u otra forma son partícipes en la construcción cultural del lugar, como bien advierte Hall, "estos grupos pertenecen a movimientos

transnacionales y sus conexiones son múltiples y laterales, marcan el final de una modernidad definida en términos occidentales” (2011,143).

La relación entre lo étnico y lo diaspórico es una cuestión compleja porque una depende de la otra a su vez que ambas se ven implicadas en procesos sociales e históricos, ya que una comunidad étnica difiere de una diáspora en el grado de compromiso de la segunda para mantener lazos con su país de origen y sus comunidades emparentadas en otros estados (Tölölyan, 2011).

Las fronteras entre las diásporas y los grupos étnicos no son fijas; cambian con el paso del tiempo en respuesta a las transformaciones del país receptor y en el país de origen. Ya que la identidad no es única ni estable, muchos de los miembros se piensan a veces como individuos diaspóricos y a veces como étnicos, en algunos contextos o momentos (Golubov, 2011; Tsuda, 2016; Giménez, 2007).

Clifford (2011) propone nuevas formas de abarcar y entender a las diásporas, una de ellas es que a partir de las mismas motivaciones de los grupos y las condiciones políticas que las generan, así como sus relaciones con los “Estados-naciones”. En este sentido, Clifford encuentra que los vínculos transnacionales que conectan a las diásporas no necesitan articularse en primer lugar a través de una patria real o simbólica. Las conexiones descentralizadas, laterales, pueden ser tan importantes como las que forman a partir de una teleología del origen/regreso, y una continuada historia compartida de desplazamiento, sufrimiento, adaptación o resistencia pueden ser tan importante como la proyección de un origen específico.

No podemos esperar que una sociedad cumpla con todas las características a lo largo de la historia. En distintos momentos las sociedades pueden ser más o menos diaspóricas, dependiendo de lo cambiante del contexto y las adversidades que la vida supone ya sea en el país de recepción o en su país de procedencia (Clifford, 2011). En ese sentido, destacan el tipo de políticas que se tenga en los

Estados para sus grupos minoritarios, inmigrantes y diaspóricos. Esto no quiere decir que las diásporas tengan un discurso antinacionalista pero sí hay resistencia hacia la pérdida de su patrimonio étnico, por eso crean asociaciones que difundan la cultura ancestral, y tienden hacia el exclusivismo racial, razón de los matrimonios endogámicos. Es como una patria dentro de otra patria (Golubov, 2011; Portes y Rumbaut, 2011). Sin embargo, las diásporas sí han cuestionado la supuesta heterogeneidad de los actuales “Estados-naciones” y la idea de la multinacionalidad y pluralismo cultural dentro de los mismos y son claro ejemplo de culturas viajeras, ya que los elementos culturales que se recrean allende las fronteras de un país y otro, y son muestra de la transnacionalidad, de la recreación cultural y la configuraciones de identidades nacionales (Clifford, 2011).

Las diásporas generan múltiples identidades y discursos para afianzar la pertenencia de sus miembros, sin embargo, esta diáspora es imaginada porque se unen a ellas miles de miembros que poco o nada se conocen entre ellos, pero lo hacen bajo los discursos y memorias que conforman su identidad diaspórica (Hall, 2011; Anderson, 1993). Con el paso del tiempo, el concepto diáspora ha cambiado mucho y, de acuerdo con Schnaper y Tölölyan (2011), no se puede hablar de diáspora sin un mínimo de institucionalización de los intercambios económicos, políticos, identitarios entre las diferentes implantaciones del pueblo disperso. En ese sentido, encuentro que los *nikkei* son una diáspora porque se institucionalizan al organizarse en asociaciones y éstas, a su vez, recurren a las embajadas y consulados para entrar en contacto con autoridades del país de origen, recrean discursos de una historia compartida y buscan crear puentes con otras comunidades *nikkei* en otros países.

En el particular caso de los descendientes de japoneses, las asociaciones están jugando un papel importante pues generan discursos y construyen identidades, como es el caso de la construcción de

la *nikkeidad*. Hagamos un poco de historia. El concepto *nikkei*, que es una forma de denominar a los descendientes de japoneses, es un concepto político que surgió en Japón después de la segunda guerra mundial. Situándonos en este contexto, las relaciones preguerra entre Japón y sus comunidades japonesas transpacíficas eran muy estrechas y de mutuo apoyo. Una vez derrotado Japón por Estados Unidos y tomado su territorio, las relaciones cambiaron y se diluyeron. Para referirse a los japoneses en otros países comenzaron a usar la designación *nikkeijin*, que significa persona que desciende del Japón (Ishida,2009). Sobre el termino *nikkei* volveremos en capítulos adelante para profundizar en el mismo.

1. 5 Definición de conceptos básicos

a). Etnicidad

Para Hall la etnicidad no puede ser reducida a una ideología aunque se puede considerar que las unidades étnicas son producidas ideológicamente con relación a procesos de subjetivación que las hacen posibles y que producen al sujeto étnico. En un estudio que hace Eduardo Restrepo sobre las Teorías Contemporáneas de Etnicidad de Stuart Hall, retoma el concepto *etnicidad sin garantía*, el cual implica ver la etnicidad más allá de los determinismos y reduccionismos propios de las teorías sociales convencionales (Restrepo, 2004).

Con respecto a la etnicidad de la que habla Hall, se puede dialogar con el enfoque construccionista que sostiene que la etnicidad muestra una comunidad o colectivo imaginado desde la construcción colectiva basada en un sentimiento de comunidad, donde la identidad es vista como un hecho social por representaciones subjetivas. En ese sentido, las contribuciones hechas por Fredrik Barth en su estudio clásico *Los grupos étnicos y sus fronteras* de 1969 desde el situacionismo clásico, argumentan que un grupo étnico es como un grupo organizacional, con un marcador de diferencias,

donde lo imperativo es establecer fronteras entre los grupos, por ello, lo étnico es entendido como una construcción cognitiva a una adscripción colectiva basada en símbolos culturales desde los cuales se autodefinen y autoadscriben los grupos y los individuos. Hacia el mismo rumbo apuntan las aportaciones hechas por Benedict Anderson sobre el origen de la representación de una nación y nacionalismo como comunidad imaginada en su célebre obra *Comunidades Imaginadas* de 1983, así como Eric Hobsbawm y *La invención de la tradición* de 1983, donde para sostener la invención de tradiciones permiten hacer análisis antiesencialistas de los colectivos y de los grupos étnicos.

Otro enfoque es la etnicidad sin garantías de Stuart Hall, que parte de un análisis antiesencialista y no reduccionista. La etnicidad se articula a partir de la relación entre los conceptos de identidad y cultura, lo cual produce el posicionamiento de dos tipos de enunciación. La primera posición sostiene, “que la identidad cultural construye una representación de la cultura, historia común y ancestral que son compartidas”. Por otro lado, “la segunda posición produce representaciones para normalizar y sostener el poder cultural poscolonial, donde las identidades culturales generan políticas de identificación de los grupos humanos, desde los imaginarios europeos para referirse a otros como sujetos no occidentales” (Restrepo, 2004; Hall, 2010).

Cabe señalar que los postulados sobre etnicidad a los que hace referencia Stuart Hall es sobre la construcción cultural de lo “inglés” y de una identidad inglesa exclusiva y cerrada a los grupos de origen afrocaribeño, que son también parte de la sociedad inglesa. Es una crítica abierta a las políticas racistas y a las políticas multiculturalistas de la época, por eso señala Stuart Hall, que el término etnicidad reconoce el lugar que juega la historia, el lenguaje y la cultura en la construcción de la subjetividad y de la identidad, al igual que el hecho de que todo discurso está posicionado y localizado, por lo tanto corresponde a un contexto determinado, es decir, es histórico.

La representación es posible sólo porque la enunciación siempre está producida dentro de códigos que tiene una historia, una posición dentro de las formaciones discursivas de un espacio y tiempo particular (Hall, 2010, 310).

Los postulados de Hall dentro de los estudios culturales, lanzaron fuertes cuestionamientos a la etnicidad argumentando que no se puede reducir a un aspecto biológico o cultural, señalando que no se deben perder de vista la necesidad de observar la relacionalidad para pensar en la etnicidad como un hecho social e histórico (Hall, 2010; Restrepo, 2004).

Para mí es importante tomar este punto, porque en el caso de los *nikkei*, sus abuelos y bisabuelos han tenido un destacado protagonismo económico en las ciudades y pueblos donde se asentaron. Además han formado asociaciones y escuelas, como es el caso de la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México y el Liceo Japonés también en la misma ciudad, pero ni ellos, ni sus descendientes se encuentran en la lista de los grupos minoritarios más estudiados en México. Los podríamos considerar como grupos que han llamado poco la atención en el país, pero que han sido ellos mismos quienes con la creación de sus asociaciones y los lazos que procuran con Japón se han hecho notar como un grupo culturalmente diferente, resaltado aspectos culturales y tradicionales, sus apellidos y su aspecto físico.

En el año de 1970, el antropólogo Ángel Palerm, propuso una nueva línea de investigación, denominada “minorías étnicas no indígenas en México”, con el objetivo de desarrollar nuevos campos de investigación antropológica más allá del indigenismo tan activo de la época. La intención era analizar y estudiar a otras minorías étnicas que están presentes en el país como producto de las diferentes migraciones provocadas por la modernización y globalización mundial del siglo XX (Hirai, 2017). Entre estas minorías étnicas no indígenas podemos encontrar a los

migrantes japoneses y sus descendientes y comenzar a estudiar la “étnicidad amarilla”, enfocada en las diásporas provenientes de Asia del Este (Rincón, 2019).

Regresando al punto, las contribuciones de Stuart Hall estuvieron encaminadas hacia construcciones de una nueva concepción de la etnicidad y a una nueva política cultural que se comprometiera con la diferencia en vez de suprimirla, a lo cual contribuyó la construcción cultural en las identidades étnicas que para la época en la que reflexionó Hall, se respiraba un ambiente de racismo y hostilidad hacia la población negra de Gran Bretaña, es en este contexto en el que se dan las reflexiones sobre la necesidad de repensar la etnicidad (Hall, 2010; Restrepo, 2004).

El concepto de etnicidad será abordado a través de los procesos de auto adscripción y diferencia de los descendientes de inmigrantes japoneses. Utilizando el enfoque proveniente de los estudios culturales de Stuart Hall que parten de un análisis antiesencialista de la cultura, la etnicidad y la identidad, mismas que serán las categorías que emplearé para entender a partir de qué elementos los *nikkei* se posicionan y se identifican con la cultura de sus “ancestros”.

b) El terruño físico, imaginado, simbólico

Para Hall la etnicidad no sólo incluye a las “minorías étnicas”, sino también a ciertos grupos que convencionalmente han sido considerados sin ella. Hall sostiene que todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico. Esa es la fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad. El lugar o espacio, desde el cual uno habla, es la localización cultural que define la etnicidad (Restrepo, 2004).

En este sentido el “terruño” se convierte en un espacio lleno de significados el cual tiene funciones fundamentales en la configuración de las identidades y las etnicidades, pues es apropiado por los

sujetos como objeto de representación y de apego afectivo y se convierte en un símbolo de pertenencia socio territorial y por lo tanto de identidad . En este punto Gilberto Giménez (2016) otorga al territorio un peso importante porque éste se convierte en un espacio de inscripción de la cultura, el cual queda interiorizada por los sujetos, ya sea de manera individual o colectiva y es integrado a su nuevo sistema cultural, de manera que no deja de mandar estímulos para el mantenimiento de la cultura y de la identidad. El palabreas de Giménez “ el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuos o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo, por eso el territorio puede ser considerado como objeto de apego afectivo, como belleza natural, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva, y en fin, como un “geosímbolo” (2006, 120).

El espacio es interiorizado por los sujetos, individuales o colectivos, y es integrado a su propio sistema cultural. El que los sujetos no habiten más ese espacio de manera física no implica una desterritorialización de manera simbólica. La identidad y la etnicidad son creadas aún fuera de este espacio territorial, como hacen los *nikkei*, evocando continuamente a Japón. Un Japón que ha quedado a miles de kilómetros de distancia pero que es vivido y representado de manera simbólica e imaginada. La identidad y la etnicidad de los sujetos que han nacido fuera del territorio “étnico”, no tienen interiorizado el lugar de origen de sus padres, sin embargo, sí se tiene la conciencia de las raíces y el sentimiento de pertenencia a ese espacio, estos sentimientos son transmitidos en el medio familiar y del grupo migrante (Romer, 2009).

El terruño ancestral se vuelve clave en la configuración de la identidad *nikkei*, por ello, la necesidad de imaginarlo y evocarlo de manera simbólica. Las casas de algunos *nikkei* huelen a soya, huelen a incienso, algunos de ellos poseen hermosos *butsudan* y aunque no los usan, son representación

simbólica de Japón, es la forma de habitar de manera imaginaria en su pequeño Japón, pues la finalidad de colocar esos objetos es la recreación del terruño ancestral de manera simbólica por parte de los descendientes de migrantes japoneses.

Los migrantes y sus hijos construyen vínculos con sus terruños ancestrales a través de diferentes prácticas. Para hablar sobre el terruño echaremos mano del texto de Shinji Hirai que habla sobre cómo los migrantes en Estados Unidos de origen mexicano crean vínculos con sus terruños de diversas maneras. Por ejemplo, algunas de estas maneras es a través del viaje de retorno en temporada de fiestas locales; a través de las remesas colectivas y personales; la ayuda que brindan los migrantes a sus familiares y amigos para encontrar trabajo o alojamiento; las visitas a los lugares de destino de los migrantes que sirven para mantener contacto con las autoridades locales del terruño, y por medio de una serie de objetos que viajan con los migrantes después de terminar las fiestas locales, como productos típicos del lugar de origen, fotos, videos de las festividades las cuales sirven para tener contacto simbólico con su terruño (2009;17).

Desde una perspectiva transnacional Hirai analiza la circulación constante de personas, dinero, ideas, símbolos entre el país receptor y el país de origen de los migrantes; así como las relaciones sociales y la continuidad de las prácticas sociales y culturales de la sociedad de origen en el país de origen; la existencia de instituciones políticas, religiosas que vinculan al país de origen con el país receptor, al mismo tiempo que reducen la distancia social entre un sitio y otro a pesar de experimentar la distancia física con su país de origen (2009).

En la configuración de la identidad étnica, el país de los ancestros se vuelve un punto de referencia. Se imagina y se construye de manera simbólica y a través de las prácticas. Las generaciones más tardías también representan el terruño ancestral de manera simbólica e imaginaria. Como en el caso

de los descendientes de migrantes japoneses, si bien ellos no han nacido en ese país, Japón se vuelve referencia cultural, se vive en la imaginación y cobra materialidad a través de la construcción de espacios, de las decoraciones y hasta de las visitas al terruño ancestral, o bien, en los deseos de conocer el país de donde vienen los ancestros.

Advierte Hirai que

El proceso en que el terruño imaginario opera sobre la realidad del terruño como espacio físico a través de la intervención de los símbolos en la formación del primero se puede entender con el término de terruño imaginado. En este orden de los simulacros, es al revés: la realidad nace de la ficción e imita a la ficción (2009, 81).

El terruño imaginario no puede ser transmitido por sí mismo, pues debe pasar el nivel de representación para ser visible y transmitido. El terruño simbólico se refiere a la representación del terruño imaginario. Las representaciones influyen en la reconstrucción del terruño imaginario. El terruño como espacio físico se refiere al terruño que existe físicamente en una ubicación geográfica. Las experiencias y las observaciones de este espacio físico nutren las memorias e imaginación sobre ese lugar (Hirai, 2009).

El terruño como espacio físico pasa al nivel de representación y simbolización. Estos símbolos reflejan los sentimientos hacia ese lugar de aquellas personas que fabrican estos terruños representados y nutren las memorias, la imaginación y los sentimientos sobre ese lugar (Hirai, 2009, 85.).

Las imágenes del terruño son transmitidas de una generación a otra, cuando se trata de los descendientes de migrantes. Sin haber estado en el país de sus abuelos o padres, son capaces de generar narrativas sobre el lugar. Esas imágenes del lugar que solo existen en la mente de los sujetos son transmitidas dentro del núcleo familiar.

En términos de Takeyuki Tsuda (2016), quien también trabaja el concepto *homeland* que en español es traducido como “patria” pero que hace referencia al país que han dejado los abuelos, y al que, de acuerdo con Hirai, lo emplearé como “terruño”, es un concepto que cuenta con múltiples significados, puede ser definido como el lugar de origen al que un individuo se encuentra atado. En el caso de los descendientes de inmigrantes de minorías étnicas poseen múltiples “patrias” o “terruños”. El concepto empleado por Tsuda “ancestral *homeland*”, que en español se puede traducir como “terruño ancestral”, hace referencia al país del cual provienen los ancestros de esas minorías étnicas. Por lo que, para los descendientes de migrantes, la herencia cultural se origina en ese terruño, ya sea el idioma, la comida, las formas artísticas, ceremonias y otros sistemas simbólicos forman parte de las imágenes del terruño, las cuales son apropiadas por ellos para recrear el espacio físico.

Las manifestaciones culturales que han sido traídas a los “países huéspedes” sufren grandes cambios y transformaciones con el pasar del tiempo y del contacto con nuevas experiencias. Los descendientes por otro lado, se las apropian y las re-inventan para construir la imagen del país natal. Por esa razón, la herencia ancestral y sus recuperaciones para los descendientes, no es un asunto local, si no que tiene una dimensión transnacional. De acuerdo con Tsuda “el patrimonio étnico y las costumbres que viene del terruño es entendido por los hijos de migrantes como auténtico, y constantemente comparado con los rituales y tradiciones que son practicas dentro de la comunidad coétnica. Como resultado, las minorías étnicas regresan al terruño ancestral” (2016). La construcción del patrimonio puede involucrar lo que Tsuda denomina como migración étnica de regreso, que se refiere cuando los individuos regresan ya sea como turismo, estudios o para laborar.

c) *Cultura*

Para Gilberto Giménez la cultura es como un entramado de significaciones que deriva en lo que se conoce como representaciones sociales (2016). Giménez destaca una cuestión importante y es que no todos los significados pueden llamarse culturales. Para tener dicha condición deben ser compartidos y relativamente duraderos ya sea a nivel individual e histórico en términos generales. Además los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables, (2010) y se interiorizan en forma de *habitus*, (Bourdieu, 2009) o de representaciones sociales (Hall,2010).

Bourdieu hace alusión a las formas interiorizadas o incorporadas de la cultura. Por supuesto existe una relación dialéctica e indisoluble entre ambas experiencias comunes y compartidas, mediadas por las formas objetivadas de la cultura. Para Giménez, esta tesis de Bourdieu, es importante en los estudios culturales porque permite tener una visión integral de la cultura, en la medida que incluye la interiorización, la incorporación y es convertida en sustancia por los actores sociales. Podemos decir que no hay cultura sin sujetos ni sujetos sin cultura (2010).

Por ejemplo en la obra *La distinción* (2002), Bourdieu introduce dos categorías de la cultura; “formas objetivadas” y “formas subjetivadas”. Esto quiere decir, entre “símbolos objetivados” y “formas simbólicas interiorizadas”. Para Giménez , éste es el sentido primordial y originario de la cultura, porque “abarcaría a la mayor parte del simbolismo social y representaría el aspecto más perdurable de la vida simbólica de un grupo o de una sociedad”(2013).

Existen tres sentidos básicos de la cultura; el primero es el “estilo de vida”, implica un conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orienten y regularicen el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo.

El segundo sentido, tiene que ver con la “cultura material” y las técnicas corporales, hasta las categorías mentales más abstractas que organizan el lenguaje, el juicio, los gustos y la acción social socialmente orientada. El tercer sentido, es “el comportamiento declarativo” el cual sería la autodefinición, ya sea espontánea o elaborada, que un grupo ofrece de su vida simbólica. Todo grupo, además de practicar su cultura, tiene también la capacidad de interpretarla y expresarla en términos discursivos, ya sea como mito, ideología, religión o filosofía (Giménez, 2010).

Resumiendo lo antes dicho, para Giménez, la cultura es:

... la organización social del sentido interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o representaciones compartidas y objetivado en “formas simbólicas”, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, todos los hechos sociales se hallan en un determinado contexto espacio-temporal (2010, 38).

El siguiente paso es mostrar cómo las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Lo cual quiere decir, de acuerdo con Gilberto Giménez, que la identidad no es más que una cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciada y constructiva en relación con otros sujetos (Giménez, 2010, 2005).

Otra cuestión que es importante señalar, es que hay que saber diferenciar entre la cultura efectivamente practicada y la “cultura dicha”, porque no se puede inferir la primera sin la última. Los miembros de todo grupo reservan siempre un tratamiento privilegiado a un pequeño sector de sus mensajes y comportamientos culturales, porque funcionan como emblemas o simbolizadores privilegiados de la cultura (Giménez, 2013).

La cultura es un elemento de diferenciación imprescindible en el proceso de configuración de la identidad de sujetos y grupos producto de migraciones internacionales, o bien, por aquellos considerados minoritarios, sin embargo, es un elemento que necesita de otros componentes, como lo es el “terruño”, porque los migrantes y sus descendientes siempre ven como referencia cultural al país de origen, de cierta manera, es dotado de “originalidad cultural”, por lo que todo que provenga de él, debe ser recuperado y recreado.

La cultura no es inamovible, cambia y los individuos adoptan diferentes estrategias para responder a los cambios que su contexto les pone enfrente. Las estrategias pueden ser múltiples, entre ellos la impermeabilidad, la asimilación, la aculturación pero entre ellos también pueden surgir todo tipo de posicionamientos al intentar mantener cierta unidad pero sin desadaptarse de un ambiente cambiante.

d) Identidad

Sugiere Stuart Hall que la identidad la pensemos como una “ producción “ que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación y no fuera de ella. Esta visión problematiza la autenticidad que el término identidad cultural se atribuye.

Para abrir un diálogo entre “identidad cultural” y “representación”, hay que pensar en el “yo” en sí mismo como “enunciado”, porque todos hablamos desde un lugar y momento determinado y desde una historia y una cultura específica. Lo que decimos está siempre en contexto, es decir, posicionado (Hall, 2010).

Hall propone dos formas diferentes para pensar la identidad cultural;

...la primera define la identidad cultural en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos y que posee un pueblo con una historia en

común y ancestralidad compartida. Definir en estos términos las identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como pueblo, de marcos de referencias y significados estables y continuos que subyacen a los cambios y divisiones de la historia actual. Esta “unicidad”, sustenta todas las diferencias más superficiales pues se convierte en la verdad y la esencia de la experiencia de un pueblo (2010, 350).

En la segunda;

...la identidad cultural es una visión que admite al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de diferencia profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos” o más bien “en lo que nos hemos convertido”, Puesto que la historia ha intervenido en nosotros. No podemos hablar con exactitud sobre una experiencia y una identidad sin aceptar el otro lado, es decir las rupturas y discontinuidades que constituyen la singularidad. Bajo esta lógica la identidad cultural es un asunto “de llegar a ser”. No es algo que ya exista, trascendiendo, el tiempo, el lugar, la historia y la cultura. Como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones (2010, 351).

Lejos de estar basadas en la mera recuperación del pasado, las identidades son los nombres que se le dan a las diferentes formas en los que los sujetos se posicionan. Desde esta perspectiva, la identidad cultural no es una esencia establecida del todo, no es un espíritu universal y trascendente en nuestro interior (Hall, 2010). La identidad cultural y étnica se construyen siempre a través de la memoria, de la fantasía, de la narrativa y del mito. Las identidades más que ser una esencia son un posicionamiento, en ocasiones es político y enmarcadas en contextos específicos que persiguen objetivos.

Por ello, la necesidad de los descendientes de migrantes japoneses de investigar en el pasado para conocer sobre quienes les precedieron. También la búsqueda de respuestas que les dote de sentido por el presente que hoy se vive. Buscando en el pasado, se plantean el presente y también el futuro. El pasado ofrece respuestas que se convierten en pilares de la identidad de los sujetos y los grupos.

Las identidades son discursivamente constituidas como cualquier ámbito de la realidad social, de las prácticas, de las relaciones y los procesos de subjetivación; pero no son solo discurso. En tanto realidad social e histórica, las identidades son producidas, disputadas y transformadas en formaciones discursivas concretas. Las formaciones discursivas de la identidad son tan reales que podemos palpar sus efectos materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social. Dado que los seres humanos somos sujetos atravesados por el lenguaje, la “dimensión discursiva” es una práctica constituyente de cualquier acción, relación, representación o disputa en el terreno de lo social (Restrepo, 2010).

Una cuestión que es importante señalar es entender para qué sirven las identidades. De acuerdo con Alain Touraine, la identidad es un recurso para una acción colectiva, tanto ofensiva como defensiva. La identidad es un recurso contra la dominación por lo que en palabras de Touraine “la identidad no es una reivindicación del ser, sino uno de los elementos constitutivos de su capacidad de acción y cambio” (1988, 113).

Francois Dubet señala que la identidad puede ser entendida también como un recurso para conseguir determinadas ventajas y es decisiva para la movilización y un medio para la acción. Dubet ve la identidad como una integración que debe ser interpretada desde el punto de vista de los intereses estratégicos, porque el hecho de poseer una identidad es un recurso de poder y de influencia, porque la integración de un grupo y su identificación son un recurso decisivo de la movilización (1989,525,526).

1.6 La teoría de la enunciación de Hall

Stuart Hall, habla desde la teoría de la enunciación y parte de su tesis consiste en que sin posicionamiento del sujeto no hay enunciación. Lo cual quiere decir que el sujeto se debe posicionar en algún lugar antes de decir cualquier cosa, en palabras de Hall

...no se puede prescindir de nuestra propia posición, es una necesidad, porque se necesita honrar las historias escondidas de las que vienen.- Necesitan entender los idiomas que no se les han enseñado hablar. Necesitan entender y revalorizar las tradiciones y las herencias de las expresiones y creatividad culturales. En ese sentido, el pasado es no solo una posición desde la cual hablar, sino que es también un recurso absolutamente necesario de lo que uno tiene que decir. No hay manera, en mi opinión, de prescindir de esos elementos de la etnicidad para la comprensión del pasado y de las raíces propias (2010, 346).

La relación con el pasado no es sencilla, no es una relación esencialista sino construida. Es construida en la historia y es construida políticamente. Forma parte de la narrativa. Las etnicidades emergentes tienen una relación con el pasado, pero también tiene una relación con la memoria pues es a través de las narrativas que se tienen que recuperar; es un acto de recuperación cultural (Hall, 2010). Los *nikkei* buscan en el pasado para definirse. Este pasado es en ocasiones conflictivo, sin embargo, se echa mano de él para enunciarse y para precisar su origen. Evoca a las raíces en todo momento.

Los sujetos y los grupos étnicos son entidades que emergen de la diferenciación cultural, subjetivamente elaborada y percibida, entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones interétnicas. La etnicidad define, al mismo tiempo, el contexto multiétnico del cual emerge (Giménez, 2006).

De acuerdo con Giménez (2006), bajo esta lógica, el problema implica desplazar el análisis del contenido cultural de los grupos étnicos en un momento determinado, al análisis de la emergencia y mantenimiento de las categorías (o fronteras) étnicas que se construyen intersubjetivamente en, y a través de las relaciones intergrupales. La cuestión central se define en estos términos: ¿cómo y bajo qué condiciones un determinado número de personas llega a existir como una grupo étnico

consciente de sí mismo?, ¿por qué y cuándo la construcción social de la realidad se hace en términos étnicos?

Pero, ¿qué es lo étnico? O en términos de Barth, ¿qué son las fronteras étnicas?. Tratándose de fronteras étnicas no estamos hablando de cualquier “rasgo cultural distintivo”, si no de aquellos

...que se formaron de una historia común que la memoria colectiva del grupo no ha cesado de transmitir de manera selectiva y de interpretar, convirtiendo ciertos acontecimientos y ciertos personajes legendarios en símbolos significativos de la identidad étnica mediante un trabajo del imaginario social; y esa identidad étnica, remite siempre a un origen supuestamente común (Lapierre, 1995; Giménez, 2006, 13).

Retomado a Barth (1976) y su tesis sobre cómo mantienen las fronteras los grupos étnicos a pesar de los cambios culturales que sufren con el tiempo, es importante reconocer que también se constituyen en una especie de comunidad imaginada como lo señala Anderson (1983), porque si bien algunos logran conservar rasgos de la cultura y hasta fenotipo racial a través del parentesco, cuando se trata de hacer más grande la organización se incorporan actores sociales fuera del grupo familiar pero se les “familiariza” por tener un “origen en común”, como es en el caso de los descendientes de migrantes transnacionales. Entonces se requiere también de la inventiva de tradiciones, como menciona Eric Hobsbawm, sobre las cuales todos los miembros de ese grupo se identifican y configuran discursos identitarios, en el texto *Introducción: La invención de la tradición*, Hobsbawm dice “ que la “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores y normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente, intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado” (2012, 8).

Un ejemplo de ello, es realizado por la comunidad *nikkei* porque retoman celebraciones japonesas, ya sea el *tanabata* o el *kodomo no hi*, o bien, la celebración del cumpleaños del emperador.

Los grupos humanos no se conciben así mismos como etnias o étnicos ni se autonomban en estos términos, sino simplemente como pueblos dotados de un nombre propio. Sus miembros se sienten vinculados entre sí por un supuesto “origen genético común”. Esto quiere decir que en el transcurso de la etnicidad campea el modelo de la familia como principio organizador de la comunidad. Dicho de otro modo: los grupos étnicos se perciben a sí mismos, imaginariamente, como grupos de parentesco, como familias extensas. Se trata de una creencia y no de una realidad genética científicamente comprobable, pero se presentan y se perciben a sí mismos como “comunidades primordiales” a imagen y semejanza de la familia y de los grupos de parentesco. Por eso exigen de sus miembros formas de lealtad y solidaridad que son típicas de los vínculos familiares. Y también por eso emplean frecuentemente el vocabulario y la sintaxis de la familia (“nuestros antepasados“, “la herencia de nuestros mayores“, “nuestros hermanos de sangre“, “nuestra tierra ancestral”(Giménez, 2016).

Sobre las posturas antiesencialistas, rescato una cita de Raygadas,

Estar adscrito a una categoría (ser indígena u occidental, negro o blanco, hombre o mujer, etc.) por supuesto que incide en la manera en que se ve el mundo y en la manera en la que uno es visto por el mundo. Lo que propongo es simplemente, poner las categorías entre paréntesis, romper el vínculo esencialista y especializado entre cierta categoría de personas y ciertos tipos de conocimiento, reconociendo en todas y en todos potencialidades y limitaciones cognitivas (2014,106-107).

Reafirmando un poco sobre lo expuesto, los trabajos de Michel Foucault, exponen que la etnicidad debe ser analizada como una experiencia “histórica singular constituida por la conjugación de saberes, normatividades y subjetividades específicos (Restrepo, 2004). Porque desde esta

perspectiva foucaultiana no se necesita una teoría del sujeto cognoscente, sino una teoría de la práctica discursiva. Sin embargo, partiendo de los estudios culturales, hay una relación simbiótica entre los conceptos identidad y cultura, porque el primero se construye a partir de materiales culturales (Giménez, 2010). Estas dos categorías están estrechamente relacionadas y son indisociables en sociología y antropología.

1.7 Memoria como parte del proceso de la configuración de la identidad

Un elemento importante en la configuración de la etnicidad y la identidad, es la memoria. La migración genera etnicidad no solo en el grupo de inmigrantes, sino en sus descendientes. En ese sentido, las segundas, terceras y cuartas generaciones, de acuerdo con Portes y Rumbaut (2011), suponen un importante problema sociológico porque no pertenecen a los mismos enclaves culturales que sus padres y abuelos. Estas generaciones viven otros procesos de aculturación, en los cuales se modifican los valores culturales al verse expuestos en otros contextos. Sus relaciones trascienden al círculo étnico inmediato y dan origen a nuevas configuraciones culturales y étnicas.

Para configurar su etnicidad e identidad, la memoria representa un anclaje de las experiencias pasadas para las segundas y terceras generaciones de migrantes. En palabras de Chávez González:

La memoria crea un sentido de orientación en el presente con la función de los significados que adquiere. Con la transmisión de la memoria, se transmiten formas de estar en el mundo. En las segundas generaciones de migrantes (...) hay casos de personas que poseen una memoria carente de experiencias propias que los vinculen con el mundo étnico por periodos muy largos, sin embargo, cuentan con una memoria de este tipo entre sus padres, una memoria que constantemente es hecha palabra, anécdota, discurso o lección moral y que tiene un sentido importante para su identificación personal (Chávez, 2014, 46).

Para los grupos étnicos y las diásporas la memoria tiene un papel significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia a un grupo o comunidad. Las personas, los grupos, las familias, las comunidades y las naciones narran sus pasados para sí mismos y para otros (Jelin, 2002). Hay vivencias personales directas y también saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones que son transmitidos y recibidos en la interacción social, en los procesos de socialización, en las prácticas culturales de un grupo e incluso con la interacción de una generación y otra (Halbwachs, 2004,1990; Hirai, 2009).

Los procesos de recuperación de la memoria y de la configuración de la identidad no ocurren en individuos aislados, sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas. La configuración de la identidad de determinado grupo étnico requiere de la recuperación del pasado y así fortalecer una memoria colectiva que los hermane y de continuidad. Las memorias individuales siempre están enmarcadas socialmente. Estas memorias y estos grupos étnicos no se distinguen si no hay algo que los movilice, en situaciones de interacción con otros grupos étnicos, como es en el caso de los descendientes productos de migraciones (Halbwachs, 2004, 1990; Barth, 1976; Bartolomé, 2008; Cardoso, 2007).

Los descendientes de japoneses pueden ser entendidos como un grupo étnico en la medida en que buscan construir un origen común, el de la migración de sus ancestros a tierras desconocidas, lejanas y muy diferentes culturalmente. Este grupo de origen alóctono es muy diverso entre sí, cada familia o individuo cuenta una trayectoria única e irrepetible, que le dota de características propias. En algunos casos no solo se han borrado los recuerdos sino el fenotipo japonés y el idioma. Entonces, ¿qué los hace ser parte de un grupo que se identifica con determinado origen biológico e históricamente conectado?. Es aquí donde la recuperación de la memoria sobre la migración

japonesa juega un papel importante en la conformación de este grupo. La creación de una narrativa que de cuenta de un pasado común, que los hermana y los identifica como parte del mismo.

Para entender parte de esta discusión analizaré los conceptos y posturas con relación a la memoria con la configuración de la identidad de los sujetos y por lo tanto de la construcción de la misma dentro del entramado social, familiar o comunal. También analizaré la importancia de los espacios y la recreación de los mismos y su impacto en la dimensión sensorial y simbólica en los sujetos en su cotidianidad. La rememoración se objetiva en un sin fin de artefactos u objetos como pueden ser viejos documentos, fotografías, placas conmemorativas (Nora, 2008), en el caso de los *nikkei*, jardines japoneses, o también objetos que decoran las casa y que evocan, al menos en el recuerdo y la imaginación, al terruño de los ancestros.

Una de las obras más importantes sobre el tema de la memoria se la debemos al sociólogo francés Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* publicada en el año de 1927 y su obra póstuma *La memoria colectiva* publicada en el año de 1951. En esta obra deja caer uno de los tópicos centrales de la sociología de la época; la relación entre individuo y sociedad partiendo del problema de la construcción de la memoria como un fenómeno colectivo que anula en el individuo la capacidad de recordar. Si bien, la facultad de recordar ha sido durante milenios una facultad aceptada y reconocida como parte de nuestra esencia humana, la idea de que lo social influya en recuerdo es una idea gestada hace menos de un siglo y el pionero de esta discusión se la debemos a Halbwachs y sus obras (Colacrai, 2010).

Halbwachs desarrolló el concepto marcos sociales de la memoria, bajo la premisa de que la memoria se construye solo en relación con otros individuos y son éstos los que posibilitan la aparición de un recuerdo. Si bien Halbwachs no se centró en definir al sujeto social, sí anuló en los

sujetos la facultad de alojar las marcas del pasado, los imposibilitó de ejercer la acción del recuerdo porque según él, ésta era solo una tarea que puede hacerse a través de los marcos sociales. Por esta razón, Halbwachs se dedicó a estudiar instituciones sociales que fijan interpretaciones sobre el pasado como la familia, la religión, las clases sociales y las tradiciones (Colacrai, 2010). Sin duda es una postura controvertida porque excluyó al individuo del proceso de la memoria, pero sí trata de explicar la existencia de diversos relatos del pasado dentro de una sociedad; cada grupo construye su pasado a partir de los recursos de sus miembros y a su vez posee los marcos que posibilitan recuperar solo ciertos hechos

Este estudio sobre instituciones que fijan procesos de reproducción de la memoria se debe a la influencia que recibió de los estudios de Emile Durkheim, tal como aparecen en la obra *Las formas elementales de la vida religiosa* publicada en el año de 1925, en esta obra, Durkheim concibe la memoria como una reconstrucción que hace referencia a marcos sociales de localización y de evocación, es decir, el grupo y la sociedad son condicionantes para la existencia de la memoria, además de los elementos del espacio y la temporalidad. Dicha concepción de la memoria, es empleada para explicar los ritos que llevan a cabo los warramunga una tribu de indígenas de Australia con relación a sus prácticas religiosas, sobre esto Durkheim advierte que los ritos de representación de la historia mítica del antepasado de los *warramunga*, *thalaualia* consiste únicamente en recordar el pasado y representarlo de manera dramática en espacios o lugares determinados ritualmente a donde deben transportarse los fieles para celebrar la ceremonia del *thalaualia*, la cual es representada en episodios en determinados momentos de su calendario. Los espacios para recordar a este antepasado son decorados artificialmente. Destaca el autor “todo este ritual con la finalidad de mantener la vitalidad de las creencias, impedir que se borren de la memoria del grupo, es decir, para revivificar los elementos más esenciales de la vida colectiva. Por ello, el grupo reanima periódicamente el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad; al

mismo tiempo los individuos se reafirman en su naturaleza de seres sociales”(1995,582-586). Este conjunto de ceremonias están pensadas en relacionar el presente con el pasado y al individuo con la colectividad, más allá de aquellas creencias o eficacias que se le puedan atribuir al rito, son cosas accesorias que pueden faltar sin alterar la esencia de la ceremonia.

Durkheim resalta en sus obras, *El suicidio* (1897) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1925) dos elementos que posteriormente retomará Maurice Halbwachs, el elemento temporal y el espacial, a los que él denominará marcos temporal y espacial. Halbwachs tiene una concepción dinámica de la memoria y en continua relación con el contexto y la experiencia de determinada colectividad; además del carácter sociocomunicativo de la reconstrucción del pasado a través de la memoria.

Para Halbwachs, la memoria se trata de un artificio social que se constituye y se reproduce en grupos delineados espacio-temporal, como la familia, los grupos religiosos y las clases sociales, a lo cual Pineda Kuri (2017) agrega, que esta memoria es producto del mundo social, al tiempo que lo produce y como tal desempeña un papel crucial en la reproducción social.

Halbwachs propone que la memoria solo se da dentro del colectivo y de la interacción con otros entes sociales que además pertenecen al mismo grupo. Halbwachs pregunta y responde de la siguiente manera

“¿Quiere esto decir que la memoria individual, por oposición a la memoria colectiva, es una condición necesaria y suficiente de la rememoración y del reconocimiento de los recuerdos? De ninguna manera. Ya que, si este primer recuerdo se ha anulado, si no podemos volver a encontrarlo, es porque seguía vivo. Para que nuestra memoria se ayude de la de los demás, no basta con que éstos nos aporten sus testimonios: además, hace falta que no haya dejado de coincidir con sus memorias y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común. Para obtener un

recuerdo, no basta con reconstruir pieza a pieza la imagen de un hecho pasado. Esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestra mente igual que en la de los demás, porque pasan sin cesar de éstos a aquélla y viceversa, lo cual solo es posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad” (2004, 34).

Retomando a Halbwachs los procesos de recuperación de la memoria no ocurren en individuos aislados, sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos o instituciones. Es imposible recordar o recrear el pasado sin apelar a esos contextos. La memoria siempre está enmarcada socialmente, y al igual que la identidad, no se manifiesta si no hay algo que la movilice y la explicita. Volviendo al tema que me interesa, en el caso de los *nikkei*, la memoria se activa en momentos clave, por ejemplo cuando hay autoridades japonesas u otros japoneses, los descendientes destacan su ascendencia, hacen todo lo posible por parecer japoneses, se puede inferir que se activa en situaciones o contextos específicos, sin embargo, la memoria sobre la migración de Japón de los ancestros, también se da en la interacción cotidiana, entre abuelos y nietos, entre padres e hijos. Es aquí donde retomo los postulados de Hall sobre la etnicidad, la cual siempre tiene un aspecto relacional con el contexto y situación en donde se ubica, al igual que la memoria y la identidad.

Por esta razón, Halbwachs considera que la memoria es un proceso vivo, en constante reproducción, además de ser múltiple, pues hay memorias colectivas como hay grupos sociales que además cuentan con formas variadas de edificar recursos para recordar que a su vez se ubican en contextos políticos y culturales particulares, aunado a la diversidad de objetivos presentes que lleva a los grupos a reconstruir una memoria colectiva. Para Halbwachs (2004) la dinámica de la rememoración solo es posible gracias a un conjunto de dispositivos que denomina “marcos sociales de la memoria” es decir, el espacio, el tiempo y el lenguaje.

Algunas de las críticas que se le han hecho al trabajo de Maurice Halbwachs, entre ellas las de Roger Bastide, que señala que el concepto memoria colectiva de Halbwachs no remite al plano de interacción subjetiva donde se tejen los recuerdos, sino a la existencia de una conciencia colectiva que se antepone, trasciende y determina al individuo; “no es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva definida como conciencia colectiva sino como sistema de interpelación de memorias individuales (Bastide, 2006, 144-145 en Pineda Kuri, 2017, 12). En suma, la memoria de los grupos sociales no está por encima de los sujetos, ni tampoco es algo externo a su campo de acción, conflicto y relacionalidad social. La memoria es un proceso no una entelequia, vale reconocer el carácter maleable y procesal de toda memoria. Por consiguiente, agrega Pineda Kuri, “la memoria es una edificación social, cultural, histórica y política erigida gracias a la intersubjetividad, al tiempo que la posibilita. En este juego entre sociedad y memoria, resulta insoslayable enmarcar cómo ésta es resultado de las prácticas sociales, y que, a su vez, todo acto de rememoración produce un conjunto de prácticas cargadas de sentido e intencionalidad. En este tenor, tanto la memoria como la experiencia son referentes de sentido; por ende, experiencia, memoria, sentido y prácticas sociales son factores estrechamente ligados (2017, 12-15).

Otra de las carencia en la obra de Halbwachs que encuentra Pablo Colacrai es el funcionamiento de la memoria en una sociedad, así como sus debates y luchas por el pasado “las consecuencias de su exposición, acaso lógicas e ineludible para nosotros de pensar que los grupos construyen sus recuerdos y sus olvidos y que en esta construcción se debaten intereses económicos, ideológicos y políticos, en suma su disputa por el poder, no tiene peso en la obra de Halbwachs” (2004, 68).

Para Pineda Kuri, la rememoración se objetiva en un sinnúmero de artefactos- objetos, libros, lenguaje, obras artísticas, placas, estelas, los cuales son subjetivados por los sujetos en interacción. Bajo esta óptica, la rememoración tiene un claro papel conservador de diversas estructuras e

instituciones, lo cual no significa que no sea una fuente de cambio y ruptura social, cultural y política en función de que justamente la memoria es una matriz de significados que guían y habilitan la acción a diferentes escalas, y como tal, es un referente que posibilita que los sujetos se orienten en el mundo (2017, 12-14).

Otro de los aportes de las obras de Halbwachs es haber pensado en el elemento temporal y el espacial, a los que denominó marcos temporal y espacial. Afirmaba que resultaba muy difícil evocar algún suceso sin que se pensara en el lugar donde había acaecido. Para Halbwachs, la memoria precisa del espacio para dar la ilusión de permanencia, continuidad y perdurabilidad frente al avasallante e inevitable cambio. Este binomio espacio-memoria ha sido retomado por Pierre Nora (2008) en su desarrollo del concepto “lugares de la memoria”, lo cual refiere a aquellos espacios donde se cristaliza y se refugia la memoria.

En la década de los ochenta, Pierre Nora acuñó el concepto, lugar de la memoria en la obra *Les Lieux de mémoire* que consta de siete volúmenes aparecidos por vez primera en los años entre 1984 y 1992. Este concepto tenía como meta responder a las interrogantes sobre las memorias colectiva y nacional y las relaciones que éstas mantenían con la historia como disciplina. En primera instancia fue definida como “el conjunto de lugares de donde se ancla, condensa, cristaliza y expresa la memoria colectiva. Cuando Pierre Nora se abocó a la estudio de los lugares de la memoria, tenía como objetivo estudiar la memoria y el presente, entender qué del pasado se encontraba cristalizado en el presente, cómo se estableciera las relaciones pasado-presente, futuro en Francia (Allier Montaño, 2008, 166-175).

Los lugares de la memoria de Nora, encierran una tesis sobre las relaciones entre la historia y la memoria, y sobre el final de un tipo de memoria: la memoria vivida se ha transformado en patrimonio. El lugar de la memoria supone una ruptura radical con el pasado: la memoria viva

implica rituales donde hay identificación entre acto y sentido; cuando un acto o lugar se olvida, se convierte en lugar de memoria (Allier Montaño, 2008, 166-175). Por ello la necesidad de crear estos espacios, en palabras de Nora;

Los lugares de la memoria nacen y viven del sentimiento de que no hay memoria espontánea, de que hay que crear archivos, mantener aniversarios, organizar celebraciones, pronunciar elogios fúnebres, labrar actas, porque esas operaciones no son naturales. Por eso la defensa por parte de las minorías de una memoria refugiada en focos privilegiados y celosamente custodiados ilumina con mayor fuerza aún la verdad de todos los lugares de memoria. Sin vigilancia conmemorativa, la historia los aniquilaría rápidamente. Son bastiones sobre los cuales afianzarse. Pero si lo que defienden no estuviera amenazado, ya no habría necesidad de construirlos (2008,23).

Al contrario de lo postulado por Maurice Halbwachs, Pierre Nora entiende la importancia del sujeto en el proceso de la memoria colectiva

cuando la memoria ya no está en todos lados, no estaría en ninguno sí, por una decisión solitaria, una conciencia individual no decidiera tomarla a su cargo. Cuanto menos colectivamente se vive la memoria, más necesita hombres particulares que se vuelvan ellos mismos hombres-memoria. Es como una voz interior que les dijera a los corsos: “Debes ser Córcega” y a los bretones: Hay que ser bretón!. Para comprender la fuerza y la convocatoria de esa asignación quizá habría que mirar lo que ocurre con la memoria judía, que eso en día despierta entre tantos judíos desjudaizados una reciente reactivación. Es que en esa tradición que no tiene otra historia que su propia memoria, ser judío es recordar serlo pero, una vez interiorizado, ese recordar irrecusable poco a poco va interpelado a la persona entera. ¿Memoria de qué? En último instancia, memoria de la memoria. La psicologización de la memoria le ha dado a cada uno el sentimiento de que su salvación dependía finalmente del pago de una deuda (2008, 30).

Las memorias colectivas buscan las semejanzas entre los individuos, además de que se gesta desde dentro de los grupos, estas memorias duran un periodo que no sobrepasa la vida media de un ser humanos. En palabras de Eugenia Alier Montaño

la memoria es una corriente de pensamiento continua, no artificial, pues retiene del pasado lo vivo o lo que es capaz de vivir en la conciencia de un grupo. Por definición, la memoria no traspasa los límites de ese grupo. Es por ello que en la memoria no hay líneas de separación netamente trazadas como en la historia: el presente no se opone al pasado como en el caso de dos periodos históricos vecinos. La memoria se extiende con la vida de un grupo y, por ello, cuando un grupo muere, una parte de la memoria colectiva se extingue. Y como los grupos cambian continuamente, la memoria no cesa de transformarse. La memoria tiene como soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo (2008,188-189).

1.8 Conceptos secundarios

a) Herencia étnica y terruño ancestral

A continuación explicaré algunos de los conceptos secundarios que emplearé a lo largo de la tesis; por ejemplo, herencia ancestral, tomado del autor Takeyuki Tsuda, el cual retomo de la traducción de *ethnic heritage*, que significa herencia étnica y que es retomada por el mismo autor porque considera que ,si bien ese término es empleado en estudios de museos, en su obra lo emplea cuando está hablando de Estados, museos y comunidades locales que preservan la herencia y el patrimonio cultural de las minorías étnicas.

Para explicar el concepto *terruño ancestral*, tomaremos la descripción que hace Shinji Hirai del terruño imaginario, el terruño simbólico y el terruño físico, para entender cómo es concebido el terruño por los migrantes mexicanos de Jalostitlán, Jalisco. De acuerdo con Hirai, el terruño imaginario es el lugar que la gente describe en la mente. El terruño simbólico es el lugar de origen representado en las imágenes materiales, narraciones y discursos que recrean los migrantes sobre lugar de procedencia, y el espacio físico que es el espacio en donde los sujetos realizan sus prácticas

materiales. Aquí el terruño ancestral es aquel Japón imaginado y creado a través de lo simbólico y lo físico.

b). Generaciones

Por otro lado también haré uso constante de la palabra “generaciones”, pero también es un término que conlleva una variedad de significados. En este sentido, emplearé la definición de Rubén Rumbaut (2006) que lo usa desde un contexto de parentesco y que hace referencia a la etapa dentro de una sucesión natural que incluye a quienes pertenecen a la misma genealogía de un antecesor (por ejemplo, las generaciones de los padres, los hijos, los nietos).

Es frecuente que las mismas familias y comunidades de inmigrantes estén marcadamente conscientes del estatus generacional de sus miembros y de las diferencias generacionales entre ellas. Una de ellas son los japoneses pues utilizan términos específicos; *issei*, para referirse a la primera generación, la que migró; *nisei*, para hacer referencia a los hijos que tuvieron en los países en donde se instalaron; *sansei*, son la tercera generación, es decir los nietos de los migrantes; *yonsei*, la cuarta generación, son la generación más alejada y hay una quinta generación, *gosei*. Además de una categoría adicional, *nikkei* para describirlas a todas (Tsuda, 2016; Rumbaut, 2006; Adachi, 2010; Araki, 2002; Creighton, 2010).

En el caso de los inmigrantes japoneses recientes, resulta complejo ajustarlos a este esquema generacional tan estrecho, dado que plantea una inmigración original (una primera generación), a partir de la cual todas las generaciones subsecuentes nacidas en los países huéspedes son contadas y nombradas desde un punto de vista genealógico.

Consideraciones finales del capítulo

Los estudios socio culturales y las categorías de análisis empleadas para describir a los hijos de inmigrantes y su adaptación de éstos a las sociedades de acogida han pasado por un largo proceso y por diversas discusiones y posturas para entenderlos, analizarlos y describirlos. El empleo de conceptos como asimilación o aculturación han ido perdiendo terreno. En un principio la perspectiva asimilacionista intentaba entender la integración de los migrantes y sus hijos a las sociedades huésped, poniendo mayor énfasis en la generación ya nacida en el país de acogida. Estos estudios cobraron relevancia en los Estados Unidos al convertirse en un país epicentro de la migración proveniente tanto de Europa como de Asia y de vecino país del sur.

Estudios como los de Alejandro Portes y Rubén Rumbaut demostraron que no todos los inmigrantes se aculturaron y, sin embargo, logran tener éxito laboral y económico, por lo que propusieron el concepto de aculturación selectiva, para la cual es fundamental el apoyo de una red co-étnica como la familia y la comunidad de origen, lo cual nos hace repensar las redes sociales tejidas por los migrantes y sus hijos con sus coeterráneos y como estos son atravesados por un contexto transnacional que los envuelve.

Integración es otro concepto pero que describe de manera más realista el proceso por el cual transitan los grupos generacionales de los descendientes de migrantes, pues detrás de esta integración convergen también intereses y necesidades específicas que motivan dicha integración a la sociedad huésped, y como bien señalé antes, son los intereses y necesidades que también motivan a los individuos a recuperar su herencia ancestral o a adscribir su identidad a cierto grupo étnico.

Las teorías que describimos sobre la asimilación cultural de los descendientes de migrantes así como los conceptos que las enarbolan como aculturación e integración, pueden aplicar a los *nikkei*, sin embargo, hay que tomar en cuenta el contexto en que se ubican, así como las coyunturas

históricas. Para los migrantes japoneses, sobre todo aquellos que fueron parte de comunidades japonesas desde su llegada, se dio la posibilidad de la práctica de matrimonios endogámicos, lo cual les ayudó a conservar su cultura y transmitirla a sus hijos, tales como el idioma, la religión, la comida, y valores éticos y morales. Los migrantes japoneses se vieron en la necesidad de aprender castellano para poder comunicarse con la sociedad mexicana, sin embargo, sus hijos, nacidos en un contexto cultural diferente al de ellos, tomaron elementos de la cultura local pero sin dejar a un lado la cultura de la familia, lo cual les permitió integrarse en los diferentes espacios de socialización con sus compañeros mexicanos. Conceptos como asimilación, integración y aculturación no toman en cuenta el aspecto político y estratégico tanto para “aculturarse” como para “configurar” una identidad basada en cierta historia y revestirla con la construcción, recuperación y resimbolización de elementos culturales del grupo étnico al cual pertenecen sus ancestros. Identificarse es un acto político con fines y objetivos muy variables. Se construyen narrativas alrededor del “soy *nikkei*”, se reapropian de símbolos culturales, se reinterpretan las historias familiares.

El constante empleo del concepto etnicidad podría resultar problemático porque supone la esencialización de los sujetos y los grupos, sin embargo, durante el proceso de configuración de la identidad, son los mismos sujetos y los mismos grupos los que se autoesencializan. Los dos conceptos, identidad y etnicidad son entendidos por Stuart Hall y Gilberto Giménez como posicionamientos políticos enmarcados en contextos específicos y son a la vez discursivamente construidos como cualquier otro ámbito de la realidad social. Los grupos de origen alóctono constantemente buscan ser reconocidos como diferentes y como tal se posicionan y articulan discursos en torno a elementos culturales y valores del país ancestral. La autodenominación *nikkei* es un claro ejemplo de ello. La idea de la *nikkeidad* los reviste de una serie de elementos que les sirven de diferenciadores culturales que retoman de la cultura del país de los ancestros y son empleados con la finalidad de contrastar constantemente con los elementos y valores culturales de

la cultura del país de acogida. La creación de asociaciones es parte de este proceso de etnización y posicionalidad de los sujetos y los grupos.

Conceptos como *asimilación* o *aculturación* fueron empleados en estudios de segundas y terceras generaciones de migrantes que debido al contexto estadounidense tenían el objetivo de convertirse en estadounidenses para evitar ser rechazados y discriminados. Obedecieron a un contexto hostil hacia las diferencias culturales en un país que se entendía asimismo como protestante, blanco y de lengua inglesa. Sin embargo, el empleo de estos conceptos para el presente estudio, no explican la problemática que pretendo analizar, pues ahora los descendientes de migrantes buscan retomar elementos culturales del país ancestral para diferenciarse. Al contrario de conceptos como *transculturación*, propuesto por Fernando Ortiz en 1948, el cual implica la adquisición de una cultura pero también el desarraigo o pérdida de la cultura original; o bien, el concepto *reculturación* o creación de nuevos fenómenos del antropólogo José Manuel Valenzuela Arce.

Me interesa resaltar la reflexión de Hartmut Esser, sobre los intereses que llevan a los hijos de migrantes para “asimilarse” a la sociedad receptora, sin embargo, también hay que señalar que existen intereses que los llevan a recuperar el bagaje cultural perdido.

En los estudios culturales se hacen análisis antiesencialistas de la cultura, la etnicidad y la identidad desde la postura del investigador, sin embargo, en el proceso de la configuración de la identidad, los sujetos esencializan formas de ser con la finalidad de marcar esas diferencias.

Las migraciones internacionales que se dieron hacia finales del siglo XIX, en una época de grandes transformaciones civilizadoras, de la noción de desarrollo económico e industrialización han dejado como legado de ello, a grupos minoritarios que hoy buscan reconocimiento a su diferencia étnica y cultural ante los países de sus ancestros, como en los países en donde han nacido y echado raíces.

Estas migraciones tan lejanas en el tiempo, pues estamos hablando de casi un siglo, continúan generando discursos étnicos e indetitarios.

El contexto y el ambiente local, nacional e internacional, infieren en la conservación o no de la cultura, y un buen ejemplo de ello, es lo ocurrido con los japoneses y sus hijos después de sufrir la concentración. Deciden no verse tan japoneses, al menos no en la esencia, para evitar la discriminación y el rechazo de la sociedad mexicana, al ser derrotado Japón en la guerra, sus relaciones diplomáticas con países como México, se vieron perjudicadas y ello les pasó factura a los japoneses que radiaban en estos países, por lo que mantener un perfil bajo y que se les relacionara poco con Japón fue una estrategia conveniente para ellos, este tema se desarrollará en el siguiente capítulo.

Es por lo antes dicho que esta tesis será abordada desde la perspectiva de los estudios culturales, por ser una perspectiva que integra una completa y compleja red de significados a través de los cuales, los grupos étnicos e individuos, configuran sus identidades, tomando en cuenta el contexto sociocultural que los envuelve.

Capítulo II

Las migraciones japonesas a México. Contexto japonés y mexicano, escenarios de nuevas rutas, nuevas vidas

El pasado es arcilla que el presente labra a su antojo. Interminablemente.

Jorge Luis Borges

2.1 Introducción

En este capítulo presento un recorrido histórico en torno a la llegada de migrantes japoneses a México y especialmente a la ciudad de San Luis Potosí, así como proceso de integración a la sociedad potosina de ellos y sus hijos, *nisei*. Este capítulo se divide en tres partes; primero, es revisado el proceso de migración a finales del siglo XIX, desde el contexto japonés y mexicano así como las políticas lanzadas por ambos países para que este movimiento poblacional se llevara a cabo. En la segunda parte analizo los enclaves étnicos que organizaron los primeros migrantes junto a sus hijos y las prácticas que llevaban a cabo para retener la cultura japonesa en la primera generación nacida en la ciudad potosina, pero revisando y comparando cómo eran las comunidades japonesas en otros estados de la república mexicana. En la tercera parte me centro en el impacto que tuvo la Segunda Guerra Mundial en las comunidades japonesas asentadas en México, particularmente en San Luis Potosí, ya que fue un evento internacional de grande alcance, que tuvo como resultado la separación de familias por casi una década, la pérdida de bienes y la concentración en la ciudad de México y Guadalajara, principalmente, de los migrantes japoneses y sus hijos, ya nacidos en territorio mexicano.

En este contexto global de condiciones tan cambiantes, se hace difícil explicar las formaciones de identidades étnicas de los grupos de origen migrante, por ello, nos interesa conocer a través de qué discursos y prácticas los *nikkei* representan experiencias de desplazamientos, de construcción de

hogares alejados de su propia tierra natal. Hay que tomar en cuenta que estos discursos que se forman logran un alcance comparativo entre el *homeland* o terruño de los antepasados con el país donde nacieron, un poco en relación con las culturas viajeras que enuncia James Clifford. Por ello, no es una sorpresa descubrir la recreación de jardines japoneses en ciudades estadounidenses como San Francisco, California, así como su Japan Town y su Hagiwara Tea Garden o el Japanese Hill and Pond Garden de Brooklyn, es decir, la construcción de lugares de la memoria (Nora, 2008). Lo mismo encontramos el jardín Masayoshi Ohira de la Ciudad de México, y así puede seguir la lista. Son la huella de una diáspora que ha reproducido los famosos jardines japoneses de la tierra de sus ancestros, incluidos los planes y proyectos de elaboración de los mismos en ciudades como la de Monterrey, Nuevo León y San Luis Potosí.

Las migraciones internacionales crean puentes de comunicación e intercambio más allá de las fronteras nacionales entre más de dos países, porque generan conexiones con la población dispersa. Estos pueblos dispersos, separados por grandes distancias, se encuentran cada vez más en relaciones de frontera con el país de origen, gracias a un ir y venir que posibilitan las tecnologías modernas de transporte, comunicación y migración laboral. Aviones, internet, teléfonos móviles, reducen la distancia y facilitan un intercambio de doble circulación, entre los distintos lugares del mundo (Clifford, 1999).

Esta construcción imaginaria de Japón es cambiante y se encuentra fuertemente anclada al contexto global. Japón se construyó una identidad nacional una vez que tuvo que enfrentarse a las fuerzas coloniales de las potencias europeas. Se configuró una idea de lo japonés, de lo que debían ser para diferenciarse del otro. No obstante, esta construcción identitaria es producto de procesos sociales, económicos y políticos que han impactado a la sociedad japonesa, pero al mismo tiempo a la diáspora japonesa, porque esta última siempre voltea la mirada al país de sus ancestros para

construirse una identidad propia que haga sentido con el contexto histórico y geográfico en el que viven, y se constituyen como sujetos herederos de los valores y la cultura japonesa. Si bien han perdido el sentido de arraigo de Japón, construyen discursos que los hermanan con *nikkei* de otros países del mundo y buscan entenderse como *nikkei*, ya no como japoneses, sin embargo, Japón continúa siendo la tierra que da origen a su ser y sobre la que construyen su diferencia cultural.

Las identidades son construidas y reconstruidas a través de las relaciones entre personas en las sociedades donde residen, sin embargo, en el contexto de un mundo global, la etnicidad se hace más dinámica en relación con los movimientos transnacionales de personas, por lo que los conceptos clásicos de raza y etnicidad no pueden explicar la reconstrucción de lo racial y lo étnico en los grupos. En los siguientes apartados daremos un panorama global del contexto histórico, político y económico de Japón, así como un caso empírico concreto que se nos muestra con un buen ejemplo de cómo la globalización es escenario de la configuración de identidades transnacionales en México, a partir del estudio de los *nikkei* en nuestro país y, particularmente, en la ciudad de San Luis Potosí, que es de donde parte mi curiosidad como investigadora y científica social.

Primera Parte

2.2 Japón y la modernidad occidental

Cuando Japón viene a nuestra mente, lo primero que pensamos es en la tecnología, los trenes rápidos, las megaciudades de los rascacielos, la alta calidad de vida de sus ciudadanos. Japón funcionando como una máquina perfecta, sin embargo, esto no siempre fue así, e incluso hoy día no lo es. Japón ha sufrido muchos cambios a lo largo de su historia, cambios que han sido violentos, que han costado sangre y sudor, así como luchas entre la tradición y la modernidad.

Para comprender la época en la que Japón vivió uno de los movimientos migratorios más grandes de su historia y el inicio de sus políticas poblacionales en las cuales se expulsó a más de 800 mil japoneses, solo hacia América (Hernández Galindo, 2015), que se dispersaron por todo el continente americano y otras partes del mundo, en donde formaron comunidades y en donde al día de hoy viven sus descendientes y continúan formando comunidades y asociaciones que los conecta con su patrimonio cultural ancestral.

En este apartado me interesa explicar el fenómeno de la migración japonesa de finales del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, que llevó al Imperio japonés a modernizarse debido a la amenaza expansionista de las potencias occidentales. A ese período de cambios tan radicales se le denominó Restauración Meiji, la cual implicó transformar a Japón de un sistema feudal a un sistema industrial y la creación de un ejército armado, así como la emulación de la ciencia y tecnología occidental.

Japón era conocido por diversos nombres, como la Tierra del Mikado, o sea del Emperador o Tenno. O bien, se usaban expresiones como *ji no idzuru tokoro no tenshi* (el lugar donde el sol se levanta), para referirse a él. He aquí el origen del sinónimo que se utilizará posteriormente para identificar al Japón como el país del sol naciente “Nippon” o “*Nihon*”, o bien, el imperio del sol naciente (Toledo, 1999; Tanaka 2011).

Durante siglos, sólo se tuvieron noticias del Imperio del Sol Naciente por medio de crónicas de viajeros. El archipiélago se encontró cerrado al exterior durante todo el período Tokugawa (1615-1868), lo que contribuyó que se conociera muy poco de su gente y su cultura en el exterior. Solo mantuvieron relaciones comerciales con los holandeses porque separaban asuntos espirituales de los negocios. El gobierno de Ieyasu Tokugawa veía con buenos ojos el comercio exterior con países

occidentales, sin embargo, sentía temas hacia una acción conquistadora tras la actividad misionera de los portugueses que cada vez ganaban más terreno en Japón. Adoptaron una política de aislamiento (*sukoku*), que comenzó con la expulsión y hasta ejecución de misioneros católicos y japoneses cristianizados (Tanaka, 2011; Ortíz, 2003; Toledo, 1986).

2.3 Inserción japonesa al sistema mundo capitalista

Las relaciones entre las potencias de Occidente y Japón se dieron en un contexto de expansión europea. No solo buscaban nuevas rutas comerciales, sino expandir sus territorios, acrecentar su poder político y ampliar su capital económico. Desde el punto de vista occidental, este contacto con los países europeos fue la entrada de Japón a la globalización desde el siglo XIX, sin embargo, autores como Harumi Befu de la Universidad de Kyoto Bunkyo, sostiene que desde el siglo XV, los japoneses extendieron sus horizontes con el mundo. En el período que comprende los siglos XV y XVII, los piratas japoneses ya habían recorrido el litoral chino y el sudeste asiático, estableciendo condados en el extranjero. Se beneficiaron con la comercialización de productos como espadas, plata y otros bienes con los que traficar. Este periodo terminó cuando el gobierno feudal cerró los puertos japoneses en el año 1612 (Befu, 2002). Para las mismas fechas, la globalización occidental había dado marcha y comenzada a nacer aquello que ahora conocemos como sistema mundo (Wallerstein, 2012).

La economía japonesa no estaba diversificada, por el contrario, giraba en torno a la tierra, la tenencia de la misma y las cosechas que de ahí salían. En torno a la tierra y su posesión, había toda una organización política y social. Los señores feudales eran los dueños de la tierra, a su vez eran férreos guerreros. Hacia mediados del siglo XVI, era imprescindible para los señores feudales

controlar el poder central mediante la ocupación de Kioto, que era la capital en ese entonces (Tanaka, 2011).

El período del feudalismo duró siete siglos, en ese momento la figura del emperador era decorativa, pues a quien se le debía lealtad era al *daimio* (señor feudal), dueño de sus tierras, ejército y súbditos, que se ocupaba también de la administración de la riqueza, después al general militar, el *shogun*. El emperador se encontraba aislado y sus movimientos eran controlados por el *shogun*. La relación entre los señores feudales era violenta y conflictiva. Estaban en constante guerra por la posesión de las tierras y la propiedad del feudo (Befu, 2010). Entre los años 1336 y 1573, se vivió una etapa de rivalidades y guerras internas. Para entonces las guerras de unificación modificaron la descentralización del poder (Benedict, 2006; Tanaka, 2011; Uchmany, 2016). Prácticamente, la estratificación social se daba entre la nobleza, la cual era considerada divina, el *shogun*, los *samurái* y los campesinos. Hasta antes de la era Tokugawa, cada señor feudal, o *daimio*, tenía sus hombres de armas, los *samurái*, quienes estaban siempre dispuestos a pelear en periodos de desorden y a disputar el poder de los feudos rivales o al *shogun* dominante (Benedict, 2006; Ikegami, 2012).

Durante la administración de Toyotomi Hideyoshi (1584-1598) se adoptaron medidas radicales con la finalidad de construir una base socioeconómica sólida para su gobierno. 1. Ordenó un catastro de tierra en todo el territorio bajo su dominio o el de sus vasallos. 2. Consolidó la propiedad de la tierra del pequeño campesino contribuyente. 3. Estableció el principio de dominio de un solo señor sobre un territorio, no de dominio compartido como se venía haciendo. 4. Fijó una nueva tasa y se estandarizó la forma de pago en monedas del impuesto sobre la tierra. 5. Ordenó la caza de espadas para desarmar a los guerreros locales o a los soldados campesinos que no se integraran al servicio de Hideyoshi o al de sus vasallos. 6. Estableció una clara diferencia entre el estatus de los guerreros y del resto de la población. También desarrolló una activa política exterior. 7. Promovió el comercio

con el extranjero y también el interno. 8. Otorgó a los navegantes una licencia oficial para certificarlos de no ser piratas. 9. Promovió el establecimiento de varias rutas marítimas en los mares de Asia Oriental y sudoriental (Tanaka, 2011; Uchmany, 2016).

Fue en esta misma administración que la religión cristiana se propagó hasta tener a 150 mil creyentes. En un inicio no fue vista como una amenaza, sino como una oportunidad de aprender sobre el otro mundo desconocido para Japón y conocer mejor las tecnologías de guerra de los ibéricos, como las armas. Incluso había actividades comerciales con los misioneros cristianos, sin embargo, en 1587 la prédica cristiana fue prohibida y se ordenó la persecución de los japoneses conversos. Esta prohibición se justificó bajo el temor a la capacidad de cohesión del cristianismo, que podía constituirse en una fuerza de oposición comparable a la de las sectas budistas populares, *Tierra Pura* y *Flor de Loto*, las cuales también fueron perseguidas en su administración. Los cristianos habían llegado en 1543, en la época de Nobunaga (Tanaka, 2011; Uchmany, 2016).

Para el año de 1580, se tuvo noticia de la conquista de las Filipinas por parte del Imperio Español. Holandeses y portugueses luchaban contra Felipe II y la Corona española por su independencia nacional, trataban de conquistar el mercado japonés. La conquista de Filipinas terminó por convencer al gobierno de Hideyoshi que la Corona española quería conquistar militarmente sus tierras y una parte del plan era la conversión de los japoneses al cristianismo. La persecución de cristianos, nativos y extranjeros, se recrudeció en territorio japonés. Incluso se ordenó crucificar a 26 de ellos en Nagasaki, 17 de ellos eran laicos japoneses. La posibilidad del comercio de seda y armas fabricadas en el archipiélago, en la cual participaban los jesuitas para financiar su evangelización, así como la expansión del cristianismo, se debió a la anarquía política que reinaba (Tanaka, 2011; Uchmany, 2016).

En 1615 se consolidó el *shogunato* de los Tokugawa, y fue bajo el gobierno de los tres primeros *shogun* Tokugawa que se establecieron las bases del nuevo régimen “feudal centralizado”. De

inmediato tomaron control de las relaciones exteriores y el comercio de ultramar. Su supremacía se hizo sentir por encima de los demás señores feudales y la riqueza se concentró en el *shogun*. La autoridad del emperador seguía siendo controlada por el *shogun* y era a este a quien se le debía lealtad al mismo nivel que al emperador. Fue durante este *shogunato* en que se obligó el servicio militar a los señores feudales, así como el financiamiento de obras, y el desempeño de funciones burocráticas en el gobierno central de acuerdo con su estatus. El poder central se estableció en Edo, hoy Tokio. Era ahí en donde los señores *daimio* debían establecer su residencia. (Ikegami, 2012; Martínez Legorreta, 2011).

Hasta entonces, habían tenido un régimen feudal. El *shogunato* se había apoyado de un sistema económico sostenido por pequeños campesinos feudales autosuficientes, el comercio y la industria era para satisfacer las necesidades de los señores feudales y sus vasallos. La agricultura era la base de la sociedad japonesa. Los campesinos, productores agrícolas, poseían alrededor de una hectárea que trabajaban junto a su familia. Casi la totalidad del producto de su trabajo se entregaba al señor feudal en diversas formas de renta (Tanaka, 1976) Con el gobierno de Tokugawa, nacieron las raíces de un estado militarizado, aunque irónicamente fue a través de ese medio que se vivieron las eras más pacíficas de la historia japonesa. También es el período en que la clase *samurái* se vio mayormente favorecida, pues en ellos recayó el monopolio legítimo de la violencia, es decir, eran los únicos con derecho el uso de la violencia y el empleo de espadas, además que todos los puestos gubernamentales eran ocupados por ellos (Ikegami, 2012).

Los gobiernos *shogun* extendieron sus relaciones comerciales con regiones próximas a su territorio así como con algunas potencias europeas como Inglaterra y Países Bajos, algunas de estas relaciones eran conflictivas pero otra eran de cooperación y mutua conveniencia. Las relaciones que

tuvieron con Occidente durante el siglo XVII fueron cortas y pronto se decidió no dar continuidad hasta siglo y medio después (Befu, 2010).

2.4 Migración como consecuencia de la modernidad japonesa

Durante la segunda mitad del siglo XIX Japón se vio obligado a abrir sus puertos a las potencias occidentales que buscaban incursionar en nuevas rutas comerciales y expandirse territorialmente. Bajo presión de países como Estados Unidos, Inglaterra, Rusia y Holanda, firmaron acuerdos comerciales desventajosos para Japón.

Por aquellas fechas, las autoridades japonesas se encontraban en una importante revolución de sus estructuras. Fue la misma clase terrateniente la que promovía los cambios dentro del territorio, pues los señores feudales deseaban aumentar la renta y conservar a los campesinos pero también fomentar el intercambio urbano-rural de productos, esto dio como resultado el decaimiento y precariedad del campesinado y el impulso a la economía mercantil. Lo que generó que algunos campesinos se convirtieran en nuevos terratenientes pero también propició protestas de los campesinos menos favorecidos. Se acercaba el fin del período Tokugawa (1603-1868) y el nacimiento de la era Meiji que consiguió traería cambios que marcarían un antes y un después en Japón (Tanaka, 1976; Martínez Legorreta, 2011).

Desde finales del siglo XVIII, el *shogunato* se encontraba en evidente decadencia. Los terratenientes se encontraban en bandos divididos entre aquellos que estaban en contra del *shogunato*, quienes veían la necesidad de cambiar para tener mejores beneficios económicos y que veían en una economía mercantilista mejores opciones de crecimiento, y quienes deseaban mantener el *statu quo* (Ikegami, 2012). En 1867, dicho movimiento logró disolver el *bakufu* (*shogunato*) y devolver el poder a manos del emperador. Estos cambios provocaron que la clase

samurái se rebelaron contra el emperador Meiji porque había abolido sus privilegios; sin embargo, serían ellos quienes ocuparon los puestos burocráticos que surgieron con la nueva organización del gobierno (Tanaka, 1976; Ikegami, 2012).

La Restauración Meiji comenzó oficialmente en 1868 y se caracterizó por ser una época en donde Japón se modernizó para hacer frente a las potencias occidentales. Llevó a sus pobladores a transformar sus formas de vida, consideraban que era necesario educar a toda su población, hombres y mujeres, aunque esta educación chocara con antiguas creencias y prácticas culturales como solo educar a los hijos varones, cambios en la estratificación social y el derecho a que todos los ciudadanos tuvieran un apellido, entre otros (Tanaka, 1976). Apostaron por una educación que les permitiera desarrollar recursos humanos altamente calificados para competir con Occidente. Sin embargo, los movimientos campesinos aumentaron para 1873, la pobreza se hizo más aguda y las reformas no habían dado solución a los problemas agrarios. Solo sirvieron para que la clase dominante acumulara más capital, con miras a la industrialización del país, basada en el sacrificio de los campesinos. Esta acumulación de capital dio origen a una nueva aristocracia, es decir, a varios grupos de compañías ampliamente diversificadas que se caracterizaron por una riqueza en expansión, a esta nueva clase se le denominó *gaibatsu* (Cervera, 1996).

A la par de esta transformación, también nacía en Japón una nueva forma de verse y posicionarse en el mundo. La situación de desventaja frente a Occidente, hirió el ego japonés y los impulsó a crear una imagen de sí mismo. No querían ser inferiores a los salvajes blancos, todo lo contrario. Ellos eran descendientes de los dioses del Sol Naciente y harían frente a sus adversarios. Hasta las consignas de los campesinos reflejaban la mentalidad compartida de expulsar a los extranjeros de sus tierras y formar un ejército fuerte. “País rico, ejército poderoso” fue la consigna bajo la cual los japoneses se organizaron y se unieron bajo un mismo propósito. Se forjó una identidad nacional y

se adoptó el sistema capitalista que se caracterizó por tener un carácter militarista. El desarrollo de armas fue indispensable para que Japón pudiera conservar su independencia de las potencias europeas y tuvo que adoptar medidas que le permitieran enfrentar la política hegemónica internacional occidental, no sin antes prepararse desde el ámbito académico, mandaron traer expertos extranjeros de Estados Unidos y otras naciones de Europa y mandaron a estudiantes japoneses a aprender de la tecnología occidental (Cervera, 1996; Nakamura, 1990; Melgar Tísoc, 2009; Tanaka, 1976; Ikegami, 2012; Martínez Legorreta, 2011).

Una vez que Japón abrió sus puertas al mundo e ingresó a la Edad Moderna en 1868, se convirtió en parte de la red internacional de mano de obra, capital y transporte. Los japoneses se encontraron en medio de un torbellino transformador socioeconómico, lo que generó una población rural lista para la migración nacional e internacional. La emigración de japoneses fue un proyecto ideado y fomentado por el mismo gobierno. Porque se pensó en la migración como una solución a sus problemas demográficos debido a la dificultad de emplearlos y alimentarlos. La pobreza y las esperanzas de progreso individuales así como la intención de sacar adelante a la familia fueron decisivos para migrar, especialmente en las áreas rurales (Befu, 2010). Fue hasta 1885 que comenzó la emigración japonesa en masa. En ese año, los gobiernos de Japón y los Estados Unidos, concretamente el estado de Hawaii concluyeron el Convenio Inmigratorio, según el cual aproximadamente 29 000 japoneses viajaron a este estado durante los nueve años siguientes para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar bajo contratos de tres años. Mientras tanto, miles de japoneses partieron hacia Thursday Island, Nueva Caledonia, Australia, Fiji y otros destinos en el Pacífico Sur con contratos de trabajo similares (Adachi, 2010; Befu, 2002; Masterson y Funada-Classen, 2004). Posteriormente llegarían a países como Estados Unidos, Brasil, Perú y México, entre otros tantos países latinoamericanos (Masterson y Funada-Classen, 2004; Ota Mishima, 1982).

La migración japonesa fue un fenómeno planificado por compañías semiestatales que permitieron la salida de miles de japoneses al exterior. Para el año de 1894, las compañías de migración se encargaban del reclutamiento sin intervención estatal (Melgar, 2009; Ota Mishima, 1982; Befu, 2010). En 1893 se creó la Sociedad de Colonización para la creación de colonias japonesas fuera del Imperio. El proyecto de la primera colonia estuvo a cargo del exministro de asuntos exteriores, Enomoto Takeaki, dicha colonia se estableció en el Soconusco, Chiapas, en 1897. Para entonces, México y Japón ya habían firmado tratados de amistad e igualdad de condiciones, por lo que la entrada de japoneses a territorio mexicano fue visto con buenos ojos por el gobierno porfirista. El proyecto colonizador de los japoneses se cruzaba con el proyecto de poblar México y modernizarlo¹²(Ota Mishima, 1982).

Desde mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, se dieron cambios políticos y económicos en los países del mundo. América Latina se colocó en el centro de esos cambios y subió al tren del progreso y la modernización. Los gobiernos latinoamericanos implementaron políticas de repoblamiento de sus territorios y vendieron la idea de ser “la tierra de las oportunidades” para millones de personas. Rezaba por aquella época “gobernar es poblar”. El resultado de estas políticas fueron las movilizaciones de millones de personas provenientes de los países de Europa hacia los países latinoamericanos en los que veían la esperanza del desarrollo y la modernización de sus naciones. Otra parte de esas migraciones provenían de países como China, Japón, y Corea, venían como reemplazo de los esclavos negros o de la mano de obra indígena, pues para finales del siglo XIX se prohibió la esclavitud en casi todo el continente americano.

¹²El gobierno porfirista, al igual que otros gobiernos de América Latina, idearon políticas migratorias para poblar sus incipientes naciones pero bajo preferencias étnicas consideradas positivas, como era el ser católico y europeo.

En una primera etapa esta migración proveniente de Japón, se dirigió hacia los Estados Unidos y las islas de Hawaii, sin embargo, después de los acuerdos entre Japón y Estados Unidos para evitar la llegada de los contingentes japoneses hacia sus territorios, América Latina se convirtió en el nuevo destino (Azuma, 2002; Masterson y Funada-Classsen, 2004; Ota Mishima, 1982). La migración de japoneses hacia América Latina se dio en un período de modernización en los países latinoamericanos a los que arribaron y también del propio Japón, que se encontraba en plena reforma económica, política y social y de la construcción del Estado nacional japonés. Fue México el segundo país latinoamericano con quién Japón entabló relaciones diplomáticas. En 1888, México firmó los Tratados de Amistad y reconoció a Japón como una nación soberana (Ota Mishima, 1982). A este reconocimiento se sumaron Brasil, Chile, Ecuador y Argentina, con quienes se negociaron políticas de migración que daban a los inmigrantes japoneses el derecho de entrar y salir con sus familias a las naciones latinoamericanas, al mismo tiempo que no eran bien recibidos en Estados Unidos y Canadá (Masterson y Funada-Classsen, 2004; Ota, 1982).

Los inmigrantes japoneses venían contratados por agencias de inmigración como *Kunimoto Imin Gaisha*, *Toyo Imin Gaisha* y *Mekishiko Iju Kumiai*, para trabajar en campos cafetaleros, plantación de árboles cafetaleros, siembra de caña de azúcar, la construcción de vías férreas o el trabajo en las minas; muchos de ellos, atraídos por los mejores salarios que se ofrecían en Estados Unidos, transmigraban de manera ilegal. México servía de paso para estos migrantes que no tenían como finalidad permanecer en el país (Hernández, 2011; Masterson y Funada-Classsen, 2004; Ota Mishima, 1982). Este fenómeno de transmigración y de emplear a México como trampolín para llegar a Estados Unidos, no fue privativo de los migrantes japoneses. Libaneses, chinos, españoles, franceses, entre otros, emplearon la misma técnica; entrar a México de manera legal pero buscar pasar la frontera y llegar a Estados Unidos donde se presumía la paga era mucho mejor, lo cual les

permitiría hacer dinero de manera más rápida y regresar a sus países de origen, incluso muchos de estos migrantes imaginaron mejores condiciones laborales y de vida en el vecino país.

Gracias a estas compañías japonesas de inmigración, entre 1901 y 1907, entraron a México apenas 11 000 japoneses que representaban el 15% de población extranjera en el país, un número muy reducido; sin embargo, fue la cantidad más grande que entraría al país a lo largo de todo el siglo XX. Este fue el periodo en que más japoneses entraron a territorio mexicano. De ese porcentaje, se calcula que menos de la mitad se quedaron en el país, la mayoría buscó la oportunidad de entrar a Estados Unidos o simplemente regresó a Japón (Masterson y Funada-Classen, 2004; Ota Mishima , 1982).

México fue el primer país con el que Japón firmó un tratado de amistad y de comercio en igualdad de condiciones. La firma de este tratado se dio durante el gobierno del presidente Porfirio Díaz en el año 1888, sin embargo, no sería hasta el año de 1897, cuando se inició la migración de japoneses a nuestro país. Los primeros 34 japoneses en entrar al país lo hicieron como colonos, bajo el proyecto del ministro de Relaciones Exteriores del gobierno Meiji Takeaki Enomoto. Enomoto, una vez, retirado de la política en activo, continuó como asesor privado del gobierno, y en 1882, fundó la Sociedad Colonizadora Japón-México. Después de un estudio previo, valoró las condiciones para la adquisición de terrenos de cultivo. Estos terrenos se encontraban en la zona del Soconusco en el estado de Chiapas (Hernández Galindo, 2013) Esta es la primera migración de japoneses de la que se tuvo registro a México; no fue el éxito que se esperaba, ni tampoco el único tipo de migración hacia nuestro país. Como consecuencia de las políticas de migración japonesa al exterior, y como parte de la necesidad de mano de obra de las Compañías extranjeras del rubro minero y ferroviario establecidas en nuestro país, llegaron miles migrantes japoneses más en calidad de braceros bajo

contrato durante la siguiente década, flujo que sería interrumpido por la guerra interna en México (Ota Mishima, 1982).

La llegada de japoneses a México se incrementó cuando Estados Unidos prohibió la entrada de estos por medio de la firma del Acuerdo de Caballeros, entre Japón y Estados Unidos en 1907. Para entonces, los ánimos antijaponeses generaban un ambiente hostil al grado de la formación de clubes antijaponeses, chinos y coreanos que exigían al gobierno estadounidense negarles la entrada. A ello se sumaron todo tipo de actos racistas y xenofóbicos, así como una vigilancia más amplia en los estados fronterizos con México. Por esa razón, los japoneses optaron por quedarse en la frontera mexicana para aprovechar cualquier oportunidad y cruzar. Para esas fechas, se crearon comunidades de japoneses que prosperaron en las actividades pesquera y algodonera en Mexicali y Ensenada, Baja California. (Azuma, 2005; Kumimoto, 1994; Masterson y Funada-Classen, 2004; Ota Mishima, 1984; Velázquez, 2007; Hernández Galindo, 2015).

Con respecto a la migración asiática, en Estados Unidos siempre fueron vistos como un problema, especialmente la comunidad china, la cual fue blanco de terribles ataques, por ejemplo, en el año de 1871 aconteció una masacre en donde 18 chinos fueron linchados en el China Town de San Francisco California. No fue hasta el año de 1882, que el Congreso aprobó la Ley de Exclusión de los chinos. Dicha ley tuvo vigencia hasta 1943 (Takaki, 1987).

En México, las cosas no eran diferentes para la comunidad china, pues también eran blanco de ataques racistas y xenófobos, no solo por la ciudadanía sino por la prensa y la secretaria de gobernación. La prensa mexicana hacía eco de los prejuicios y estereotipos que se hacían en Estados Unidos contra la migración china, lo cual desencadenó odios, miedos y discriminación por por parte de la sociedad mexicana contra los chinos. De manera continua se recurría a argumentos

eugenésicos para argumentar que mezclarse con chinos solo traería graves consecuencias para la población mexicana. En 1930, la Secretaría de Gobernación a cargo de Carlos Riva Palacio, apoyaba estos argumentos y consideraba que la migración china era perjudicial para la sociedad mexicana, pues aseguraban que los chinos tendían al desorden civil y moral; tenían propensión al crimen organizado y al contrabando y consumo de drogas. Los chinos se convirtieron en perfectos chivos expiatorios pues eran los culpables de todos los males que aquejaban a la sociedad mexicana en general y en particular a la potosina (Hernández Juárez, 2012 ,70-73).

En ningún otro lado de la república mexicana se exacerbaron tantos los ánimos como contra la comunidad china en Torreón que fue víctima de un brutal ataque en el año de 1911 dejando cerca de 300 chinos muertos (Herbert, 2015).

Un año después de la firma del Acuerdo de Caballeros con Estados Unidos, Japón firmó el tratado Hayashi-Lumiex con Canadá. (Azuma, 2005). Estas acciones definirían nuevas rutas migratorias para los japoneses a México y otros países de América Latina, entre ellos, Brasil, Perú y Argentina, que actualmente cuentan con las comunidades *nikkei* más grandes de Latinoamérica. En el particular caso de las migraciones japonesas que se dirigieron a México, se han hecho estudios que hablan de siete tipos de flujos migratorios diferentes (Ota Mishima, 1982). Cada uno de ellos con características particulares, fruto del contexto japonés y mexicano (Masterson y Funada-Classen, 2004).

De acuerdo a los estudios realizados por la investigadora Ota Mishima, estos flujos migratorios pueden ser entendidos de la siguiente manera; 1. Los colonos agrícolas; como los llegados a Chiapas con la intención de formar una colonia dedicada a la siembra del café, este tipo de migración se dio entre los años 1897. Este primer grupo de colonos no prosperó. 2. Hubo un segundo grupo de colonos que se dispusieron a hacer realidad el proyecto planeado por el ministro

de relaciones exteriores, Enomoto Takeaki; 3. Los que vinieron bajo contrato, es decir, braseros que contaban con un compromiso laboral para trabajar en la industria minera, en la construcción de vías férreas o en plantaciones cañeras, la cual, de acuerdo con la autora se dio entre los años 1900-1910; 4. Migrantes ilegales, es decir, aquellos que habían sido rechazados por Estados Unidos, entraron a México de manera ilegal para volver a intentar cruzar hacia nuestro país vecino. Cuando un japonés era detenido en Estados Unidos, lo regresaban a México y no a Japón. Ota Mishima calcula que los años en los que se dio este tipo de migración oscilan entre 1907 a 1924; 5. Los migrantes calificados vinieron gracias al Convenio para el libre ejercicio de la profesión de médico, farmacéutico, dentista, partero y veterinario, firmado entre México y Japón el 26 de abril de 1917, el cual estuvo vigente por poco más de diez años, por lo que su temporalidad es de 1917 a 1928. 6. El quinto tipo de migrante corresponde al *yobiyose*, el cual ingresaba solo por medio de la invitación de otro japonés ya establecido y que tenía que hacerse responsable de su invitado, este tipo de entrada se dio entre los años 1921-1940 y 7. Los migrantes técnicos que pertenecen a un flujo migratorio tardío y que se da durante la industrialización japonesa, en un periodo que va de 1951 a 1971 (Ota Mishima, 1997).

Las migraciones japonesas que se impulsaron a otros países del mundo iniciaron desde finales del siglo XIX, obedecían al proyecto modernizador emprendido por Japón pero también por los países latinoamericanos y estadounidense. La búsqueda de mano de obra en Estados Unidos y México abrió la puerta no solo a migrantes nipones, sino a chinos, filipinos, vietnamitas y coreanos. En el caso de países latinoamericanos que pretendían poblar sus países con gente “blanca”, “católica” y “trabajadora” incentivaron la movilidad de alemanes, franceses, italianos, polacos, austriacos y españoles. La globalización se caracteriza no solo por la movilidad de bienes de consumo sino también de personas poseedoras de ideas, prácticas culturales, tradiciones, historia, etc. El surgimiento de economías fuertes potencializaron la capacidad de captación de esa mano de obra

pero a la vez de la configuración de países llamados periféricos y no modernos, frente a los llamados países modernos que imponían, más bien imponen, su modernidad y pautas de crecimiento sobre los otros (Wallerstein, 2012).

Segunda Parte

2.5 Migración japonesa a San Luis Potosí

En este apartado se analizarán las características de la comunidad japonesa asentada en la ciudad de San Luis Potosí, así como su proceso de movilidad económica ascendente, al tiempo que estudiamos sus procesos de integración a la sociedad potosina no sin tener relaciones de tipo preferencial por otros japoneses, lo que ayudó a que la comunidad de migrantes japoneses se convirtiera en un enclave que sirvió de apoyo.

En el apartado anterior ya se dijo sobre el contexto desfavorable del Japón de principios del siglo XX, así como la política de emigración impulsada y apoyada por el gobierno japonés. La pobreza y las pocas posibilidades de crecimiento económico fueron motivos que generaron la expulsión de miles de jóvenes en búsqueda de una vida mejor hacia países americanos y sus ciudades. Fue así que una nueva historia de migración comenzó a escribirse en la ciudad de San Luis Potosí.

En los archivos se cuenta con poca información relacionada con la vida de quienes fueron pioneros migrantes japoneses. Las anécdotas y vivencias de estos personajes los recabé a través de las entrevistas hechas a sus descendientes y empleando fotografías proporcionadas por algunos de ellos. Otros datos fueron extraídos gracias a una reducida bibliografía local que apenas menciona la migración hacia el estado potosino, entre ellos están los textos del historiador Sergio Hernández

Galindo, quien ofreció un conversatorio sobre la migración japonesa hacia San Luis Potosí en julio de 2019, como parte del taller de conservación que impartí durante ese año.

Toda esta información me ha ayudado a entender cómo se organizaban los migrantes, conocer el tipo de negocios que corrían, entender el tipo de relaciones que desarrollaban y con quién. Todo ello para entender las características generales de una comunidad de origen alóctono como la japonesa.

Algunos de los japoneses que formaron parte de la sociedad potosina, corresponden al tipo de migrante bracero, que de acuerdo a las investigaciones de Ota Mishima, fue el segundo tipo de migrante en llegar a América Latina (1982, 1997). Las características de este tipo de migrante es que venían bajo contrato, es decir, habían sido captados por una agencia de migración japonesa que ofrecía conseguir contratos para trabajar en minas, construcción de vías férreas o en haciendas.

El primer japonés en la ciudad de San Luis Potosí, del que se tiene registro fue Mitsunori Ashijara, quien después adoptaría el nombre José. Mitsunori Ashijara arribó al puerto de Salina Cruz, Oaxaca, aproximadamente en 1900, (Mónica Ueda Ashijara, noviembre 2017, S.L.P) para trabajar en un ingenio azucarero ubicado en Veracruz, conocido como La Oaxaqueña.

Trabajar en un ingenio de azúcar era una tarea pesada y requiere de mucha fuerza corporal. Implicaba saber como usar un machete y cortar caña de azúcar en miles de pedazos con el mismo. Las condiciones de trabajo eran extenuantes, no solo por las más de ocho horas que debían pasar a la intemperie soportando el calor, sino por las enfermedades típicas del clima veracruzano, sumado a los piquetes de mosquitos portadores de enfermedades y de la comida que consistía casi siempre de frijoles, tortillas y arroz. Todos estos factores sumados a la explotación, malos tratos y que la paga no era lo pactado, fueron motivo para que se diera la deserción de cientos de trabajadores, incluso antes de terminado el contrato (Ota Mishima, 1997).

Durante la primera década del siglo XX, esta migración de braceros atrajo a muchos jóvenes. La Oaxaqueña fue un centro de atracción de mano de obra importante, en 1905 alrededor de 700 japoneses tenían como destino este ingenio. Dos años más tarde, había un aproximado de 600 hombres trabajando ahí (Ota Mishima, 1982, 56-57). Algunos de los destinos de los desertores era Estados Unidos, por lo que la gran mayoría se dirigió hacia los estados fronterizos de este país, tales como Baja California, Sonora, Coahuila, Sonora, Chihuahua, Nuevo León y Tamaulipas (Velazquez, 2007; Ota Mishima, 1997). De acuerdo Ota Mishima entre los años 1900-1910, llegaron entre 10 mil japoneses pero la gran mayoría cruzaron hacia Estados Unidos.

No todos lograron cruzar la frontera, por lo que se asentaron en los estados fronterizos y emprendieron negocios y crearon enclaves étnicos que servirían como soporte y apoyo para los migrantes que llegarían después. Uno de esos migrantes que desertó de La Oaxaqueña fue Mitsunori Ashijara, quien después de estar en el sur de México, llegó a la ciudad de San Luis Potosí, donde tuvo que empezar desde cero. Vendiendo en las calles, raspados, que él denominaba *yuki*, así como otros dulces (Mónica Yuriko Ueda Ashijara, Noviembre 2017, S.L.P). Pronto su negocio informal y de supervivencia se convirtió en una tienda de abarrotes de nombre “El Nippon” ubicado en la calle de la Alhóndiga.



Imagen 1. El Nippon. Archivo Familia Ueda Ashijara. Escaneada por Mónica Yuriko Ueda Ashijara. Esta tienda se ubicaba en la calle 2a Alhóndiga.

Otros japoneses, que entraron a México en 1907, también provenientes de la prefectura japonesa de Kumamoto, como los jóvenes Mutunaga, Yosaku Mawatari y José Mawatari , después se instalaron en la ciudad de San Luis Potosí. Yosaku se desempeñaba como peluquero, sobre José no hay datos de su actividad económica. Al mismo tiempo que no es preciso el año en que se establecieron en la ciudad de San Luis (Hernandez Galindo, comunicación personal, Julio 2019). A otros municipios del estado potosino, llegaron otros japoneses durante la década de los diez, que por las fechas se podría suponer que eran braceros desertores, como el caso del señor José Kasa, quien llegó de Fukuoka en 1910 y radicó en Cárdenas posteriormente.

Otros jóvenes como Manuel Miyamoto ingresó al país en 1907 para dedicarse al comercio en Río Verde o Zenju Fujisawa, ingresaron a México en 1907 a la edad de quince años, provenientes de la prefectura de Nagano del pueblo de Ina. En el caso de Zenju Fujisawa que se desempeñó como comerciante en Cerritos llegó como brasero contratado para trabajar en el rancho del señor Marcos Yajima en Veracruz. Cabe resaltar que Zenju Fujisawa era primo de Taikichi Iwadare, quien también trabajó en el rancho de Yajima. Zenju, veinte años más tarde y después de varios empleos en diferentes estados del sur de México, llegó a Cerritos en 1927 para trabajar en la tienda de Iwadare ya cuando el negocio había alcanzado estabilidad financiera (Hernandez Galindo, 2015).

2.6. Las relaciones preferenciales

Las relaciones que se tejieron entre japoneses, fueron fundamentales para su ascenso económico y la creación de un enclave étnico para la primera generación que nacería en suelo potosino.

Una vez que la tienda de abarrotes de José Ashijara logró la estabilidad económica su hijo Hiroshi fue mandando llamar para ayudar en el negocio familiar. Su madre y hermana menor permanecieron en Japón esperando al padre. Porque de acuerdo a lo planeado, José Ashijara trabajaría en México hasta tener suficiente dinero y poder regresar a Kumamoto con su familia e invertir en algún otro negocio pero en su país natal. Para entonces Mitsunori José Ashijara ya se había convertido en un hombre de negocios y miembro de la Cámara de Comercio de la ciudad de San Luis Potosí. (Mónica Yuriko Ueda Ashijara, Enero 2018, S.L.P).

Los migrantes eran, en su mayoría muy jóvenes en edad. Sumado al nulo conocimiento que tenían de la cultura mexicana y del castellano, los llevó a ser presa de situaciones de abuso, razón para que se dieran las deserciones en los trabajos en minas o haciendas. Entre estos jóvenes se encontraban Teikechi y Chimaco Iwadare, de 21 y 18 años de edad respectivamente, provenientes de la prefectura de Nagano, habían ingresado por el puerto de Manzanillo en diciembre de 1923. La recién casada pareja, había llegado inicialmente al rancho del señor Marcos Yajima en el estado de Veracruz. Apenas estuvieron medio año en el rancho del señor Yajima, ya que los tratos recibidos no eran buenos y decidieron irse a Tampico a buscar mejores oportunidades, hasta que tuvo conocimiento de la famosa tienda, ya para entonces administrada por Luis Hiroshi Ashijara, (Hernández Galindo, 2015). Fue en la tienda de los Ahijara donde Luis Taikechi Iwadare aprendió a correr una tienda de abarrotes (Harumi Campos Ueda, Mayo 2016, S.L.P).

Una vez que el joven matrimonio Iwadare consideró que habían aprendido a correr una tienda de abarrotes decidieron probar suerte en el municipio vecino de Cerritos y poner su propio negocio. Escogieron Cerritos por ser un pequeño pueblo en donde había paso de tren lo cual consideraron potenciaría su negocio, una tienda de abarrotes llamada “La Japonesa”. La Japonesa se convirtió en un centro de llegada de otros jóvenes soñadores provenientes de la prefectura de Nagano. Llegaron

a trabajar a La Japonesa, su primo Zenju Fujisawa en 1927 (ya mencionado arriba), Epitafio Azuma (1930), hermano de Anita Azuma y un sobrino de Luis, Hatshichi Karasawa (1932). Al poco tiempo llegarían otros chicos también provenientes de la prefectura de Nagano y del pueblo de Ina, como el caso de los jóvenes; Sadao Yamasaki y Tsutomu Kasuga en 1930 (Hernández Galindo, 2015).

Estos últimos migrantes, llegaron bajo el sistema *yobiyose*, el cual se convirtió en una forma de llegada para los japoneses, debido a las relaciones diplomáticas entre su país y los Estados Unidos y las restricciones a la migración japonesa impuestas por el gobierno estadounidense después de las modificaciones hechas en 1924 por la firma del Acuerdo entre Caballeros firmado desde 1907, el cual impedía de manera contundente el envío de japoneses hacia éste país. La firma de este acuerdo sugirió cambios en los requerimientos de entrada de japoneses a México, porque el gobierno de Estados Unidos necesitaba cuidar su frontera sur y pidió al gobierno mexicano imponer nuevos requisitos a los japoneses interesados en entrar al país. (Ota Mishima, 1982; Daniels, 1997). El sistema *yobiyose* permitió la entrada de cerca de 2200 japoneses antes de la segunda guerra mundial (Hernández Galindo, 2003).

La migración de japoneses hacia San Luis Potosí se dio, en su mayoría, bajo el sistema *yobiyose*, como es el caso del joven Sekio Imamura, después de llegar a México adoptaría el nombre Federico, proveniente de Hebaru de la isla de Kyushu, llegó a la ciudad de San Luis Potosí, porque uno de sus profesores, el Sr. Sato, de la Escuela Nacional de Idiomas, al saber de sus deseos de emigrar hacia el extranjero, le platicó de un antiguo compañero proveniente de Yokohama, el señor Tokichi Baba que radicada en dicha ciudad donde era dueño de una tienda de abarrotes. Sekio pidió con mucha insistencia al Prof. Sato que le escribiera a su compañero para que lo recomendara y le solicitara trabajo. Al cabo de unos meses, la respuesta llegó y se le informaba que estaba dispuesto a recibirlo y emplearlo en su negocio (Imamura- Murray, 1994).

Gracia al señor Baba, ingresaron a México muchos jóvenes japoneses, aprovechando el sistema *yobiyose*, porque veía en ellos, mano de obra barata y de fácil manejo. El tipo de viaje que emprendió el joven Imamura en el año de 1931 fue por medio de este sistema lo cual implicaba cumplir con varios requisitos, por ejemplo; llevar una cantidad de dinero suficiente para tres meses que le permitiera cubrir gastos de estancia y manutención, y más importante, la presencia de una persona que los recibiera y se responsabilizara de ellos, es decir, tener una especie de tutor, y al mismo tiempo quien garantizaba trabajo para el migrante. Con estas exigencias, el gobierno mexicano garantizaba que los japoneses que ingresaban al país no trataran de ir hacia Estados Unidos, es decir, México se convertía en una barrera contra la migración japonesa hacia su vecino país (Imamura- Murray, 1994; Ota Mishima, 1982; Masterson-Funada-Classen, 2004).

La prosperidad de la comunidad japonesa de la ciudad de San Luis Potosí, que se extendió a Cárdenas y Cerritos, basaba su unión en amistad y negocios. La mayoría de los hombres llegaron por medio de redes que facilitaron su arribo y establecimiento en Cerritos gracias a los Iwadare y su capacidad para poder contratar a estos jóvenes mientras aprendían español y a cómo correr tiendas de abarrotes. Es importante hacer la anotación que en su mayoría proveían de la prefectura de Nagano y que llegaron por medio de recomendaciones de quienes se quedaron en Japón; muchos de estos jóvenes tenían por contacto a la madre de Iwadare, doña Kiku Urushido.

En lo antes mencionado, puedo dar cuenta de la importancia de las redes de reciprocidad y preferenciales para lograr integración social y económica de los migrantes japoneses al país de destino y el mejoramiento de sus condiciones de vida. Estas redes de reciprocidad, en palabras de Óscar Pizaña, se convierten en recursos estratégicos para hacer frente ante la adversidad, a este tipo de relaciones las podemos entender como *nepotismo étnico*, pues esas relaciones preferenciales entre connacionales fueron fundamentales para su adaptación e integración pero también para la

movilidad social de los migrantes. Esta ayuda y solidaridad era extendida a todo inmigrante japonés (Pizaña Grimaldo, 2021).

Retomando lo expuesto por el investigador Pizaña Grimaldo, puedo catalogar a los migrantes japoneses como un endogrupo que a pesar de las diferencias culturales regionales, buscaron identificarse entre sí basándose en orígenes étnicos similares y en la construcción de un código de interacción propio, lo cual fomenta la mutua dependencia en el desarrollo de sus relaciones sociales, esto con la finalidad de facilitar su integración al país receptor, privilegiando la similitud cultural y fenotípica sobre las diferencias individuales, lo que facilita la solidaridad y ayuda mutua para sobrevivir fuera del país de origen. Dicho nepotismo se manifiesta a través de las relaciones preferenciales por razón de “mismo lugar de procedencia”, “paisanaje”, “mismos valores culturales”, “mismas creencias religiosas”, “estilos de vida” o “modos de ver la vida” (2021,15-17).

2.7 Endogamia y mestizaje de la primera generación

La migración japonesa a San Luis Potosí, tuvo como característica que fue en su mayoría masculina y muy reducida. A ellos, se unieron mujeres pero en calidad de esposas por fotografía, *shashin kekkon*, lo cual era muy común que los jóvenes migrantes que ya tenían el capital suficiente para sostener a una familia, solicitaran a su familia en Japón que les buscara una esposa. Las opciones de jóvenes casaderas eran enviadas por fotografía para el candidato y si los padres de ambos veían bien el matrimonio éste se efectuaba en Japón con la participación de los familiares del novio, aunque éste estuviera ausente. Ninguna mujer podía viajar sin antes estar casada. Esta es la característica de la migración japonesa femenina (Ota Mishima, 1982, 1997), salvo el caso de las japonesas que viajaron con sus esposos, o bien, eran mandadas llamar por ellos.

No todos los japoneses corresponden al mismo tipo de migración ni provienen de la misma prefectura. Eso hace grandes diferencias en las formas en las que se van a integrar a la sociedad mexicana y las características culturales que han de tener sus descendientes. El caso de la primera comunidad japonesa en la ciudad de San Luis Potosí, es ilustrativa. Es una migración por medio del sistema *yobiyose*, para el caso de los hombres y también de las mujeres, que vinieron como esposas. Lo que permitió que la primera generación nacida en México conservara el idioma de sus padres, los rasgos fenotípicos, las costumbres, los valores y las tradiciones, sin embargo, se convirtieron en la primera generación bautizada como católica con la finalidad de integrarse a la sociedad potosina y evitar dar a pensar que rechazaban la religión de los mexicanos (comunicación personal, Mónica Yuriko Ueda Ashijara, 18 de noviembre 2017, San Luis Potosí, S.L.P).

La comunidad japonesa de la ciudad de San Luis Potosí tiene la característica de haber sido endogámica. Los matrimonios se concertaban con japonesas que fueron traídas de su prefecturas, una vez que sus negocios habían logrado prosperar, por ejemplo el joven Miuju Iijima, se casó con una mujer a la que escogió a través de una fotografía Asako Matsuda, cuando su negocio “La flor de Tokio” (Hernández Galindo, 2015) era un restaurante estable y próspero, dedicado a consentir al paladar potosino. Lo mismo hicieron los jóvenes Kasuga, Yamasaki y Fujisawa, trajeron a sus jóvenes esposas desde Nagano. Yone Endo, Mtsuko Osaka y Mizu Endo, todos ellos originarios del pueblo de Ina.

Arreglar matrimonios era una costumbre muy extendida en el Japón de la época, sin embargo, la migración de miles de jóvenes japoneses hacia otros países, cambió un poco la forma de hacer estos arreglos. Debido a que los jóvenes migrantes trabajaban mucho y no contaban con el tiempo ni el dinero para viajar a Japón y buscar una esposa, pedían a sus familiares que fungieran como casamenteros y enseñaran sus fotografías a las jóvenes que pudieran ser candidatas para

matrimonio. Después comenzaba el intercambio de cartas entre los posibles prometidos y con posterioridad arreglar el matrimonio. Los padres de ambos jóvenes dialogaban y si todos veían con buenos ojos la unión de ambos hijos, se procedía a formalizarla en el registro civil. A esta práctica se le denominó como “matrimonio por fotografía” (*shashin kekkon*) y a la novia se le conoció como “novia por fotografía” (*shashin hanayome*) (Chikaba, 2014).

Esta es una de las formas generalizadas en las que entraron las migrantes japonesas, que una mujer viajara sola y sin otro propósito que no fuera encontrarse con su esposo, era algo imposible en la sociedad japonesa de entonces. Las mujeres que entraron a México lo hicieron en calidad de invitadas a través del sistema *yobiyose*. También cabe destacar que si estas mujeres eran expuestas a este tipo de matrimonio era por no tener mejores oportunidades en sus pueblos natales. Otra de las razones para aceptar estos compromisos era que los padres de las jóvenes no contaban con el patrimonio suficiente para darles una buena dote matrimonial (Hernández Galindo, 2003).

Cuando una mujer era enviada a buscar a su esposo llevaba la consigna de no deshonrar a su familia.

Cuando mi madre se dirigió hacia el barco que la llevaría a America para reunirse con mi padre, dice que mi abuelo le dio una espada y le dijo -si te atreves a deshonrar a tu esposo y a tu familia, mejor quítate la vida-. Todavía no entiendo como fue que no le descubrieron esa arma a mi madre, pero dice que la escondió en su kimono (Eiko Ueda Noda, Marzo 2018, Guadalajara, Jalisco).

A continuación presento la lista de pasajeros que llegó a San Pedro, California para después desembarcar en el puerto mexicano de Manzanillo. De ahí, las jóvenes Yone Endo, Mitsuki Osaka y Mizu Endo se trasladaron a Cerritos, municipio cercano a la ciudad de San Luis Potosí para conocer a sus respectivos esposos.

LIST OR MANIFEST OF ALIEN PASSENGERS FOR THE UNITED STATES

S. S. *San Francisco* *Passengers sailing from* *San Francisco, California* *May 19* 19*11*

No.	Name	Sex	Age	Color	Place of Birth	Date of Arrival	Date of Departure	Ship	Agent	Destination		Remarks
										Final	Intermediate	
1	Morioka	Male	37	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
2	Morioka	Female	35	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
3	Morioka	Female	33	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
4	Morioka	Female	31	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
5	Morioka	Female	29	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
6	Morioka	Female	27	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
7	Morioka	Female	25	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
8	Morioka	Female	23	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
9	Morioka	Female	21	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
10	Morioka	Female	19	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
11	Morioka	Female	17	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
12	Morioka	Female	15	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
13	Morioka	Female	13	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
14	Morioka	Female	11	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
15	Morioka	Female	9	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
16	Morioka	Female	7	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
17	Morioka	Female	5	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
18	Morioka	Female	3	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	
19	Morioka	Female	1	J	Japan	May 19	May 19	Yokohama	Yokohama	San Francisco	San Francisco	

No. 9
This is a copy of the original
document filed in the
San Francisco office of the
Immigration and Naturalization
Service.

Imagen 2. Información de la fuente Ancestry.com. *Listas de pasajeros, San Francisco, 1882-1959* [database on-line]. Provo, UT, USA: Ancestry.com Operations Inc, 2008. The National Archives at Washington, D.C.; Washington, D.C.; Lists of Passengers Who Arrived at San Pedro/Los Angeles, California, 1920-1949, in Transit to Their Final Destinations; Número NAI: 4492686; Título de grupo de registros: Records of the Immigration and Naturalization Service, 1787-2004; Número de grupo de registros: 85.

Conforme las familias fueron creciendo, cada matrimonio sintió la necesidad de comenzar sus propios proyectos. Fue así que la familia Kasuga Osaka, abrieron su propio negocio en el municipio de Cárdenas, no muy lejano de Cerritos (Chikaba, 2014). Sadao y Yone Yamazaki se fueron de Cerritos a la ciudad de San Luis Potosí, una vez que reunieron el capital suficiente para poner su propia tienda de abarrotes.

A la llegada de las mujeres se comenzaron a dar los nacimientos. Los niños *nisei* fueron los primeros en ser bautizados como católicos y en llevar nombres hispanos. Por ejemplo, María Luisa Ashijara Ueda, nacida en agosto de 1935, hija de Luis Hiroshi Ashijara y Concepción Azano Ueda.

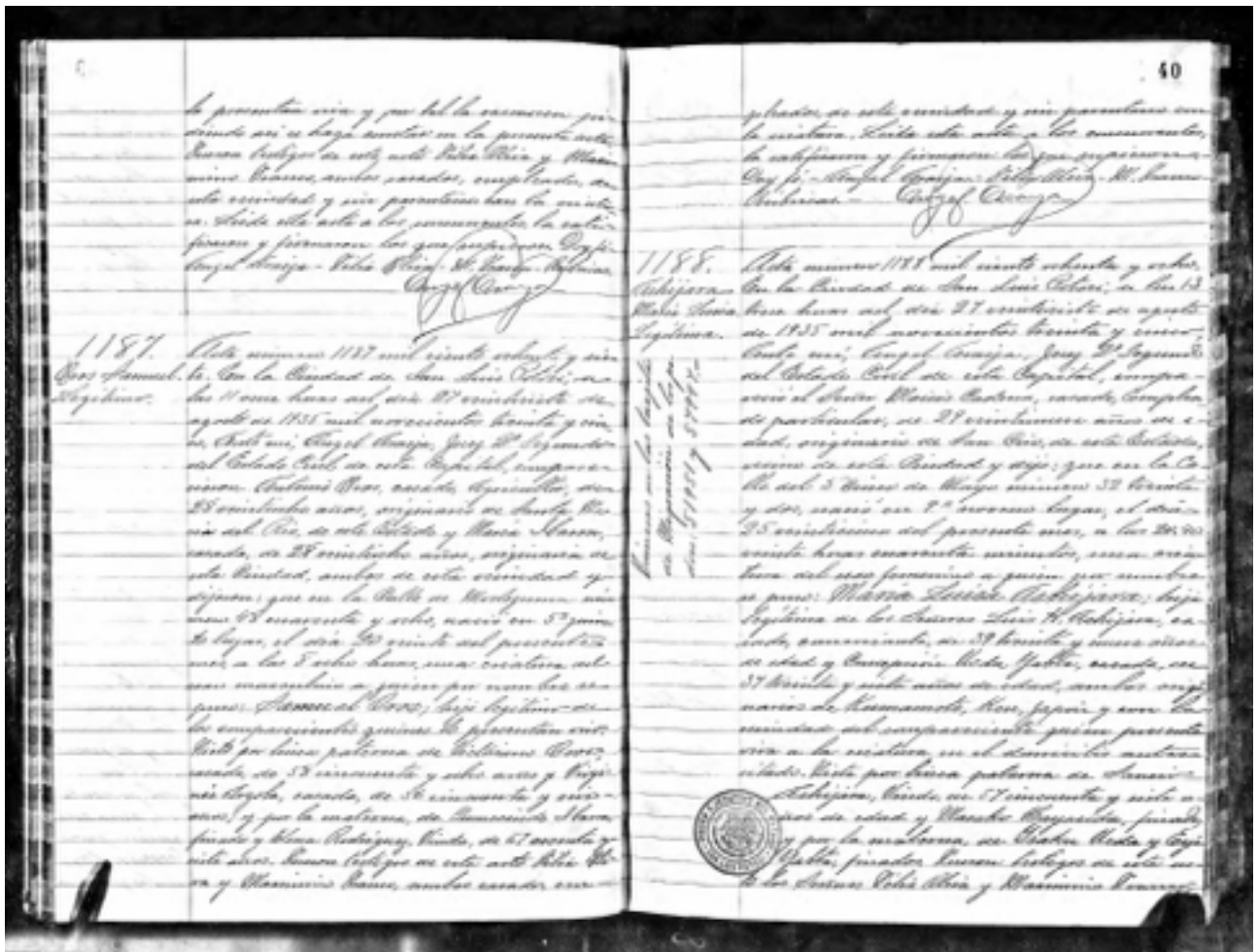


Imagen 3. Información de la fuente: Ancestry.com. *Nacimientos del Registro Civil de San Luis Potosí, México, 1860-1948* [database on-line]. Provo, UT, USA: Ancestry.com Operations, Inc., 2015.
 Datos originales: México, San Luis Potosí, Registro Civil, Nacimientos, 1860-1967. Digital imagen. Archivo Estatal de San Luis Potosí. Courtesy of the Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica. Información de la fuente: Ancestry.com. *Nacimientos del Registro Civil de San Luis Potosí, México, 1860-1948* [database on-line]. Provo, UT, USA: Ancestry.com Operations, Inc., 2015.

Los *issei* (migrantes), aprendieron español para un mejor manejo de sus negocios, además su mercado era hispanoparlante, sin embargo, no querían que se perdiera el conocimiento de la cultura japonesa y por esa razón optaron por enviar a sus hijos a estudiar a Japón. Entre las familias japonesas había una alto grado de cooperación y coordinación dentro de su comunidad, lo cual permitió que se diera, en la medida de lo posible y de lo que el contexto permitiera, que se recrearan tradiciones, festividades y celebraciones como el cumpleaños del emperador, dentro de la comunidad. Los migrantes vivían como si fueran una familia; había lazos de compadrazgo, unidades residenciales incluso integradas por no parientes, visitas frecuentes y se ayudaban a conseguir empleo y a resolver otros problemas propios de la cotidianidad. El grupo se encontraba

unido, había relaciones de amistad y compañerismo. Este tipo de relaciones ayudó a que la primera generación nacida en la ciudad de San Luis Potosí, conservara importantes rasgos que sirven como distintivos culturales, entre ellos el idioma, prácticas religiosas, a pesar de ser bautizados y educados en la fe católica, la conservación de los gustos culinarios, etc.

La endogamia que caracterizó a las comunidades de migrantes japoneses recién llegados y a la primera generación ya nacida en el estado de San Luis Potosí, fue una estrategia para facilitar su adaptación a su nueva realidad y para sortear toda clase de adversidades que supone ser migrante y no conocer el idioma ni la cultura local. Los migrantes japoneses fueron objeto de vulnerabilidad en su calidad de migrantes. Al ser parte de un “grupo” se logra proporcionar empleo, comida, un techo donde dormir, etc. y proveerse de toda clase de servicios y recursos.

Estas relaciones endogámicas también se dieron para no perder su capital cultural y aquellos elementos que los caracterizan y distinguen del “otro”, incluso crearon códigos de conducta y modos de vida, que hoy día están presentes en los descendientes de estas familias emparentadas. Es importante señalar, y ya lo analizaré en capítulos posteriores, que como consecuencia de esta endogamia, se volvieron más fuertes los lazos de identidad y pertenencia que han permeado en las generaciones más tardías al día de hoy.

2.8 La generación kibeï y los planes de regresar al terruño ancestral

Como parte de los esfuerzos para evitar la pérdida de los valores de la cultura japonesa en los niños *nisei*, nacidos en San Luis Potosí, algunas de las familias optaron por enviarlos a Japón. Para la comunidad japonesa era muy importante evitar que los hijos olvidaran la cultura japonesa porque una de las intenciones principales era regresar a Japón, una vez tuvieran el capital suficiente para

poner un negocio en su país de origen y llevar consigo a sus familias. Por ello, era necesario que los hijos supieran convivir y desenvolverse dentro de la sociedad japonesa, para evitar problemas con su posterior integración.

Entre la década de 1920-1930, muchos migrantes enviaron a sus hijos *nisei* a Japón para que fueran educados bajo la cultura japonesa e incluso asistieran a las escuelas locales. También lo hacían esperando, en lo sucesivo reunirse con sus hijos y establecerse en Japón. Los *nisei* que fueron parte de este proceso de regreso al terruño de sus padres son conocidos por la literatura estadounidense como *kibei*, que significa “*nisei* que vienen a Japón pero después regresarán a América” (Befu, 2010).

La educación y socialización que recibieron en Japón durante sus años formativos, marcaron grandes diferencias entre los *nisei* que se quedaron en México o sus países de nacimiento. Los *kibei* fueron una generación que se caracterizó por haber estado separados de sus padres y de la cultura local de donde nacieron, lo cual los hace entrar en una categorización o descripción diferente de otros *nisei* de su generación, incluso podrían ser considerados *issei*.

Algunos niños japoneses nacidos en San Luis Potosí, fueron enviados con sus familiares a Japón para aprender el idioma y no olvidar la cultura de sus ancestros. Por ejemplo, las hermanas Ashijara Ueda, sus padres consideraron era oportuno enviarlas con los abuelos paternos. Para entonces el señor José Mitsunori Ashijara que una vez llegó su hijo para encargarse de su negocio en la ciudad de San Luis Potosí, regresó a Kumamoto con su esposa. Al cabo de unos años recibió a sus nietas.

Las niñas viajaron en 1939, Elisa Takako de seis años, María Luisa de tres años y Concepción Ashijara Ueda de nueve años. Salieron por el puerto de Manzanillo, para ir a San Pedro, California y de ahí atravesar el Pacífico hasta el puerto de Yokohama, Japón. Regresaron diez años después

porque durante su estancia los gobiernos mexicano y japonés rompieron relaciones de amistad a causa del hundimiento de Pearl Harbour y la declaratoria de guerra entre Estados Unidos y Japón¹³. Este panorama de guerra y conflicto dificultó el regreso a Japón de varias familias japonesas que habían hecho un patrimonio en México y buscaban la oportunidad de volver pero con medios para vivir en su país. Es importante añadir a este punto que los niños japoneses nacidos en México, eran registrados también por las autoridades japonesas para que el niño fuera reconocido y registrado como japonés. Este fue el caso de las hermanas Ashijara Ueda. Otros niños que tuvieron la oportunidad de vivir en Japón fueron los de la familia Iwadare. En un viaje familiar a Ina, Japón, los hijos mayores se quedaron a vivir con la abuela Kiku Iwadare y hacer los estudios secundarios ahí (Hernández Galindo, 2015).

Tercera Parte

2.9 Los estragos de una guerra lejana

Hasta antes de la segunda guerra mundial las relaciones entre Japón y sus ciudadanos de ultramar eran fluidas, incluso los *nisei* eran reconocidos como ciudadanos japoneses, como ya mencioné. De parte de muchos *issei*, la intención era hacer dinero y con el tiempo poder regresar a Japón con sus hijos, por ello, el que no perdieran conocimiento sobre la cultura y los valores japoneses era fundamental para tener una fácil integración con la sociedad japonesa. Esos planes fueron rotos porque la guerra dejó en tan malas condiciones a Japón que pensar en un retorno suponía padecer peores sufrimientos y limitaciones para sus familias.

¹³Ancestry.com. *Listas de pasajeros, San Francisco, 1882-1959* [database on-line]. Provo, UT, USA: Ancestry.com Operations Inc, 2008. Datos originales: Selected Passenger and Crew Lists and Manifests. National Archives, Washington, D.C. The National Archives at Washington, D.C.; Washington, D.C.; Lists of Passengers Who Arrived at San Pedro/Los Angeles, California, 1920-1949, in Transit to Their Final Destinations; Número NAI: 4492686; Título de grupo de registros: Records of the Immigration and Naturalization Service, 1787-2004; Número de grupo de registros: 85

En este apartado se hablará de lo que supuso la guerra y la concentración en las ciudades de México Guadalajara, así como la Hacienda de Temixco en Morelos, para las comunidades japonesas y la posterior integración de sus descendientes a la sociedad mexicana. Este punto es importante a considerar porque la situación de Japón y su imagen ante el mundo se había vuelto la del enemigo vencido. La publicidad negativa hacia Japón y sus súbditos les valía estereotipos negativos que se convertían en insultos y burlas por parte de los pobladores de las sociedades receptoras. Esta situación supuso cambios importantes en la conservación de elementos visibles de la cultura japonesa así como nuevos retos para las comunidades de inmigrantes japoneses y sus familias, el surgimiento de nuevas enunciaciones e identidades que han sido procesos que forman parte de su historia como comunidad y como individuos en contextos específicos.

2.9.1 La antesala de un conflicto ajeno

Como bien he explicado antes, Japón se convirtió en una potencia económica y militar al estilo occidental, que pronto fue vista como un peligro para los intereses hegemónicos de los Estados Unidos. Aunado al levantamiento japonés como un Goliat asiático, la Europa continental enfrentaba uno de los conflictos bélicos más mortíferos y costosos de la historia. El ataque japonés a Pearl Harbour, base militar perteneciente a la Armada de los Estados Unidos y cuartel general de su Flota del Pacífico, ubicada en la isla de Hawaii, el 7 de diciembre de 1941, cambiaría el destino de miles de familias migrantes japonesas en todo el mundo.

Los hechos del 7 de diciembre de 1941, son la entrada de Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial y con ello el rompimiento de las ya deterioradas relaciones de amistad con Japón. Desde 1940, Estados Unidos tenía un plan de defensa que incluía no solo al territorio estadounidense sino a todo el continente americano. De acuerdo con Hernández Galindo, en la Junta de Ministros

Panamericanos, llevada a cabo en La Habana, Cuba, se firmó un acuerdo en el cual todos los países presentes, se comprometían a apoyarse en caso de que cualquiera de ellos fuera atacado. Incluso, el Departamento de Estado estadounidense, creó una oficina especial que daba apoyo militar a las repúblicas latinoamericanas (Hernández Galindo, 2015).

Estados Unidos no solo contemplaba la posibilidad de un ataque del interior sino de uno que proviniera del exterior, de grupos esparcidos por todo el continente, que desde que se inició la migración japonesa hacia el continente americano, ya sumaban un total de 700, 000 antes de que estallara la guerra (Hernández Galindo, 2011). Para entonces, la alta concentración de inmigrantes japoneses en el estado de California y los estados fronterizos mexicanos, ya eran una preocupación para el gobierno de Estados Unidos, pues en territorio estadounidense la población de origen japonés había ascendido de 2,039 migrantes en 1890 a 24, 326 para 1900 (Naka, 1913).

La presencia japonesa en la costa oeste de Estados Unidos motivó un ambiente antijaponés y xenófobo, mucho antes de la guerra. En mayo de 1905 ya se había formado The Asiatic Exclusion League, que tenían por finalidad protestar contra la migración japonesa, china, coreana, vietnamita, filipina, que cada vez sumaba mayores cantidades. Los integrantes de la liga decían que, concretamente, los japoneses se estaban apoderando del campo mientras que los blancos eran enviados a las ciudades. También comenzó la separación de niños asiáticos de los blancos en las escuelas gubernamentales en San Francisco, California, e incluso hubo actos de vandalismo en los negocios de los japoneses (Naka,1913; Penrose,1973; Takaki, 1987). La situación era tensa y los japoneses vivían un ambiente de racismo y hostilidad casi cuarenta años antes de la gran guerra.

En el otro lado de la frontera, las cosas eran muy diferentes para los migrantes japoneses y sus familias. Al igual que en Estados Unidos, los japoneses se convirtieron en importantes hombres de

negocios, sin embargo, la sociedad mexicana no era hostil ni rechazaba a sus vecinos japoneses. En estados como Sonora y Baja California, se habían concentrado dos importantes comunidades económicas, una encargada de exportar algodón y vegetales hacia Estados Unidos, mientras que la otra comercializaba pescados y mariscos de la costa del Pacífico, tanto al mercado mexicano como californiano, e incluso se exportaba a Japón. Los japoneses gozaban de tranquilidad en México y también del aprecio y respeto de los ciudadanos mexicanos, las comunidades japonesas de Mexicali y Ensenada, se apuntalaron como las más prosperas, razón por la cual el asentamiento de dichas comunidades era demográficamente significativa comparada con otras regiones del país. Su prosperidad se debía a la cercanía con Estados Unidos y la importancia de los recursos naturales con que contaba la región. En el caso de San Luis Potosí, se ve reflejada la integración de los japoneses en el ámbito económico en la activa participación del señor José Ashijara como miembro de la Cámara de Comercio de San Luis Potosí, y por la publicidad de sus establecimientos comerciales que se podían ver en diferentes medios impresos de publicidad local como en Acción, Alas, Eco Potosino, el Heraldito Comercial, etc. (Hernández Juárez, 2012; Hernández Galindo, 2011, 2015; Velazquez, 2007; García, 2014).

Si bien el ataque a Pearl Harbour marcó un antes y un después para las comunidades japonesas asentadas en el continente americano, desde que Japón cobró notoriedad como potencia militar gracias a su triunfo contra Rusia y la anexión de Manchuria, Estados Unidos comenzó una campaña en contra del Imperio Japonés y de las comunidades japonesas migrantes. Fue cuando comenzó el llamado “problema amarillo”. Trató de cerrar su frontera a la migración japonesa e incrementar medidas estrictas para su ingreso a Canadá y México. Comenzó la propaganda contra los japoneses aledañosos en el estado de California. La prensa y otros medios de comunicación, así como el gobierno estadounidense, sembraron la idea de un posible ataque japonés a Estados Unidos desde el interior y desde los estados fronterizos mexicanos. Para lograr crear un clima emocional contra los

japoneses se hizo uso de una campaña sucia, mostrándolos como un grupo homogéneo y fanático a la espera de la orden de ataque de su emperador (García, 2014; Hernández Galindo, 2008, 2011, 2015).

2.9.2 La experiencia de la concentración

Una vez ocurridos los ataques de Pearl Harbour, Estados Unidos declaró la guerra a Japón y rompieron relaciones diplomáticas, y tras él, los gobiernos latinoamericanos también, incluido México. Para entonces los japoneses eran vistos como enemigos y como espías en todos los lugares en donde radicaban con sus familias, sin importar si estaban nacionalizados o casados con mexicanos. Resulta significativo que ni italianos ni alemanes fueron objeto de una propaganda semejante por parte de los gobiernos de los países donde radicaban. Esto era el resultado de la propaganda que se hacía en su contra desde la década de los diez en Estados Unidos (García,2014; Naka,1913; Penrose,1973).

México rompió relaciones con Japón el 11 de diciembre de 1941. Luego de eso, la Secretaria de Gobernación pidió a los japoneses que vivían en los estados de Baja California, Sonora, Chihuahua y Coahuila dirigirse de manera inmediata a las ciudades de México y Guadalajara (Hernández Galindo, 2015, 2011, 2018). La comunidad asentada en Baja California siempre fue de mayor interés para el gobierno de Estados Unidos porque suponía que de ahí vendrían los ataques del ejército japonés hacia su frontera sur. Además la prensa sensacionalista del momento, hablaba de agentes encubiertos llevando vidas de comerciantes, agricultores y pescadores o de amas de casa que pasaban por mujeres sumisas y dedicadas a sus familias, incluso los niños eran considerados una fachada de inocentes menores que cumplían con sus tareas y juegos infantiles, todos ellos solo

estaban a la espera de indicaciones del imperio para iniciar el ataque. Ninguna de estas aseveraciones contaron con pruebas que dieran indicios que algo así podría ocurrir (García, 2014).

Una vez que los japoneses y sus familias llegaron a la ciudad de México o Guadalajara debían solicitar permiso ante la secretaria mediante el Departamento de Investigaciones Políticas y Sociales, para mudarse de domicilio, incluso solicitar permiso para viajar al interior de la república mexicana. El gobierno de México fomentó la creación de organismos ciudadanos conocidos como “Comités de defensa civil”, los cuales pretendían poner en vigilancia a la población ante la amenaza de una invasión extranjera, por ello era primordial encontrar a esos agentes y espías. La situación era cada vez más tensa para los japoneses en México, ya que con el pasar de los meses el objetivo no solo eran las comunidades japonesas de la frontera del país, se involucró a todos los japoneses y desde Estados Unidos se decidió que todos estaban inmersos en actividades de espionaje y sabotaje (Hernández Galindo, 2015).

La orden de alojamiento y concentración en las ciudades de México y Guadalajara fueron llegando de poco a los diferentes lugares donde se encontraban asentadas las comunidades japonesas, pero para 1943, la gran mayoría de los seis mil japoneses ya habían sido evacuados y concentrados. Las cuentas bancarias habían sido congeladas y sus casas y negocios quedaron al cuidado de sus vecinos y amigos o en muchos de los casos rematados a precios irrisorios (Hernández Galindo, 2008, 2015). Cabe remarcar el papel de la política exterior y de los compromisos que México había hecho con Estados Unidos en caso de un ataque a cualquiera de los países americanos. El subsecretario de Estado Sumner Welles, le dijo a su homólogo Miguel Alemán, que su país temía un ataque japonés desde Baja California, a lo que Alemán respondió que sus temores eran infundados porque ya se había iniciado la política de concentración de japoneses y sus familias. Había una cadena de mando, la Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales, creada veinte años atrás, era la encargada de

espíar y vigilar. La estructura de mando partía del secretario Alemán Valdés a los gobernadores de los estados de la república y éstos a su vez pasaban la instrucción de reunir información sobre los japoneses y sus actividades, a los presidentes municipales para después enviarla a los gobernadores y estos a Gobernación (Hernández Galindo, 2008, 97).

Para justificar la violación de derechos de los migrantes y nacionalizados mexicanos, así como de sus descendientes nacidos en el país, México extendió la campaña de guerra en contra de los japoneses que radicaban en su país, haciendo eco de la propaganda racista y xenófoba comenzada por Estados Unidos. Los japoneses y sus hijos ya eran considerados “enemigos externos” y sus libertades se vieron cuarteadas, pues el gobierno mexicano buscaba tener control sobre esta porción de su población y al ser considerados un peligro para la seguridad nacional fueron objeto de investigación y acoso. Entre las violaciones a sus derechos más recurrentes, el historiador Sergio Hernández ha encontrado situaciones tales como la anulación de sus cartas de naturalización, el derecho a discernir públicamente, se les prohibió el derecho a la manifestación y expresión. La suspensión de sus garantías individuales se estableció en México el 2 de junio de 1942 y todos, sin excepción, fueron concentrados en las ciudades de México, Guadalajara o la Hacienda de Temixco en el estado de Morelos (Hernández Galindo, 2008, 2018).

Si bien es real que el ambiente no era tan hostil para los japoneses en México y su concentración se limitó a solo radicar en los lugares señalados, y no en verdaderos campos de concentración como se hizo en Estados Unidos, Perú y Brasil, sí supuso una experiencia traumática (García, 2014). Por ejemplo, la familia Ueda Noda, entonces radicados en Mexicali, fueron obligados a recolocarse y perdieron todas sus propiedades.

Quando uno es niño no tiende cosas de guerra, pero recuerdo perfecto cuando mis padres comenzaron empacar unas cuantas cosas. Solo nos dijeron que teníamos que irnos por un tiempo. A mí sólo me importaba lo que pasaría con mi perro. Cuando

llegaron por nosotros, yo estaba desesperada porque no lo encontraba y mi padre me subió a la camioneta. Recuerdo que toda la noche lloré en silencio por mi perro. No éramos solo japoneses los que íbamos en esa camioneta, también iban otras personas. Como desconocía lo que pasaba no me importaban, yo solo quería estar con mi perro. Nunca más supe de él (Eiko Ueda Noda (*nisei*), Mayo, 2018).

Para la pequeña comunidad asentada en el estado de San Luis Potosí, la noticia sobre la concentración fue un duro golpe. La guerra racial y xenófoba que se libraba en Estados Unidos contra la población de origen japonés había llegado a México y la prensa mexicana hizo eco de la visión grotesca que de los japoneses hacían, aduciendo que los *issei* y *nisei* actuaban de manera predeterminada por características genéticas o naturales (Hernández Galindo, 2008, 111). Esto fue utilizado para justificar la concentración, la cual era inevitable, así como la pérdida de bienes y de negocios, fruto de años de trabajo, sacrificios y esfuerzos. La comunidad japonesa siempre había sido querida y respetada en México, vivían en armonía y tranquilidad con los mexicanos pero de la noche a la mañana se convirtieron en enemigos del país. Se comenzó a generalizar la idea de una invasión japonesa a México, lo cual caldeó los ya agitados ánimos en su contra (Hernández Galindo, 2018).

El dejar los negocios que con tanto trabajo habían logrado mantener, era un duro golpe para los japoneses y sus familias. En la mayoría de las veces, esos negocios eran el pilar de su economía. En los *tankas* y las memorias recuperadas por los descendientes de Mitsuko Osaka de Kasuga, se describe que debieron abandonar las tiendas de abarrotes para obedecer a la política de la concentración del gobierno mexicano. Jamás regresaron al pequeño poblado de Cárdenas, San Luis Potosí. Junto a su esposo Carlos Kasuga y sus tres hijos se trasladaron en el tren de la media noche hacia la ciudad de México, donde fueron despedidos con mucho cariño por sus vecinos del pueblo (Chikaba, 2014).

Por otro lado, las acusaciones sobre espionaje dentro de la pequeña comunidad japonesa de San Luis Potosí, no faltaron, pues a su regreso de Japón, Luis Teikichi Iwadare se adentró en el negocio de la minería, compró en el año de 1939 una mina de azufre en Guaxcamá en el municipio de Villa Juárez, San Luis Potosí. Para entonces Japón requería de azufre por lo que comercializadoras como Mitsui y Mitsubishi, le pidieron a Iwadare exportar azufre a Japón, pronto el gobierno mexicano le prohibió la venta y la exportación del azufre porque era un activo del país que también era exportado por el gobierno mexicano, pero este hecho, derivó en la sospecha sobre Iwadare de ser un espía al servicio del imperio, lo mismo por tener una radio de onda corta que se sospechaba era un radio transmisor, aunque no lo era, siguió siendo visto como un espía para las autoridades mexicanas (Hernández Galindo, 2015). En 1942 la familia Iwadare también fue concentrada en la ciudad de México.

Además de la pérdida de bienes, algunas familias vivieron la separación física de sus hijos. Aquellos niños que habían sido enviados a Japón con sus familiares para que aprendieran las costumbres culturales de la tierra de sus padres, quedaron en medio de una guerra que apenas entendían. El rompimiento de las relaciones entre México y Japón, sumado al estado de guerra mundial, impidió el regreso junto a sus padres. Los jóvenes Iwadare Hiroshi Antonio y Norberto Takeshi y las niñas Ashijara no se reencontraron con sus respectivas familias hasta casi una década después y una vez restablecidas las relaciones de amistad entre México y Japón.

Las intenciones de regresar a Japón se vieron truncadas no solo por la derrota de Japón ante los Estados Unidos, una vez que capituló debido al lanzamiento de las bombas atómicas a las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, sino porque su nueva situación económica lo hacía imposible. Hubo intentos como el de la familia Iwadare de ser canjeados y trasladados a Japón. Luis Teikichi Iwadare

solicitó al Comité de Ayuda Mutua, transmitiera al gobierno mexicano su deseo pero fue rechazado, a la vez que se le prohibió regresar a Cerritos (Hernández Galindo, 2015, 112-113).

Una vez en la ciudad de México las familias japonesas que habían vivido y hecho un patrimonio en San Luis Potosí, volvían a empezar de cero.

Mis abuelos tuvieron que volver a vender en las calles tal cual como alguna vez lo hizo mi bisabuelo antes de hacerse de la tienda. Mi abuela Concepción hacía *yukis* que vendía en la calle. Fue empezar otra vez. En ese entonces no estaba mi madre porque no podía regresar de Japón. Y mi abuelo tenía que ver la forma de mandarles comida y provisiones a mi madre y sus hermanas en Japón, porque por la guerra había quedado el país muy pobre (Mónica Yuriko Ueda Ashijara, Septiembre, 2016, S.L.P).

Fueron años que marcaron a los inmigrantes japoneses, algunos planeaban regresar a Japón algún día, esa posibilidad bajo el contexto y el futuro que se les presentaba no les dejaba otro camino más que permanecer en México. Eso supuso incluso una nueva postura a su forma de ser y de transmitir la cultura a los descendientes de la siguiente generación. Pues si los *issei* habían hecho lo posible para que sus hijos conservaran la cultura de su país de origen para una futura y exitosa adaptación a la sociedad japonesa, una vez volvieran a su patria, ahora ya no tenían ningún sentido, y era además importante integrarse a la sociedad mexicana y verse más parecidos a los mexicanos para no ser considerados como espías y foráneos defensores del imperio nipón.

Incluso es interesante que algunos matrimonios volvieron a contraer nupcias pero esta vez ante el registro civil mexicano. Como el caso de la pareja Kasuga Osaka. A continuación el acta de matrimonio fechada en la ciudad de México, el día 24 de enero de 1950.

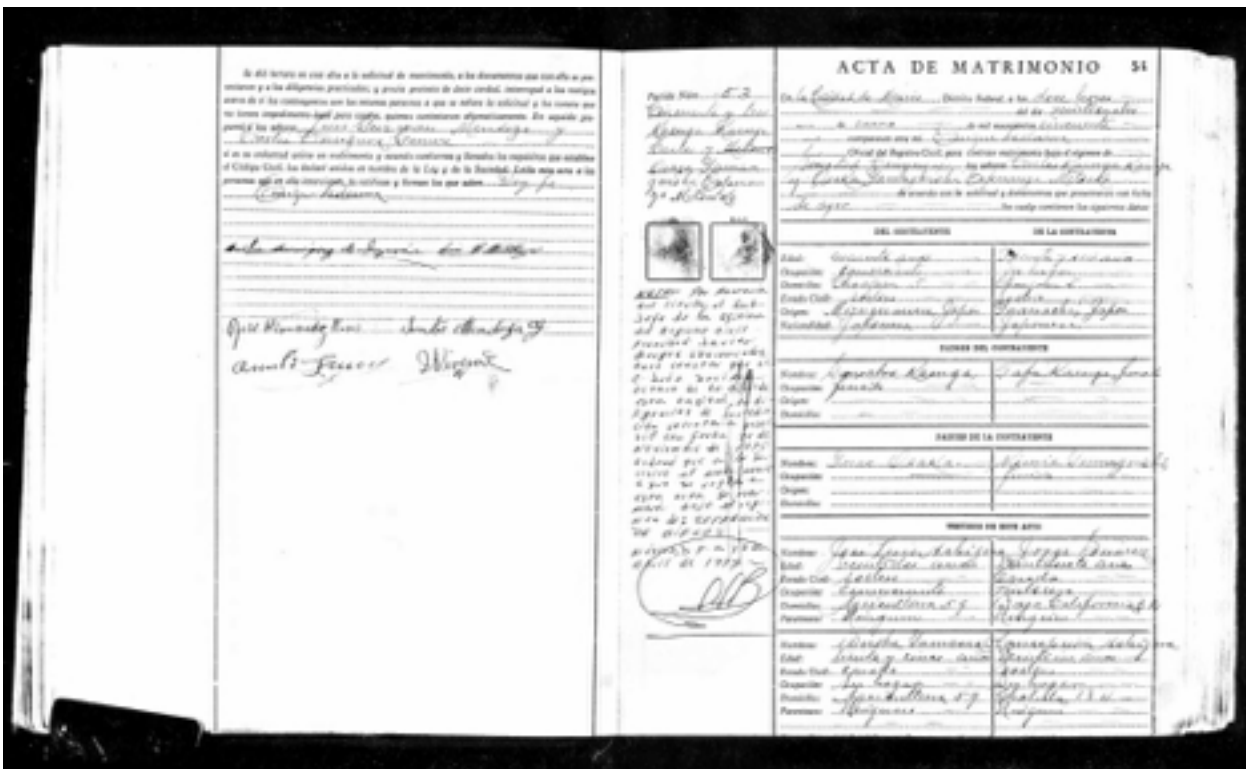


Imagen 4. Archivo de Registro Civil de Distrito Federal (Civil Registry Archives); Federal District, Mexico. Información de la fuente. Ancestry.com. *Distrito Federal, México, Registro Civil, Matrimonios, 1861-1950* [database on-line]. Lehi, UT, USA: Ancestry.com Operations, Inc., 2014. Datos originales: Mexico. Civil Registration. Registro Civil del Distrito Federal, México. Courtesy of the Academia Mexicana de Genealogía y Heráldica.

Consideraciones finales del capítulo

En este capítulo expuse el contexto cuál fue la situación de México y Japón cuando se dieron las diferentes migraciones. Para ello era importante conocer las razones que obligaron a millones de japoneses a salir de sus hogares a miles de kilómetros de distancia hacia países de los que jamás habían escuchado hablar. A su vez, era importante saber porque escogieron venir a México como parte de esas posibilidades de encontrar una mejor vida. Aquí mismo describí los diferentes tipos de migraciones japonesas que se dieron a México, lo cual obedecen a diferentes contextos políticos y sociales y que con posterioridad, esos tipos de migrantes y las familias endogámicas o mixtas que crearon en territorio mexicano, marcaría a su vez, una gran variedad de características en la comunidad *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí y a su vez, una gran diversidad de formas de recuperar el patrimonio ancestral y de configurar la identidad por parte de los descendientes.

Aquí también se resaltó la importancia de las relaciones de reciprocidad por parte de la comunidad étnica para una mejor inserción económica y laboral de los migrantes recién llegados. Proveerlos de comida y techo solo por ser japoneses los convirtió en un endogrupo, pues sus asociaciones y, otro tipo de relaciones, se basaron en la exclusividad de ser japonés, es decir, ayudarse y agremiarse solo entre japoneses. Este tipo de relaciones han trascendido los años y a las generaciones, pues más allá de relaciones de reciprocidad se entablaron relaciones parentales que caracterizan de una manera muy particular a la actual comunidad *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí y lo cual refuerza la cultura japonesa y la identidad *nikkei* de quienes forman parte de estas relaciones parentales.

Es importante repensar la composición cultural y étnica de nuestras sociedades. Entender los procesos económicos, políticos y sociales que generan estas movilidades internacionales que generan lazos transnacionales con sus países de origen y recrean su cultura ancestral en los países donde se asientan. Para ello, es fundamental entender que estos grupos echan mano de su capital social para sobrevivir, es decir, de sus redes sociales, casi siempre con personas de su mismo grupo étnico y de su misma condición migrante. Es gracias a estas redes que sobreviven en el nuevo entorno en el que se encuentran, tanto en lo económico como en lo cultural. En ocasiones estas redes basadas en la solidaridad y en la reciprocidad fueron base en el crecimiento económico de los migrantes japoneses. La endogamia que se dio en las primeras familias que arribaron a San Luis Potosí, dio paso a una comunidad que derivó en lazos y relaciones de parentesco que hoy día dan soporte a la cohesión social de esas familias y quienes se han ido sumando y fortalecen la configuración de su identidad étnica tal como he ido evidenciando en este capítulo y se mostrará en los capítulos siguientes.

Capítulo III

Buscando el camino hacia el Sol Naciente

3.1 Introducción

Los *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí tienen mecanismos de exaltación de su identidad, es decir, corresponden a referentes identitarios que cada generación ha construido para autodefinirse como japonés de San Luis Potosí.

La configuración de la identidad *nikkei* es un proceso en constante construcción, sin embargo, se exalta en contextos muy específicos. Esta dinámica en la que los *nikkei* se reconocen como tal, me llevó a sus casas a hablar de sus familias durante las entrevistas, en donde el tema se centraba en sus ancestros, sus raíces y sus familias; las características que éstas tenían, los apellidos que les eran conocidos, la apariencia física, cómo llegaron los abuelos y/o bisabuelos, las costumbres que aún conservan y lo que comen, etc. Todo esto más que ser un referente, me decía que el peso de las raíces son importantes en el proceso de configuración de la identidad, pues las raíces los hacen sentir miembros de un grupo en contextos ajenos a los cotidianos y los posicionan como “parte de un mismo grupo”.

El proceso de configuración de la identidad *nikkei* se apunala en discursos históricos, que señalan la raza, el parentesco y la cultura hegemónica como elementos fundamentales en la construcción de la nación japonesa de finales del siglo XIX, y ahora algunos de esos elementos han sido retomados por los *nikkei* para sustentar su discurso identitario a través de la raza y la cultura.

Resulta importante porque el elemento del parentesco, me ayudó a establecer otro tipo de socialización, además de que se vuelve clave para el entendimiento del proceso de apropiación y

refuncionalización de las raíces y el legado familiar, al buscar en sus propios intereses (Zapata Ramírez, 2009) y tener razones para acercarse y recuperar las raíces ancestrales, a las cuales se les imprimen nuevos significados.

Este renovado interés se da en un contexto favorable para exaltar el “ser descendiente de japoneses” debido a que es visto para los *nikkei* como un emblema (Melgar Tísoc, 2011), incluso la recuperación de prácticas culturales, así como el énfasis en los apellidos, el fenotipo y la importancia de tener una línea más directa con el, o los, ancestros japoneses.

Por esa razón, en este capítulo se aborda el tema del parentesco, porque al hablar de la configuración de la identidad *nikkei*, la familia se convierte en uno de los elementos clave para adscribirse e identificarse como *nikkei* y ser parte de un grupo aún mayor que comparte las mismas experiencias pasadas e incluso intereses en la exaltación de la *nikkeidad*. En este capítulo se analizará esta refuncionalización de las raíces y la apropiación de las mismas de parte de los descendientes de tercera y cuarta generación. También analizaré el contexto en el que surgieron discursos en Japón que pretendían explicar “lo japonés”, y que posteriormente esas formas de explicar lo japonés fueron retomadas por los descendientes de japoneses nacidos antes de la Segunda Guerra Mundial para definirse como japoneses y posteriormente, las generaciones más tardías para autodefinirse como *nikkei*. A su vez abordaré al parentesco como uno de los mecanismos más importantes para la configuración de la identidad *nikkei*, al ser uno de los referentes más utilizados y recurrentes por los *nikkei* potosinos para identificarse y posicionarse como *nikkei*.

3.2 *La invención de una raza pura*

Para los *nikkei* Japón es un país en donde la heterogeneidad es la regla. Incluso ellos mismo hacen comentarios como “Japón es un país muy racista” (*Harumi Otakara, sansei*, noviembre 2018,

S.L.P). En ocasiones ellos mismos lo perciben como severo y estricto, en donde incluso han sido mal vistos por tener aspecto japonés pero no hablar el idioma (*Takeyuki Matsuda, sansei*, marzo de 2019, S.L.P). Las imágenes de un Japón homogéneo en donde todo aquel que tenga rasgos físicos japoneses, necesariamente comparten los mismos códigos culturales; esto como resultado de la ideología japonesa de la homogeneidad étnica (Tsuda, 2003).

El periodo Meiji y la irrupción del mundo occidental en Japón, supuso la construcción de un estado nación y como consecuencia una ideología nacional que diera unidad cultural y homogeneidad étnica que dotara a Japón de unidad y exclusividad. El ascenso del nacionalismo japonés tuvo como consecuencia el nacimiento del interés de buscar los orígenes, definir y celebrar el legado artístico e intelectual de Japón, y a su vez de unificar el idioma; es decir, surgió la imperiosa necesidad de definirse y encontrar la naturaleza de la *japoneidad*. Con la discusión sobre la noción de cultura se dieron acalorados debates sobre las fronteras y los orígenes raciales de los japoneses (Melgar Tísoc, 2015; Morris Suzuki, 1998).

El discurso de unidad y homogeneidad racial de la población de una nación que recién surge como tal, ha sido empleado por muchos otros estados nacionales como los Estados Unidos, Alemania, Italia, Japón, entre otros; sin embargo, en Japón sigue siendo un relato vigente, mientras que otros estados nacionales se han visto en la necesidad de abandonarlo, o bien de matizarlo ante la revitalización étnica de grupos minoritarios producto de las migraciones de países con economías desfavorecidas hacia sus territorios, ejemplo de ello, países de la Unión Europea como Alemania, Holanda o Reino Unido (Melgar Tísoc, 2015; Tsuda, 2003).

Uno de los marcos de referencia fue el *kazoku kokkba*, es decir, estado-familia. El cual proyectaba una esencia duradera la cual proveía al estado de una iconográfica unidad consanguínea. La cual

daba legitimidad, económica, social y política al proyecto nacional japonés. Además daba a los japoneses un sentido y propósito nacional e identitario. El *minzoku* resurgió como una identidad nacional olvidada y que descansaba sobre las supuestas cualidades y capacidades únicas de los japoneses. Y se apuntalaba en dos importantes categorías, “raza” y “nación”. Lo cual proyectaba a la nación como una familia extensa y el emperador se establecía como un padre semidivino como cabeza del estado y de la comunidad nacional. Se construyó la idea de la unidad consanguínea o, por consecuente había de mantenerse “el cultivo de la sangre japonesa”. Para el nuevo estado japonés había una simetría perfecta entre cultura y sangre (Weiner, 1997; Lie, 2003; Morris Suzuki, 1998).

Para dar consistencia a la idea de homogeneidad cultural y consanguínea, a principios del siglo XX, surgen estudios culturales y científicos, denominadas *nihonjinron*¹⁴ que tenían como objetivo encontrar los orígenes de los japoneses, y en consecuencia, apostar a favor de la continuidad del pueblo japonés desde sus orígenes hasta el tiempo presente (Weiner, 1997; Lie, 2003; Morris Suzuki, 1998). Dicha construcción ideológica se centra en tres elementos; 1o.- su simbología territorial como país-isla, la cual sugiere aislamiento y desconexión. 2o.- el periodo de clausura de Japón al contacto extranjero entre los años 1638-1853 y 3o.- la idea de que el único grupo indígena japonés eran los *ainu* como minoría social y que permitía apreciar hoy día como era el Japón del pasado antes de la civilización (Melgar Tísoc 2015).

El aspecto religioso también tomó un importante protagonismo en el movimiento nacionalista japonés. Desde los inicios del *shogunato* de Tokugawa en el siglo XVI, se había favorecido el

¹⁴ Dentro de este género de literatura, destacaron importantes debates sobre *jinshu* (raza) y *minzoku* (etnicidad). Entre ellos se destacan estudios como los de Taka Tetsuji, donde constantemente hace afirmaciones de base biológica sobre el *minzoku*. Otro destacado estudioso fue Hozumi Nobushi, quien imaginó una comunidad consanguínea nacional sustentada en tres elementos; la familia imperial, el clan regional y la familia nuclear. Por su parte Ueda Kazutoshi, enfatizaba que el gobierno japonés debía sostenerse en la raza japonesa y argumentaba que la lengua japonesa, era en sí misma una manifestación de la herencia de las cualidades de su gente. Estos estudios fueron retomados por los ideólogos del nuevo estado japonés y sus argumentos empleados para forjar la identidad nacional japonesa basada en la cultura y la pureza racial (Weiner, 1997).

desarrollo del budismo sobre el *shinto*, sin embargo, los ánimos nacionalistas exaltados, generaron un movimiento nacionalista que exhortaba al retorno de las primeras fuentes de la cultura japonesa, surgieron los estudios *kokugaku* que permitieron a través de la historia, la filología y el arte, el regreso de los estados sobre el *shinto* con la finalidad de terminar el sincretismo religioso de los siglos anteriores y declaró al *shinto* como un culto auténticamente japonés. En este proceso, el emperador fue declarado como descendiente de la Diosa del Sol, Amateratsu, con lo cual se sustentaba el carácter divino del imperio y se legitimaba su poder y perpetuidad. No sólo el emperador fue reconocido como descendientes de dioses, sino la raza japonesa como superior (Melgar Tísoc, 2009; Lanzaco Salafranca, 2012; Anesaki, 1947).

Debido a que el estado no podía declararse abiertamente a favor de una religión, ya que desde el gobierno de Meiji fue declarada la libertad del culto, se optó por dividir el *shinto* en dos: el de los templos (considerado no religioso) y el *shinto* doméstico, es decir, el que era practicado en casa y de manera familiar. El *shinto* de los templos fue impartido como base en la educación académica y militar. Otras de las filosofías ampliamente promovidas por el Estado fue el *bushido* o código de ética *samurai*. Entre sus máximas más importantes se encuentra el respeto del orden jerárquico, la fidelidad y lealtad a los superiores, pensamiento corporativo, benevolencia, coraje, así como el mantenimiento del honor y las virtudes (Melgar Tísoc, 2009, Nitobe, 1969).

Con los nuevos acontecimientos surgieron nuevas formas de concebir al “espíritu japonés”. El *tokutai* fue reemplazado por las teorías darwinistas, aplicadas en lo social. Después de que Japón ganó la guerra a Rusia en 1905, fue publicado el texto de Kato Hiroyuki, un entusiasta de “los derechos naturales del hombre”, publicó *Shinkagaku yori kansatsu shitaru nichiro no unmei* en 1905, en donde aplicaba las teorías de Darwin, concluyendo que los japoneses no solo eran una raza

pura sino además superior (Weiner, 1997). Y que además tenían una importante misión divina de Japón en Asia (Morris Suzuki, 1998).

Estos elementos tanto filosóficos como religiosos fueron retomados desde finales del siglo XIX, para unificar criterios de lo que debería ser y constituir “la japoneidad”. El sistema educativo se convirtió en el eje central para llevar a cabo esta uniformidad poblacional, que sirvieron para construir, desde el estado, una identidad japonesa nacional, así como educar en valores y conductas que se esperaba de los nuevos ciudadanos japoneses. Estos valores migraron junto a los japoneses que decidieron emprender un viaje hacia un lugar desconocido para lograr mejores condiciones de vida para ellos y sus familias.

3.3 Alianzas matrimoniales como estrategia de conservación cultural

En Japón, la homogeneidad se considera una característica primigenia, es valorada positivamente y de acuerdo a la retórica oficial del estado, Japón es una nación ajena a la diversidad étnica y al mestizaje de sus connacionales. Esta idea de homogeneidad racial y cultural de Japón, ayuda a explicar porque las comunidades de migrantes japoneses se caracterizaron por ser endogámicas en sus primeras generaciones. En palabras de Melgar Tísoc:

Para la unicidad japonesa, el mestizaje presenta un elemento de corrosión, es decir de pérdida de la “pureza” del *ser japonés*. Por lo tanto, el proyecto de nación se centró en construir una ideología de la homogeneidad ligada a la pureza; en contraste con América Latina, donde la nación se basó en el deseo de alcanzar cierta homogeneidad mediante el mestizaje. A su vez, inspirándose en teorías raciales europeas, el ideario nacional japonés retomó la noción de un *folk* (pueblo) orgánico, el cual conjunta aspectos biológicos y culturales bajo el concepto de *minzoku* (pueblo japonés), donde además se subraya que los japoneses comparten un “carácter nacional” que relata el corporativismo como una característica opuesta al individualismo occidental (2015).

Esta idea de homogeneidad racial y cultural promovida desde Japón, me ayuda a explicar porque las comunidades de migrantes japoneses en los países de acogida, se caracterizaron por ser endogámicos en sus primeras generaciones.

Para los primeros migrantes japoneses en la ciudad de San Luis Potosí, el matrimonio con japonesas fue pieza angular para mantener un vínculo con Japón y su familia. Para ésta generación como para los *nisei*, el matrimonio endogámico era parte importante y pilar de su comunidad. Por esta razón encontramos en la segunda generación un importante número de parejas de origen japonés. Eiko Noda cuenta:

Antes te tenías que casar con otro *nihonjin*. Yo lo hice. El matrimonio lo arreglaban los padres y en otros casos pues ya sabías lo que tenías que hacer. De manera indirecta los padres siempre tenían que ver en la elección matrimonial. Porque lo mismo ocurrió con mis hermanos, todos se casaron con japonesas nacidas en México. No fui sólo yo por ser la única mujer (*nisei*, entrevista, Mayo 2018).

Si reparamos en el testimonio anterior, vemos que el matrimonio era un vínculo que servía para afianzar la identidad y de esa forma conservar y seguir siendo japonés. No era exclusivo al género femenino, sino que era lo esperado o lo que se tenía que hacer por parte de los *nisei*. Si bien el matrimonio entre *nisei* no es exclusivo, sí es predominante. También hay casos de *nisei* que no se casaron con mujeres japonesas de su comunidad sino con mexicanas. Lo cual pudo ser motivo de problemas.

Ya me tenían designada a una esposa. Mi padre hizo el arreglo matrimonial. No sentía mayor interés por la “prometida”. Me casé con una mujer de Tampico y eso molestó tanto a mi padre que no se presentó a mi boda. Jamás volvimos a ser bien vistos por la familia de la prometida, y eso le causó muchas penas a mi padre (*nisei*, entrevista, Enero 2019)

El matrimonio exogámico no era muy bien visto porque implicaba ruptura en las relaciones entre los japoneses pertenecientes a la comunidad japonesa de San Luis Potosí. No era bien visto porque

como ya hemos dicho, la etnicidad combina el aspecto organizativo el cual da forma a los grupos sociales y regula la interacción entre sus miembros con un aspecto semántico que delinea criterios de identidad y pertenencia. A su vez, resalta o debilita la frontera de pertenencia o no pertenencia étnica, dado que gracias al matrimonio esas fronteras pueden reforzarse o transformarse (Melgar Tísoc, 2015, 221).

El matrimonio, como cualquier relación étnica invita a pensar en su relación con la racialización, la clase y la pertenencia nacional. Se convierten en demarcadores de pertenencia étnica y en ocasiones es pensada en términos biológicos (Melgar Tísoc, 2015). Las alianzas matrimoniales son claros ejemplos de las alianzas existentes entre un grupo de personas. No es fortuito que para la primera generación nacida en la ciudad de San Luis Potosí, se dispusieran matrimonios con los hijos de otros migrantes japoneses. Estos matrimonios llevan implícitas alianzas sociales, casi siempre económicas y de cierto modo, políticas y organizacionales, porque de esta forma se continua siendo parte del mismo grupo étnico y esto representa continuidad cultural para la siguiente generación.

La familia de *Kizuki y Reiko Hayashi Fujimoto* tuvieron cinco hijas. Cuatro de ellas se casaron con hombres de origen japonés y tres de ellos *nisei* como ellas, uno de ellos era japonés proveniente de la prefectura de los padres, Fukuoka y solo una de ellas se casó con un hombre mexicano. Este caso es en particular interesante porque *Kizuki Hayashi*, se aseguró que sus hijas quedaran dentro de familias de origen japonés, lo cual no es un hecho fortuito.

Los nietos de *Kizuki y Reiko* tuvieron nietos en su totalidad de origen japonés, salvo los de *Naoko* quien se casó con un mexicano sin ascendencia japonesa.

Lo mismo ocurrió con las hijas e hijos de Hiroshi Ashijara Hayashida y Concepción Ueda Yabuta. Una de sus hijas, Kioko Ashijara al ser enviada junto a sus hermanas a Japón en el año de 1940, no

regresó a México en la década de los cincuenta sino que se casó con un japonés, tuvo hijos y se quedó en Japón. Murió en 2018. Sus hermanas por otro lado, Eiko y Takako se casaron con descendientes de japoneses *nisei* nacidos en México.

Las alianzas matrimoniales jugaron un papel importante para la primera generación de japoneses emigrados y que llegaron a San Luis Potosí. El hecho de buscar matrimonios con otros japoneses se explica también en un contexto en donde era importante la preservación cultural porque había la intención de regresar a Japón y que sus hijos tuvieran una adaptación a la sociedad japonesa lo menos problemática posible. Sin embargo, las cosas no fueron así y la mayoría de aquellos japoneses que deseaban regresar a su país no pudieron hacerlo. Lo cual supuso un cambio en las estrategias de integración de sus descendientes *nisei* y *sansei*.

La tercera generación, *sansei*, vivió otro proceso, propio de su tiempo y contexto. Todos los *sansei* potosinos contrajeron uniones matrimoniales con mexicanos, sin embargo, sí había la intención de casarlos con otros descendientes de acuerdo al testimonio de Yuriko Ashijara:

Mi hermana y yo, sí llegamos a ir a eventos de la asociación de la ciudad de México que organizaba Carlos Kasuga, ahí conocíamos a otros *sansei* de nuestra edad pero que vivían en otros estados. Mi hermana Nori, conoció a un muchacho con quienes se mandaba cartas y hasta le dedicó una fotografía. Yo conocí a otro chico. Nos escribíamos y cuando me gradué de preparatoria lo invité a la fiesta de graduación. No vino y yo me quedé esperando. Me molesté porque de haberme dicho que no vendría pude invitar a alguien más al baile. Después mi tía flaca, lo vio porque era hijo de una de sus amistades, y me dijo que me había mandado un saludo. Yo le dije que gracias pero ya no mostré interés. Mi tía tenía la intención de que volviera a quedar con él porque ella tenía la idea de que quedáramos con otros descendientes. De hecho, ella presentó a varias parejas de la ciudad de México (Entrevista, Mónica Yuriko Ueda (*sansei*, Mayo 2019, S, L.P).

Cuando *Midori Yamane* terminó su matrimonio con *Luis Contreras*, su madre le hizo el siguiente reclamo; “esto no hubiera pasado si te hubieras casado con *nihonjin*”. De cierta forma veían con mejores ojos si los matrimonios se daban dentro de la comunidad japonesa. Pero para el caso de los descendientes de la ciudad de San Luis Potosí, no había opciones porque eran todos primos o se conocían desde muy pequeños y habían crecido como familia. Aquellos que no pertenecieran a la comunidad japonesa, reportan malos tratos y marginalidad por la familia de su pareja *nikkei*.

Recuerdo que no podía ni pensar que me gustara un chico japonés porque me imaginaba que me estaría casando con un primo. Esa era la imagen de tenía.” Me cuenta *Kaori Matsumoto (sansei)*. (Kaori se casó también con un mexicano pero su matrimonio duró apenas siete años.”No nos entendíamos muy bien. De cierta forma no nos pudimos acoplar y a mi familia casi no le gustaba”(comunicación personal).

A mi mamá nunca la quisieron mucho la familia de mi padre, y a mi tampoco, porque no me veo muy japonés y me parezco a ella (*Hitoshi Matsuda (yonsei)*, septiembre 2019, S.L.P).

Para la segunda generación el matrimonio con no japoneses era visto como una ruptura con la asimetría social, además de ser el causante de la pérdida de los rasgos raciales y de la cultura del país de origen. Para los *nikkei* potosinos, verse como japoneses no es cosa menor, todo lo contrario, es motivo de orgullo la conservación de los rasgos nipones. Para todos ellos, es esencial ser y parecer japonés en la medida de lo posible. Para algunos descendientes el mestizaje ha sido inevitable y como consecuencia ya no parecen japoneses y no tiene rasgo fenotípico alguno que los asocie a Japón.

3.4 Mestizaje y el comienzo de la búsqueda por las raíces

En una visita a Japón que hicieron *Kayo* y su sobrino *Saturo Matsumoto*, mostraban las fotos de sus sobrinos mestizos a sus familiares japoneses. *Kayo* cuenta que todos se sintieron sorprendidos al ver

aquellas caras sin rasgos japoneses, no sin hacer antes gestos y movimientos de cabeza de desaprobación. Porque el mestizaje sanguíneo es visto por los japoneses como un quiebre en el orden social y como contaminación de la pureza. Esta concepción japonesa de la “impureza” esta asociada a una idea dual de ver entre “adentro” y “afuera”: “adentro” simboliza la pureza, mientras que “afuera” es visto como fuente de contaminación y potencialmente peligroso (Tsuda, 2003). El mestizaje es visto como por los japoneses como “corrupción” de la sangre japonesa pero se ha convertido en parte esencial de la identidad *nikkei*.

Para las generaciones más tardías como lo son *sansei* y *yonsei*, se puede decir que son mestizos en lo cultural y en muchos casos también en lo racial. Es decir, se han mexicanizado en términos culturales y biológicos, sin embargo, los rasgos físicos siguen teniendo una alta valoración porque funcionan como una frontera corporal que delata sus orígenes japoneses por lo que siempre son vistos como extranjeros (Melgar Tísoc, 2015). Con relación a esto, *Junko Kondo (yonsei)*, (San Luis Potosí, 29 de mayo, 2016) manifestaba que en su familia lamentaban que su sobrina, de quinta generación, *gosei*, ya no poseyera ningún apellido japonés y que ya no tuviera rasgos asiáticos. Si bien, sí son vistos como extranjeros y en ocasiones puede llegar a molestarlos tantas preguntas y cuestionamientos sobre su origen, también es un distintivo importante en su identificación, por ello es importante mantener el fenotipo racial de una generación a otra, así como los apellidos. La pérdida de los mismos es vista con tristeza y como el comienzo de la desaparición de la memoria de la migración de los ancestros.

Los descendientes de todas las generaciones han sido objeto de señalamiento a razón de la forma en la que lucen, aunque estos señalamientos no tienen tintes discriminatorios, solo son burlas despectivas pues no suponen una verdadera exclusión sistemática ni sistémica. No podemos catalogarlo como discriminación racial pues no les son negados servicios o acceso por razón de su

raza u origen étnico, sin embargo, es una realidad que los descendientes de japoneses pareciera que no tienen posibilidad de pasar desapercibidos.

Unas niñas me decían, en el colegio, “china-cochina” y se jalaban los ojos con los dedos mientras decían mi nombre. O me decían -nos va a traer el coronavirus. (Midori Tsutsumi Rangel, *yonsei*, diciembre 2019, San Luis Potosí, S.L.P).

Nunca se me olvidará que estaba en la esquina de mi casa, no recuerdo bien que estaba haciendo o a quien estaba esperando, pero pasó un carro y toda la familia completa, me hizo un gesto tan desagradable (*jalaron sus ojos con los dedos para hacer referencia a los de ella*), que me dio tanto coraje. De verdad que esas cosas marcan. (Omara Ishida, *sansei*, marzo de 2019, San Luis Potosí, S.L.P). Las cursivas son mías.

En una ocasión un carro se me aparejo, solo para que el copiloto pudiera decirme, “vete a tu país” (Yuriko Ueda Ashijara, *sansei*, octubre 2017, San Luis Potosí, S.L.P).

Cuando no se cuenta con ojos rasgados, algunos descendientes destacan haber tenido los ojos rasgados cuando eran pequeños, aunque ahora que son adultos, sus ojos son de un tamaño regular y sin características asiáticas. Los rasgos faciales japoneses son bien valorados por la comunidad *nikkei* de San Luis Potosí, a pesar de las malas experiencias que describen. Cuando estos rasgos se han ido diluyendo de una generación a otra, también son razón de comentarios.

Mis dos hijos más grandes salieron bien ojones. Solo cuando se ponen junto a otros mexicanos, es cuando apenas se les perciben los ojos más rasgados pero en lo general, yo los veo muy ojones (Arturo Uehara, *sansei*, octubre 2018, San Luis Potosí).

En la configuración de la identidad *nikkei*, encontramos otros elementos que ayudan a afianzar el “ser *nikkei*”. Si bien el matrimonio es una unión con múltiples significados y funciones para la comunidad japonesa y su intento de preservar su japoneidad, existen otros elementos dentro del

parentesco del que se sirven los *nikkei* en este proceso de configurar su identidad. Por ejemplo, siempre estamos hablando del abuelo, del padre. Y para posicionarse como *nikkei*, el legado familiar y los ancestros son un elemento importante y determinante en la identidad.

En julio de 2019, Noroyuki Koasicha y yo, estábamos en las oficinas de gobierno del pueblo de Nishijara en la ciudad de Naha en la prefectura de Okinawa, buscando el *koseki* de su bisabuelo Eikoo Koasicha. ¿Por qué era importante hacer una búsqueda sobre un bisabuelo que incluso ella no llegó a conocer?. Porque es la única forma que Noroyuki tiene para configurar su identidad y posicionarse como *nikkei*. Esa información es importante para *nikkei* de generaciones más tardías, porque es lo que los conecta con el país de sus ancestros, de otra manera no existe otra posibilidad para autodefinirse como *nikkei*. Sobre todo para aquellos descendientes producto de varios mestizajes que como consecuencia han perdido el idioma, los rasgos faciales característicos, las prácticas y costumbres japonesas. Naroyuki Koasicha es bisnieta de un migrante de origen okinawense (ahora considerado japonés) y de tres abuelos mexicanos, sin embargo, su interés apunta solo hacia su abuelo de origen asiático.

Me interesa saber sobre su familia. Porque no platicó nada de su familia. Saber si era la cabeza de su familia o si tenía más hermanos, saber qué pasó con ellos. Quisiera conocerlos. Saber por qué se fue. Saber de su vida aquí en Japón (Naroyuki Koasicha (*yonsei*), 27 de julio de 2019 Naha, Okinawa).

La familia, las raíces, los lazos ancestrales se vuelven en un importante eje de análisis para entender las identidades. La búsqueda de las raíces, es decir, el entendimiento de dónde se viene y el conocimiento de quiénes eran sus ancestros se vuelve fundamental en el proceso de la configuración de una identidad *nikkei* y en la enunciación del sujeto.

Para mí es importante saber mi origen, porque si no sé de dónde vengo, cómo voy a saber hacia dónde voy (*Omara Ishida*, Mayo 2018, San Luis Potosí).

Para la reconfiguración de la identidad *nikkei*, el ejercicio de búsqueda y recuento con sus raíces, supone un ejercicio de enunciación. Porque será el escenario sobre el que se sostiene su identidad. La forma de explicar un pasado del que son producto, se envuelve a su vez, en el proceso de la configuración de un “yo soy”, a partir de sus abuelos y bisabuelos. Lo primero que destacan es el origen de sus apellidos, y algunos incluso investigan el pasado de sus ancestros por cuenta propia.

Pareciera que cada generación tiene un “destino” distinto. Para los migrantes japoneses, su deber era trabajar, pero en su mente rondaba el objetivo de regresar a Japón. Los *nisei*, los hijos de los migrantes nacidos en México u otros países de acogida, su “destino” u “obligación” fue estudiar, ser buenos hijos, ya de ellos se esperaba que de manera natural aprendieran el idioma de sus padres y aculturarse en el medio familiar de la usanza japonesa y por el medio escolar o laboral, a las formas mexicanas, con la condición de siempre observar los valores de la cultura japonesa en su forma de comportarse y ser ciudadanos intachables. Por otro lado, los *sansei* y *yonsei*, tienen como “destino” buscar las raíces de sus ancestros. Sin embargo, no son “destinos”, son intereses, objetivos y razones diferentes, que persigue cada generación y cada individuo.

Cuando comencé a impartir los cursos de *Conservación de la historia de la migración japonesa* del proyecto *Raíces*, dirigido por el dr. Shinji Hirai, pude dar cuenta de distintas cuestiones. Me pregunté ¿por qué es tan importante para ellos conocer quienes les antecedieron? En la primera sesión del curso y como parte de la presentación de cada uno de los participantes, lancé la pregunta ¿por qué desean conocer sobre sus ancestros? Sentada en medio de todo el pequeño grupo que ahí se reunía se encontraba la señora *Yoko Yamane*, dijo “para mí el pasado es el pasado y hay que dejarlo estar”. Solo hizo acto de presencia para ocupar el lugar de su hija *sansei Omara Ishida* quien muestra un gran interés y necesidad de saber sobre sus ancestros.

Su respuesta me intrigó mucho pero después comprendí que ella, al ser *nisei*, hija de padres japoneses, no sentía la misma necesidad que otros jóvenes *nikkei* ahí reunidos en reconstruir la japoneidad de sus ancestros porque para ella era algo evidente, además ella misma se considera japonesa aunque nació en Cerritos. Esto resulta importante porque nos lleva a otra pregunta, ¿entonces quiénes se interesan por conocer la historia de su familia y con cuál objetivo? Este cuestionamiento requiere de una reflexión más amplia, la cual será abordada en los siguientes capítulos.

Los matrimonios con mexicanos son la regla para la tercera generación, *sansei*. Aquí es importante destacar las diferencias que se marcan en el aprendizaje de la cultura japonesa, si el cónyuge japonés es una mujer. Las mujeres de origen japonés son transmisoras de los valores y la cultura japonesa a sus hijos, a la siguiente generación. Yuriko Ueda Ashijara, se casó con un mexicano de origen español, y tuvieron dos hijos, Jorge y Harumi, quienes han estado inmersos en la cultura japonesa porque han tenido una relación muy cercana a sus abuelos, ambos *nisei*. Incluso Harumi Campos Ueda recuerda que su abuela siempre intentaba enseñarles palabras japonesas. Todo su aprendizaje sobre la cultura japonesa se dio de manera cotidiana dentro del seno familiar.

Harumi Campos Ueda, cuenta que en su casa siempre se consume comida y bebidas japonesas, porque es lo que sus abuelos cocinan y su madre también. Para entender mejor a su abuela Takako Ashijara, Harumi ha tomado cursos de japonés, en Berlitz, porque al igual que sus tíos y tías, se comunica en *japoñol* con sus abuelos, unos hablan en japonés y otros responden en español, o bien mezclan palabras en un idioma u otro. Incluso Yuriko resalta que por las mañanas cocinaba *gohan*, (arroz blanco) a su hijo para que llevara como lonche al trabajo. Lo mismo ha ocurrido con el aspecto religioso, a lo cual tanto Yuriko y Harumi destacan que recibieron educación católica pero que son budistas en la práctica y en sus convicciones (Abril, 2018, Guadalajara, Jalisco).

En las familias donde el padre es descendiente de migrantes japoneses, la transmisión de la cultura ancestral se vuelve más compleja. Por ejemplo para Toshiro Fudizawa, el acercamiento que ha tenido a la cultura japonesa ha sido a través del *manga* o *anime*. Aunque su nombre y apellido son japoneses, él ya no posee rasgos que lo caractericen como japonés, sin embargo, habla y escribe en japonés, gracias a cursos que ha tomado en el Centro de Idiomas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y a sus capacidades autodidactas. Dice que su padre nunca los acercó a la cultura japonesa y fue su madre quien se encargó de transmitir valores pero de la cultura mexicana. Toshiro es cuarta generación, tiene 24 años y estudia ingeniería. Dice que sus abuelos *nisei*, le aconsejaban que debían amar a México porque es donde habían nacido y crecido y que antes que buscar en la cultura japonesa, debían entender y vivir la cultura mexicana. En su casa se come arroz pero arroz al estilo mexicano y son católicos (octubre, 2018, San Luis Potosí).

Para las generaciones *sansei* y *yonsei* es importante descubrir sus raíces, conocer sobre el pasado de sus familias, que les ayude a entender particularidades que los diferencian de los mexicanos, como puede ser los apellidos o el aspecto físico. En palabras de Harumi C. Ueda,

... son los mexicanos los que a veces no nos hacen sentir mexicanos, aunque hayamos nacido aquí. Es como por orgullo, de querer saber más sobre nuestras raíces y sobre la historia. A veces es más como un viaje al interior para reencontrarnos. Cuando cobras conciencia de esas diferencias es cuando te empieza a surgir la necesidad de saber sobre tus raíces” (Guadalajara Jalisco, 2018).

3.5 ¿Qué es ser *nikkei* ? La historicidad del concepto *nikkei* y sus diferentes usos

La palabra *nikkei* surgió en un contexto específico y por el contrario de lo pudiéramos pensar, el término *nikkei* no surge desde las comunidades de descendientes, sino desde el mismo gobierno japonés (Chie, 2013). Retomado lo antes descrito, recordemos que en las últimas décadas del siglo

XIX Japón comenzó a consolidarse como estado-nación, o también comenzó a construirse una idea de cómo se debe ser japonés asociado a la ideología *kokutai* del siglo XVIII, bajo esta ideología surgió el sentimiento nacionalista japonés (Morris Suzuki, 1998). La idea de lo japonés como proyecto de la modernidad generó la racialización de su población, de acuerdo a parámetros biológicos e ideológicos. Se construyó una narrativa nacional japonesa en donde se imaginaba un Japón homogéneo en lo racial y cultural, no cabía lugar al mestizaje o la pluralidad étnica (Melgar Tísoc, 2011). El mismo gobierno clasificó a su población, *Nipponjin*, los japoneses nacidos en la isla. *Gaikokujin* para designar a los extranjeros, es decir a todo aquel nacido fuera de la isla. Hoy día, Japón continua conservando un discurso de unicidad biológica y cultural (Melgar Tísoc, 2009).

Con el surgimiento de las categorías *nipponjin* y *gaikokujin*, se crearon también fronteras étnicas para posicionar a los descendientes de japonés de segunda a quinta generación que se encuentran en el extranjero, y nombran de manera genérica como *nikkei* o *nikkeijin*, con este término se les da el estatus de ser descendientes de japoneses (Rincón Zárate, 2019). Antes de la década de 1920 este término no existía dentro de las políticas de emigración del gobierno japonés. Al principio se empleaba para referirse a los hijos de inmigrantes japoneses nacidos en Estados Unidos, los cuales eran llamados *nikkei americanjin*, que se traduce como *japanese american*, termino que además era empleado por ellos mismos porque estando en Estados Unidos no era posible que se tuvieran ambas nacionalidades debido al clima antiasiático que permeaba en la época (Nakamura Cruz, 2012; Chie, 2013, 2009).

El kanji *nihon* que se escribe 日本, remite a una pluralidad de sentidos, por un lado el kanji 日, significa sol, pero también puede significar día, luz solar, evento. Por su parte 本, significa origen, pero también libro, verdad, realidad. El kanji para escribir *nikkeijin* 日系, se compone de 日 que

significa sol y por 系, que significa grupo, lazo o linaje. Al respecto dice Krapp, “que lo que caracteriza a un *nikkei*, no es la distancia o el territorio, sino el lazo o linaje, o la afinidad con la cultura. Es por eso que un *nikkei* es o (se percibe como) japonés, más allá de las distancias espaciales y la sangre. No importa cuanto se alejen de *Nihon*, siempre hay una palabra en japonés para calificarlos” (2019).

En el periodo de preguerra, la palabra *nikkeijin* era empleado como adjetivo, y se decía *nikkei shimin* que en español significa “connacional de origen japonés”. Para el periodo de posguerra, el termino *nikkei* comenzó a ser empleado como sustantivo. Para el gobierno de Japón era determinante cambiar su imagen ante el mundo, dejar de ser visto como una país imperialista, colonialista y expansionista, por lo que era importante que aquellos japoneses que habían migrado y sus familias ya no fueran asociados como ciudadanos de Japón o como connacionales. En el año de 1954 se organizó la Convención de Confraternidad de los *Nikkeijin* de Ultramar, como parte de una iniciativa de las autoridades japonesas, connacionales que consistió en invitar dirigentes o representantes de comunidades *nikkei*. Esta convención fue importante porque es aquí en donde la palabra *nikkei* apareció como sustantivo y se estableció para distinguir a los japoneses de los ex japoneses. En el término *nikkeijin* se determinó que ya no eran japoneses porque vivían fuera de Japón, y que ahora los *nikkei* eran considerados como embajadores de la paz en sus países de residencia. Con ello, buscando borrar la imagen negativa que el mundo tenía de Japón. Por medio de la política japonesa migratoria de posguerra se definió *nikkeijin* como externos a la sociedad japonesa (Ishida, 2013).

En las décadas de 1960 y 1970 la categoría *nikkei* se comenzó a usar para hacer referencia a los integrantes de asociaciones de descendientes de migrantes japoneses en América Latina, de esa manera se nombraron a los directivos de las asociaciones, aunque, de acuerdo con Ulises Rincón,

para los descendientes japoneses fuera de esas agrupaciones esa categoría no tenía sentido (2019). En las décadas de 1980 y 1990, el gobierno japonés cambió el sentido del concepto *nikkei* para referirse a aquellos *nikkei* que ahora regresaban a Japón como trabajadores de ascendencia extranjera en trabajos no calificados, sin ciudadanía japonesa, durante el periodo del *dekasegui* (Ishida, 2013, 2009; Rincón Zárate, 2019).

El término *nikkei* se ha popularizado en México a través de la formación de asociaciones locales y por la red de cooperación con asociaciones transnacionales en América Latina, principalmente, donde participan *nikkei* de otros países, por ejemplo la fundación de la Asociación Panamericana Nikkei (APN) en la Ciudad de México, en julio de 1981, fomentó el uso de esa categoría en América Latina (Rincón Zárate, 2019) a pesar de que esta categoría social *nikkei* fue formulada por el gobierno para clasificar en lo nacional y racial a quienes ya no pertenecen a la sociedad japonesa, los descendientes de japoneses en América Latina la han retomado para construir una memoria colectiva y un discurso identitario. A través de las asociaciones de descendientes en México se ha ido construyendo un discurso de adscripción y pertenencia étnica a la identidad *nikkei* para englobar a todos los descendientes de México y América Latina (Rincón Zárate, 2019; Melgar Tísoc, 2011, 2009).

En San Luis Potosí, los miembros de la comunidad *nikkei* siempre se consideraron como japoneses, aunado al hecho de que esas pocas familias de origen japonés, están emparentadas entre sí. Si bien en términos biológicos no tenían relación con mexicanos, hasta la tercera generación, en lo cultural comenzaron a mexicanizarse. Esto propició que se asumieran como japoneses, por ello es común que el término *nikkei* no se había empleado para autoreferenciarse por parte de los *nisei* e incluso *sansei*. *Nikkei* es una categoría recién adoptada para ellos y que en ocasiones les cuesta trabajo emplear.

La idea de asumirse como japoneses ha cambiado radicalmente debido a las nuevas migraciones japonesas por motivo de la industria automotriz y autopartes japonesas. No solo los ha obligado a reconocer las notables diferencias, en cuanto a la forma de ser japonés, sino en lo mucho que se han integrado a la cultura mexicana.

Los japoneses que llegan al negocio, me ven japonesa y comienzan a hablarme en japonés. Cuando escuchan mi mal japonés se sorprenden un poco (*Mónica Ishida, sansei*, dueña de un negocio de comida autentica japonesa enero de 2018, San Luis Potosí, S.L.P).

De *nikkei* apenas lo comenzamos a escuchar con eso de la asociación. Antes nos decíamos -tu eres *nisei* o *sansei* -, pero no *nikkei*. Eso más bien es la asociación, para mí *nikkei* es la asociación (*Alejandro Higa, sansei*, Mayo 2019, San Luis Potosí, S.L.P).

Pues para mí, *nikkei* es la asociación porque en mi casa y en mi familia nos decimos *sansei* y *yonsei*, y por ejemplo mi mamá es *nisei*. Eso de *nikkei* lo he escuchado desde la asociación de la ciudad de México pero como nosotros casi nunca participábamos en sus eventos y actividades, pues no sabíamos muy bien que era o a que se refería *nikkei* y ahora con la asociación de aquí también escucho eso de *nikkei* (...) (Entrevista *Francisco Uehara, sansei*, abril 2019, San Luis Potosí, S.L.P).

Nunca antes había escuchado la palabra *nikkei*. Fue a partir de que me integré a la asociación de descendientes, supe que era *yonsei* y que a todos los descendientes se les dice *nikkei*, pero antes de eso, nunca lo había escuchado (Comunicación personal, Ángeles Naroyuki Koasicha Martínez, *yonsei*, febrero 2018, San Luis Potosí, S.L.P).

Este tipo de situaciones generan reflexiones sobre la identidad, por ello se han asumido como *nikkei* porque significa ser descendiente de migrantes japoneses pero haber nacido en México y ser la combinación de dos culturas. Estos discursos reactivos se han originado en un contexto en donde hay contacto con japoneses y la cultura japonesa y esto genera contrastes en lo cultural y lo étnico bajo un parámetro de pureza. Entonces los *nikkei* se dan cuenta que son más distantes que próximos a los japoneses y a Japón y que no son vistos como japoneses por ellos, sino como extranjeros que parecen japoneses pero que no lo son en el fondo (Melgar Tísoc, 2013).

Olga San solo parece japonesa pero no lo es tanto en su comportamiento (Kayo Katano, Marzo, 2018, San Luis Potosí, S. L.P)

La categoría *nikkei*, como elemento diferenciador étnico, no es únicamente una representación del mestizaje cultural de la cultura japonesa y de las sociedades de acogida, sino ordena las construcciones míticas y emocionales de los descendientes japoneses sobre su origen. La mayoría de los descendientes japoneses usan esta categoría social, bajo presupuestos culturales y biologicistas para posicionarse y obtener reconocimiento social cuando están ante autoridades japonesas o cuando el contexto es propicio para destacarse y diferenciarse como *nikkei* (Melgar Tísoc, 2011). “Las identidades se construyen dentro de la representación y el discurso y no fuera de ellos”, dirían Hall y Du Gay (2002). Sumando también la importancia que cobra el contexto en donde se configuran estas identidades.

Gracias al surgimiento de la asociación, la categoría *nikkei* ha comenzado a ser empleada por los descendientes de la ciudad de San Luis Potosí, e incluso han entrado en un proceso de etnogénesis o etnización que ha llegado con el surgimiento de la categoría *nikkei* y la ha dotado de un sentido reivindicativo. Las relaciones interétnicas invitan a pensar su relación con la racialización, la clase y la pertenencia nacional; por ejemplo, los marcadores de pertenencia étnica en ocasiones se piensan en términos biológicos, como puede ser el color de la piel, la textura del cabello o los rasgos faciales; adquiriendo una connotación racializada (Melgar Tísoc, 2015, 2011).

Esta reivindicación *nikkei* no solo es pensada en términos culturales sino biológicos, en donde cobran importancia los rasgos físicos de los individuos en cuestión. La actual construcción de la *nikkeidad* a partir del surgimiento de la *Asociación Nipona Potosina* pone un nuevo acento en la configuración de la identidad y la enunciación de los descendientes de japoneses y al mismo tiempo

de cada cohorte generacional. La creación de la asociación la convierte en una promotora del concepto *nikkei* y a la vez, en promotora de los valores *nikkei*, de lo que se espera de un *nikkei* y hasta de cómo debe ser un *nikkei*.

El concepto de *nikkei* como categoría, construida y enarbolada por los colectivos de descendientes japoneses, reproducen el orden social imperante en Japón, para sostener un mundo de definiciones sobre cómo se preserva la japoneidad en los descendientes en el extranjero, bajo parámetros esencialistas como la pureza étnica y cultural. Podemos decir que el concepto *nikkei* es un binomio entre cultura y raza, porque es desde donde se sustenta la creencia de que el pueblo japonés es un todo homogéneo pero del que parten los *nikkei* para representarse y configurar su identidad (Rincón Zarate, 2019; Melgar Tísoc, 2011).

Los descendientes de japoneses usan términos biologicistas para referirse así mismos y de acuerdo al grupo generacional al que pertenecen. Se denominan asimismo como *sansei* o *yonsei*. Incluso, se denominan *hafu*, si acaso vienen de una sola línea directa japonesa, o *qota* sí son producto de un más de un mestizaje (Melgar Tísoc, 2015). Los términos en que se emplean son en relación a su grado de mestizaje, lo cual nos lleva a afirmar que la identidad colectiva *nikkei*, está muy lejos de ser un grupo homogéneo y cerrado, por el contrario es un concepto que surge de la pluralidad y es un concepto cambiante (Rincón Zarate, 2019).

Nikkei es un concepto polisémico, empleado por los mismos descendientes de la ciudad de San Luis Potosí para autodefinirse. En este concepto se imprimen sus experiencias y su historia, sin embargo, es importante volver a señalar que esta definición de lo *nikkei* ha sido creada por el gobierno japonés pero ha sido la Asociación México Japonesa quien la ha popularizado entre otros colectivos de descendientes del interior de la República Mexicana. La palabra *nikkei* encierra significados

importantes para ellos, es sinónimo de un pasado migrante, valentía y mucho trabajo de sus ancestros para que ellos tuvieran una mejor vida.

En San Luis Potosí, la comunidad *nikkei* es muy diversa entre sí. Se cuentan trayectorias e historias de vida que les hacen tener las características que ahora poseen, por ejemplo hay *nikkei* que llevan dos apellidos japoneses, han ido a Japón o vivido ahí. O quienes apenas tienen un ancestro japonés pero desean indagar en la cultura japonesa y en la historia para conocer sus orígenes, pero que no hablan el idioma ni conocen aspectos de la cultura de su ancestro. Algunos *nikkei* han perdido los rasgos que los identifican como descendientes de japoneses pero poseen apellido y nombre japonés. Existen otros que poseen ambos apellidos japoneses, parecen japoneses pero en sus formas de ser evidencian la asimilación a los valores de la sociedad potosina, otros solo poseen un apellido japonés o ninguno. ¿Ser *nikkei* es solo por tener ancestros japoneses aunque no sea un tema relevante para la vida cotidiana de esos individuos?

En palabras de Takako Nakasone, se enfatiza que la noción de “ser *nikkei*” es algo dinámico y cambiante (2020).

3.6 Elementos observables de la identidad nikkei y la recuperación de la herencia ancestral

Los propios hijos y nietos usan lo japonés como algo exótico, para afianzar y reconstruir la identidad de sus abuelos y abuelas, que a su vez se vuelve en un recurso de apropiación para reconfigurar y afianzar su identidad y hacer de ello un modo de vida y una forma de presentarse ante el mundo. La cercanía al vínculo familiar japonés o al ancestro japonés no sólo se vuelve vital, sino el grado de conocimiento que se muestre del idioma japonés, el cual se vuelve un elemento crucial en la configuración de la identidad y en el reconocimiento exterior de la misma. Hablar japonés o no, marca un sin número de diferencias, porque “se es más japonés por hablar el idioma”.

De ahí la necesidad de aprenderlo. Comer comida japonesa, saber usar los *ohachis*, celebrar fiestas típicas japonesas.

El conocimiento de un idioma se relaciona con la familia y en el caso de los *nikkei* confirma su ascendencia japonesa y dicha identidad es confirmada a través del argumento filial, porque de acuerdo con ellos “lo japonés se lleva en la sangre” (Toshiro Fudizawa, *yonsei*, octubre 2018, S.L.P). Este argumento esencializa formas de ser, pensar y actuar, lo cual es atribuido a un “sentido común” del cual son poseedores solo por ser descendientes de japoneses y del cual carecen aquellos que no llevan sangre japonesa.

Hay un cruce importante entre el idioma, el parentesco y los rasgos japoneses, porque son elementos importantes en la configuración de la identidad *nikkei* pero también como parte del reconocimiento que la configuración de una identidad requiere. Cuando no hay conocimiento del idioma japonés pero se tiene rasgos japoneses, se vuelve un tema sensible, porque

Casi nunca faltan las expresiones o preguntas sobre si hablamos o no japonés. Cuando estaba en la primaria, los demás chiquillos me veían y me preguntaban sobre cómo se decía tal cosa. Mis padres estaban tan ocupados trabajando que no tuvieron tiempo de enseñarnos a hablar japonés, además de que no le veían utilidad, yo creo que por eso fue. Pero siempre era lo mismo, y ya les decía yo, -no sé y no esté molestando- (Romualdo Fudizawa Endo, *nisei*, febrero 2020, San Luis Potosí).

Para algunos *nisei*, aprender el idioma se dio de manera natural, dentro del núcleo familiar, al respecto cito los siguientes testimonios que evidencian esta afirmación.

Mi madre decidió no aprender español para que nosotros no perdiéramos el idioma. Se quedaba conmigo hasta la media noche para que repasara los silabarios y los *kanjis*. Pero gracias a eso, aprendí muy bien, lo mismo que mis hermanos, todos

hablamos japonés... A mi siempre me chuleaban mi japonés, hasta pensaban que lo había aprendido allá (Eiko Ueda Noda (*nisei*), Abril 2018, Guadalajara, Jalisco).

Para que aprendiéramos japonés, los tíos de Japón, nos mandaban películas y libros. Y los íbamos pasando, cuando terminábamos alguna película o un libro de gramática, se los pasábamos a mis primos. No sé qué habrá pasado con esos libros, pero tanto Nori, mi hermano Jorge y yo, sí los llegamos a usar (Yuriko Ueda A (*sansei*), Marzo, 2018, San Luis Potosí).

Mis abuelos les hablaban en japonés (*a su su madre y tías*) y ellas en el colegio socializaban en español. Además mi padre vivió en Japón durante la segunda guerra y no regresó hasta casi diez años después. A nosotros sí nos hablaron japonés pero fue muy poco, convivíamos con los niños mexicanos y eso hizo que le diéramos prioridad a aprender a leer y escribir como todos los demás (*Akemi Yamane, sansei*, Octubre 2018, San Luis Potosí).

Este último testimonio habla de un esfuerzo de asimilación que comenzó para la primera generación de japoneses nacidos en México, como en el caso de la madre y tías de *Akemi Yamane*. Podemos considerar que los *nisei* nacidos de padres japoneses son biculturales, pues había un contexto que propiciaba su socialización con niños mexicanos de donde aprendieron la cultura local y a su vez, un entorno en donde aprender los usos y costumbres de la cultura japonesa, no así para la tercera generación, *sansei*. Los padres ya no consideraron primordial enseñar el idioma y pretender que se comportaran como japoneses, es decir, hubo la intencionalidad de que se “asimilaran” a la cultura mexicana, y este fenómeno puede ser explicado por la inexistencia de un contexto propicio para ello porque ya no había intención ni posibilidad de regresar a Japón.

El desconocimiento del idioma japonés significa para los *sansei* y sobre todo *yonsei*, que son los más lejanos de los ancestros japoneses, perder legitimidad pues el idioma representa una parte importante y esencial de su autoidentificación como *nikkei*, como descendientes de migrantes japoneses. Las intenciones de aprender el idioma de los ancestros es una forma de recuperar

elementos perdidos de la cultural ancestral, el idioma se erige como un elemento observable de la identidad y hablarlo legitima dicha identidad.

Cuando iniciaron las clases de japonés en la asociación *nikkei* en junio de 2018, algunos de los estudiantes manifestaban que debían aprender japonés porque eran nietos de japoneses y sentían que era una obligación, además del deseo de conocer Japón poder hablar en japonés una vez estando allá. Para otros había el deseo de aprender para enseñarles a sus hijos o nietos. El conocimiento del idioma japonés es visto por los descendientes como una conexión directa con sus raíces. Por ello, cuando se estaban gestionando las clases de japonés se ponía especial énfasis en que el esfuerzo de concretar las clases era en beneficio de los descendientes.

Es indudable la importancia del idioma de los ancestros en la configuración de la identidad *nikkei*. El conocimiento del japonés ocupa un lugar privilegiado debido a su importancia como vínculo cultural, como instrumento de comunicación y por su función identificadora. Si bien, hay autores que proponen que el idioma puede ser considerado como el elemento primordial de la identidad étnica y como el criterio diferenciador más importante existen otros que no le dan todo el peso al idioma, de acuerdo con Marta Romer, si bien el idioma no es el único indicador de la identidad étnica, sin embargo, sí reviste un lugar importante en la configuración de la misma (Romer, 2009).

El uso del idioma se convierte en un referente de pertenencia a determinado grupo étnico, por ello para los migrantes japoneses era indispensable que sus hijos mantuvieran el idioma de sus familias en Japón, pero una vez ocurrida la segunda guerra y las consecuencias económicas y psicoafectivas que les trajo aun estando lejos del epicentro de la guerra, esos hijos de migrantes vieron en el uso del idioma el estigma y la discriminación, por ello erradicaron la enseñanza a la siguiente generación de japoneses nacidos en los países de destino de sus abuelos. Sin embargo, el idioma

japonés cobra importancia entre los *nikkei* y por ello la necesidad de aprenderlo y hasta de organizar clases con tal fin.

Entre los entrevistados quienes tienen mayor dominio del idioma japonés son las mujeres, siempre y cuando sean hijas de *nisei*. El género parece tener relevancia en este asunto, pues son ellas quienes adquieren el idioma de manera natural, aunque sea solo para comunicarse dentro de la familia. Los hombres, por otro lado, tuvieron otras vías de aprendizaje, que ya mencioné párrafos arriba, sin embargo hay mujeres *nikkei* que también participaron de esas vías de aprendizaje del idioma a través de clases o viajes a Japón con esa finalidad. Aquellas mujeres que hablan japonés lo hacen de una manera limitada, con un vocabulario menos extenso y se limitan a hablarlo con sus padres, en ocasiones las madres *nisei* hablan en japonés y las hijas responden en español. La generación *sansei* que sí habla japonés no transmitió el aprendizaje del idioma a sus hijos *yonsei*, los medios que estos usan son las clases, los viajes, los cursos en línea, así como las aplicaciones para aprender a leer y usar *kanji's* de manera didáctica y divertida.

Es entendible la razón por la cual los migrantes japoneses buscaban matrimonios con otros japoneses y a su vez, que sus hijos *nisei* contrajeran uniones con otros hijos de migrantes japoneses, para que sus descendientes siguieran siendo japoneses. El mestizaje, los matrimonios con mexicanos dieron origen a descendientes que son considerados menos japoneses, por los mismos descendientes o por miembros de la sociedad potosina, sin embargo, sobre esta premisa los *nikkei* buscan configurar su identidad.

Cuando escuchan mi apellido se imagina a alguien que sabe hablar japonés. Luego, luego me preguntan que de dónde es mi apellido. Les digo que mi bisabuelo era de Japón y me preguntan que si hablo japonés y pues obvio no sé nada. Me da mucha pena por eso quiero aprender japonés. O también me preguntan que por que no

tengo rasgos japoneses y ya les explico que mi bisabuelo se casó con una mexicana (Noroyuki Kosasicha, Agosto 2018, S.L.P).

En el testimonio anterior evidencia la importancia del idioma y de los rasgos físicos como piezas clave en la configuración de la identidad *nikkei*. En caso de carecer de este conocimiento del idioma japonés, la razón siempre viene acompañada de una historia que justifica dicho desconocimiento de la lengua japonesa. Y cuando no se cuenta con rasgos japoneses, también es necesaria una explicación que de cuenta de la falta de estos.

Regresando a la importancia del idioma, algunos *nikkei* pueden entender japonés pero el conocimiento del mismo es básico y han tenido que reforzarlo en escuelas o incluso, si se tienen las posibilidades, hacer estancias relativamente largas para aprender mejor el idioma.

...podía reconocer alrededor de doscientos *kanjis*, pero ahora ya no. En ese tiempo teníamos a un profesor que nos daba clase (Yuriko Ueda Ashijara ,*sansei*, Abril 2019, San Luis Potosí).

Me arrepiento mucho de no haber aprendido japonés, por eso les digo a mis hijos que aprovechen las clases (*Ricardo Mori, sansei, Agosto 2018, San Luis Potosí*).

Ambos entrevistados tienen hermanos que tuvieron la posibilidad de ir Japón, ya fuera de visita con otros familiares o bien para hacer cursos del idioma. En parte el aprendizaje del idioma tiene relación directa con la trayectoria personal de cada individuo y de sus intereses, pero sí es un hecho que el hablar el idioma les abre oportunidades y posibilidades de crecimiento en sus respectivas profesiones o negocios.

Hoy día hablar japonés se ha convertido en un asunto de ganancia, no solo para poder comunicarse con los abuelos o conocer el idioma de los ancestros, sino para facilitar la obtención de becas escolares en Japón, o bien, para obtener ingresos como intérprete de los japoneses empresarios que

están llegando a la ciudad como parte de la industria automotriz, sumado al hecho de que el gobierno japonés ofrece becas y posibilidades de trabajar en Japón temporalmente.

En parte también estoy aprendiendo japonés porque tengo la intención de terminar la carrera y ver la posibilidad de una maestría, pero para eso necesito un buen nivel de japonés (*Hideo Nakamura, yonsei*, Noviembre 2018, San Luis Potosí).

Yo me perdí de la oportunidad de ir a Japón, estudiar con alguna beca. En mi casa nunca nos enseñaron, ni mis abuelos, siempre nos hablaban en español. El japonés no es un idioma muy familiar para mí. Por eso quiero que mis hijos aprendan para que tengan esa oportunidad (*Rocío Fudizawa, sansei*, Marzo, 2019, San Luis Potosí).

Otro de los elementos importantes que apuntala la identidad *nikkei* es la gastronomía, la conservación de los gustos culinarios, el conocimiento sobre como preparar platillos típicos japoneses se convierte en un elemento observable de la cultura japonesa y de la crianza de los individuos. Páginas arriba mencioné la importancia de la comida en algunas de las familias en el momento de hablar de sus raíces japonesas. Algunas otras familias, ya asimiladas al estilo mexicano, también hacen mención sobre su alimentación, en este caso, hay mayor consumo de comida mexicana.

El uso de la salsa de soya, es un elemento de la cocina japonesa que se convierte en símbolo de “comida japonesa”. Por ejemplo, *Ernesto Tadaki*, dice que en su casa la salsa de soya no falta. Lo mismo que el *gohan* que es parte de la comida diaria de su familia, aunque él está casado con una mexicana, hay elementos culinarios japoneses que le son imposibles dejar de lado a la hora de comer y que incluso su esposa *Angélica Perroni*, conoce el proceso para preparar algunos platillos japoneses como es el sushi y el arroz para su preparación.

En esta casa consumimos litros y litros de salsa de soya y el *gohan* no puede faltar. Mi hijo mayor sabe preparar el *sunomono* (cangrejo). Incluso algunos de nuestros amigos (mexicanos) venían a comer a la casa y ahora les gusta muchísimo la comida japonesa (*Ernesto Tadaki, sansei*, Octubre 2017, San Luis Potosí).

En uno de los viajes a Japón que hizo Yuriko Ueda junto a sus hijos en octubre de 2017, se sorprendió mucho sobre el sabor de la comida japonesa. Siempre había pensando que tendría un sabor diferente pero cuando probó el primer bocado de *kare y gohan* le sorprendió lo parecido con la que ella come en su casa. La expresión que usaron fue “sabe al *gohan* de *obachan*”. La comida se convierte en un elemento que recuerda al hogar y al país de los ancestros y su consumo se vuelve un distintivo. Dentro de las memorias de algunas *sansei* recuerdan

Mis compañeritos del colegio siempre querían hacer las tareas en mi casa pero era para comer. Lo primero que hacían era llegar y servirse y entonces baja papá les decía “vienen a comer o a hacer la tarea” (*Ángel Kato (sansei)* Septiembre 2017, San Luis Potosí).

Nosotras no llevábamos comida japonesa al colegio, le pedimos a mamá que nos hiciera un sandwich o una torta, porque las niñas, las compañeritas se burlaban, eran muy feas (*Yuriko Ueda Ashijara (sansei)* Octubre 2017, San Luis Potosí).

A colación de la comida puedo asegurar que los mexicanos somos buenos consumidores de comida japonesa. Nos gusta tanto que cada vez hay más restaurantes o *sushi bar* en la ciudad de San Luis Potosí, entre ellos se encuentran la famosa cadena de restaurantes Sushi Roll, que siempre está lleno de antojadizos comensales. Kabuki, Delicias Japonesas, Restaurant Osaka, Mr. Tomita, Sushito, Mrs. Sayonara, entre otros. Los productos más pedidos son los populares rollos o makis. También ofrecen mesa de *tepanyaki, yahimeshi o kushiages*, pero todo ello adaptado para el paladar mexicano. Estos restaurantes que tanto nos gustan a los potosinos son siempre criticados por los *nikkei*. En este sentido podemos observar una postura de posicionamiento como japoneses al ser ellos quien conocen de comida japonesa. En una ocasión el señor *Eduardo Oba*, a manera de

reproche decía que no se debía poner salsa *shoyu* (salsa de soya) al arroz, porque esta acción era considerada de mal gusto para los japoneses. Los *nikkei* buscan regresar a lo “original”, a lo que ellos consideran es “lo japonés”.

En una clase de comida japonesa que ofreció la Asociación Nipona Potosina, una de las cuestiones que preocupaban a sus organizadores era que se transformaran estas recetas. La clase fue impartida por una joven japonesa, Kayo Katano. Entre las delicias que debíamos aprender los ahí presentes, eran *Okonomiyaki*, *Yaki Soba* y *Tako Yaki*. Algunas de las indicaciones que se daban, era prometer no hacer inventos mexicanos, como poner pollo o res a los *tako yaki*, que son de pulpo porque *tako* es pulpo en japonés. A razón de esto, cometaban con desaprobación que los mexicanos ponemos salsa de soya al *gohan*, lo cual lo convierte en otra cosa menos en *gohan*. Lo mismo con la creación de rollos capeados con chiles toreados, queso crema y aguacate, que casi nunca falta en la comida japonesa que nos gusta a los mexicanos.

La clase de comida japonesa fue bajo la guía de Kayo Katano, una chica japonesa que llegó a trabajar a Lagos de Moreno para una empresa japonesa de autopartes. No me dijo bien cuáles fueron las razones que la llevaron a renunciar y trabajar después en el restaurante de comida japonesa propiedad de *Aimara Ishida*. Como parte de la colaboración con *Ishida* surgió la idea de dar tres sesiones de comida japonesa para los miembros de la asociación. Entre los interesados por aprender estaba Cristina Rangel, esposa de Gustavo Tsutsumi, quienes se declaran amantes de la comida japonesa pero de la “verdadera” comida japonesa. El interés principal de Cristina es que sus hijos diversifiquen su gusto culinario y que la comida del país de sus ancestros no les sea ajena y sepan comerla. Si bien es cierto que en su casa se consume a diario, la típica comida de cocina económica, cuando degustan comida japonesa procuran no solo pedir sushi, sino *ramen* o *bento*.

En relación con el restaurante de “auténtica” comida japonesa que corren algunos miembros de la familia *Ishida*, es importante señalar que es un restaurante pensado en el paladar japonés, incluso ubicado en la zona industrial de San Luis Potosí, cercano a donde trabajan estos japoneses. Es importante este punto, porque ellos como japoneses se legitiman como los conocedores del paladar japonés, y en gran parte lo son. La convivencia que esta familia tiene con los nuevos migrantes japoneses potencia el uso de su capital cultural, como lo es el entendimiento de cómo es la comida japonesa, y esto su vez, lo convierten en capital económico. Es importante destacar que cuando hablan de “auténtica” comida japonesa pareciera que ésta es ahistórica, que nunca presenta cambios ni en la sociedad de que la produce. Es más bien parte del imaginario de los *nikkei* por aquello con los que encueran conexión y que buscan presentar como “lo japonés” y a lo que siempre aspiran.

Los japoneses se quejan mucho de la comida mexicana porque les cae muy pesada, además les da un poco de desconfianza por aquello de las medidas de higiene... Aquí también vienen coreanos, e incluso algunos alemanes y franceses (*Enrique Ishida*, Octubre , 2017)

El consumo de comida “auténtica” japonesa no es una característica de todas las familias *nikkei*, porque para muchos de ellos, se ha limitado a lo que venden los restaurantes de comida japonesa adaptado al paladar mexicano, como los antes descritos. Por ejemplo, para Naroyuki Koasicha, la comida japonesa le es totalmente ajena, ella misma destaca que no sabe comer con *ohashis* (palillos) y que en su casa se come frijol y tortillas. *José Go*, describe que cuando era soltero su madre siempre cocinaba comida japonesa pero una vez casado la comida mexicana es parte de su dieta cotidiana. *Nikkei* de segunda y tercera generación tienen experiencias con la comida muy diferentes entre sí. Algunos *nisei* con ambos padres japoneses, no conocían la comida local sino hasta que entraron a primaria.

A mi no me dejaban comer nada fuera de mi casa, siempre llegábamos de la escuela y comíamos el *gohan* pero mis hermanos ya conocían hasta los tacos, porque ellos se salían a jugar y ya en calle comían de todo (Eiko Ueda, Abril 2018, Guadalajara, Jalisco)

Todos estos elementos sirven para apuntalar la configuración de la identidad *nikkei*. Además de que se convierten en baluartes de la japoneidad; hablar japonés y comer *gohan* con *ohashis*. El idioma y la comida se vuelven elementos que evidencian la japoneidad de los sujetos y es importante destacarla porque la visibilización de estos elementos son fundamentales en la configuración de la identidad *nikkei*.

3.7 La familia japonesa en el imaginario *nikkei*

Las familias *nikkei* como las conocemos hoy día, no son nada parecidas a las familias japonesas actuales. Por el contrario la familia extendida en los *nikkei* es algo que los caracteriza y de lo que se sienten orgullosos. La conformación familiar actual *nikkei* refiere a la idea de como eran las familias japonesas en la era *Meiji* (1868-1912) y *Taisho* (1912-1926). Tanto en los campos como en las ciudades, la familia se concentraba en el *ie*, es decir la casa grande, lo cual incluía a casi tres generaciones habitando bajo el mismo techo, a pesar de las relaciones existentes fuera del *ie*, toda una unidad social giraba en torno a él, incluso se podría decir que el *ie* era una entidad económica, porque todos los miembros de la familia contribuían en el mantenimiento de la misma, también se podría decir que el *ie* fungía como una organización política y religiosa, el *ie* completo era responsable del mal comportamiento de algunos de sus miembros (Spickard, 69, 1996).

De acuerdo a la descripción oficial que se hacía del *ie*, la jerarquía y los roles se basaban en el género y en el lugar del nacimiento. Los hombres toman el primer lugar sobre las mujeres; eran los primeros en bañarse, en comer y en otras actividades, pero lo mismo ocurría por orden de

nacimiento, los viejos sobre los jóvenes, incluso se marcaban diferencias entre quienes nacían dentro o fuera del *ie*. A la cabeza del *ie*, estaba el hombre mayor la cabeza del mismo, su palabra era ley, representaba a la familia en lo religioso, social y político. Las mujeres no tenían ninguna posición social, incluso su situación se recrudecía cuando iban a vivir en el *ie* de su marido. De las mujeres se esperaba el cuidado de la casa, de los hijos y una actitud de sumisión absoluta al esposo y a los padres de éste (Spickard, 1996).

Sin embargo, como bien apunta Tessa Morris (1998), existían grandes diferencias regionales en la composición familiar entre una prefectura y otra, así como entre la vida familiar de la clase samurái, que sí se apega más a la descripción oficial del *ie*, y la de los plebeyos en la mayor parte del Japón. La idea del *ie* como centro de la familia y como característica de la familia japonesa obedecía más a la invención tradicional que a la realidad. Simplemente entre los años 1880-1890 había un tasa alta de divorcios y las relaciones sexuales eran bastante libres.

La idea y estructura autoritaria del *ie* se impuso en la vida cotidiana y familiar de los japoneses durante el periodo de la restauración Meiji, de ahí surgió el registro familiar conocido como *koseki* y la obligatoriedad del uso de apellidos, incluso para quienes jamás habían poseído uno a razón de pertenecer a las castas inferiores de la sociedad. Este modelo familiar también era parte de la política nacionalista japonesa del siglo XIX. A los niños en las escuelas se les recitaba “Ustedes nuestros súbditos, sean filiales con sus padres; cariñosos con sus hermanos y hermanas; y maridos y esposas estén en armonía”. Esto no quiere decir que estas nuevas formas de organización familiar fueron adoptadas de la misma forma en las ciudades y en los pueblos o que fueran bien recibidas por la población (Morris Suzuki, 1998, 129; Martínez Legorreta, 2011).

Las familias de los migrantes japoneses que arribaron a la ciudad de San Luis Potosí trajeron consigo este modelo familiar impuesto por el gobierno japonés, por ejemplo, los hombres seguían siendo la cabeza de la familia y de los negocios, incluso no había división entre la vida laboral ni la familiar. Los integrantes de la familia contribuían en los negocios familiares. Las tareas de las mujeres migrantes japonesas, les suponía mayor trabajo, no solo ayudar a sus esposos en los negocios sino atender también los quehaceres domésticos y el cuidado de los hijos. Sin embargo, del contexto migratorio surgieron algunas diferencias del modelo familiar. En la unidad doméstica no solo se integraban otros parientes de generaciones anteriores, sino también la llegada de jóvenes solteros japoneses que venían a formar parte del equipo de trabajo de los negocios de japoneses mejor establecidos. Tal cual describimos páginas anteriores en los casos de los señores José Ashijara o Luis Iwadare que recibían a jóvenes migrantes.

Los padres *issei* reforzaron las relaciones de solidaridad familiar e incluyeron en estas a otros migrantes japoneses y sus familias. Por ello no es de sorprender la estrecha relación entre ellos como una sola familia, al menos entre los miembros pertenecientes a las familias que se emparentaron. Algunas familias *nikkei* son extensas, compuestas por padres, hijos, tíos, abuelos, tíos abuelos, bisabuelos, incluso algunas se caracterizan por compartir el mismo techo con miembros de diferentes generaciones; es decir, abuelos, padres y nietos. La familia *nikkei* tiene el discurso de la unidad, por ello, es común escuchar frases como las siguientes;

“esto que hago (con referencia a la creación de la asociación) es por la familia” (*Yuko Okada, sansei*, comunicación personal Noviembre, 2018, S.L.P.).

“La familia *nikkei* es tan unida que los problemas de uno se convierten en los de todos. Porque en Japón, para los japoneses, la familia es lo más importante”(*Naroyuki Koasicha, yonsei*, Agosto 2019, S.L.P.).

Pero en Japón las familias no tienen estas características, estudios revelan que los nacimientos han decrecido, lo mismo que los matrimonios, o bien, las parejas casadas deciden no tener hijos porque el papel de las mujeres en el ámbito laboral ha cambiado significativamente y el rol que asumen ahora, las ha alejado del antiguo modelo de ser el de ama de casa y cuidadora de hijos (Dales, Yamamoto, 2019). Por otro lado, la convivencia entre padres e hijos no es tan cercana, y menos aún con los otros parientes consanguíneos. Sin embargo, la idea de la familia japonesa unida y cercana es parte del imaginario de los descendientes y por ello justifican que así son sus familias, sin embargo, esa idea de la familia se parece más a la descripción popular y generalizada que se hace de las familias mexicanas.

La descripción que se puede hacer de la familia *nikkei* potosina es muy variada, aunque en el discurso manejan la unidad y cercanía de la familia y la importancia de ser así, encontramos a solteros de más de cincuenta años viviendo en el hogar de la infancia con sus ancianos padres, pero también a *nikkei* casados que conviven en una casa habitacional propia con su pareja e hijos. Sin embargo, la convivencia con los abuelos, tíos y primos es muy cercana.

Cuando éramos pequeños había muchas reuniones entre los japoneses. Se reunían mis tíos *Alejandro* y *Sarita* con mis primos; *Samuel*, *Camila* y *Matías* en casa de mis papás o en otras veces nosotros íbamos a su casa y como ellos si están emparentados con los *Fukuhara*, pues ahí nos reuníamos con los con cuñados de tía *Sarita*; *Xiomara* y *Humberto Fukuhara* y sus hijos, *Ernesto*, *Tovías*, *Carina* y *Alondra*. Ya que nos casamos dejamos de tener esas reuniones porque ya cada quien se reunía con sus hijos y parejas. Pero sí me acuerdo mucho que siempre convivíamos o los padres se reunían. Aunque los *Fukuhara* no eran nuestros tíos nosotros siempre les hemos dicho tíos y vemos a sus hijos como si fueran nuestros primos. De hecho mis hijos les dicen tíos (Yuriko Ueda, *sansei*, Abril 2019, Lima, Perú).

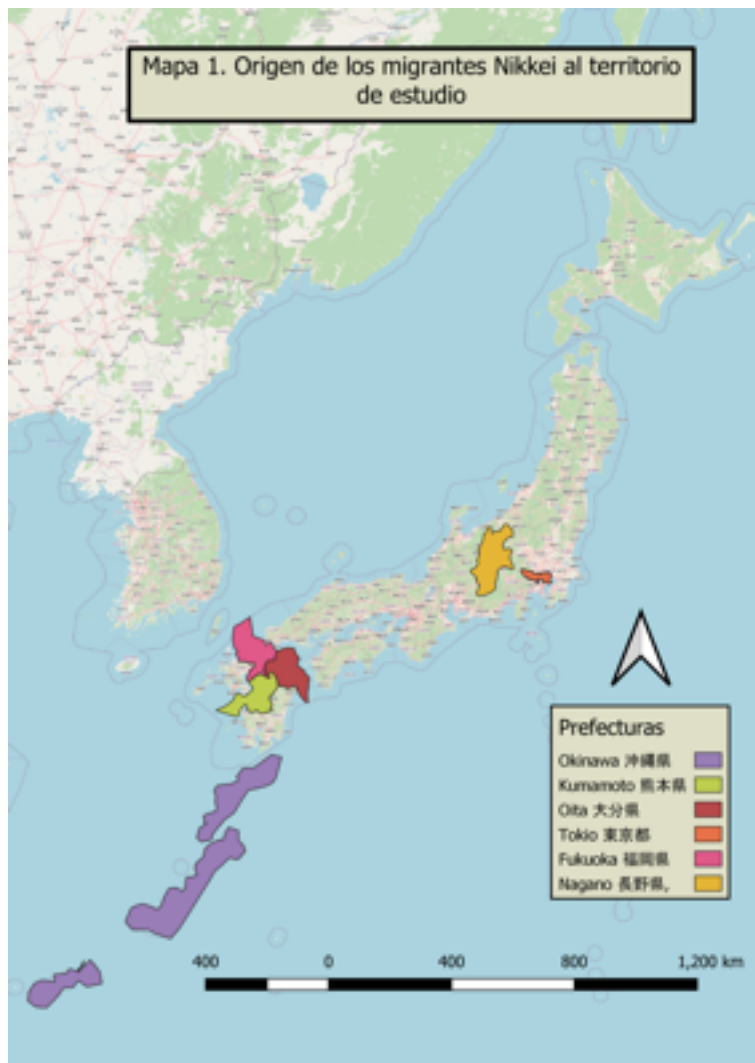
Las reuniones en casa de los abuelos o con los tíos y primos, es muy típico en México, y es una costumbre que también se observa en las familias *nikkei*, esta costumbre la consideran muy “japonesa”, y por eso afirman que las familias japonesas se mantienen muy unidas.

En Japón no se usa estar siempre con los padres ni de visita de manera tan frecuente pero en las familias *nikkei* sí se hace así. A los padres se les llama por teléfono cada tanto, pero no de la forma en que se hace en México. Yo creo que por eso las familias *nikkei* son así de unidas porque han adoptado el modelo familiar mexicano (Shinji Hirai, investigador CIESAS Noreste, Agosto, 2019, San Luis Potosí).

3.8 Re-invencción de la cultura nikkei y el papel del los medios de comunicación masiva

Una gran parte de lo que he visto, es una puesta en escena, es decir, un esfuerzo por dejar ver en ellos aspectos de la cultura japonesa. Hay una gran producción alrededor, no necesariamente son “huellas o rasgos” de su origen japonés, sino más bien son manifestaciones que responden al nuevo contexto en que se ubican y a las nuevas experiencias que se enfrentan en la cotidianidad. Todo lo antes narrado lo extraje de las entrevistas, del trabajo de campo continuo. Pareciera que se hablara de un Japón homogéneo, cuando la realidad es más compleja, la gran diversidad cultural de los migrantes que arribaron a todo México y otros países de América Latina, no ha sido tomada en cuenta cuando se habla de los *nikkei* en San Luis Potosí.

Los descendientes que hoy día conforman a la “comunidad *nikkei*” de la ciudad potosina, son provenientes de diferentes prefecturas japonesas. Japón esta dividido en 47 prefecturas, ubicadas en cuatro islas que forman Japón, dentro de estas prefecturas se encuentran varios pueblos, villas, distritos rurales y ciudades. Los *nikkei* de San Luis Potosí son descendientes de migrantes provenientes de Tokio, Nagano, Shizuoka, Hiroshima en la isla Honshû; Fukuoka; Kumamoto en la isla de Kyûshû, Kumamoto y Okinawa.



Mapa I. Prefecturas de origen de los migrantes japoneses. Autor Tania Libertad Zapata Ramírez.

Sin importar la variedad de regiones y de manifestaciones culturales en Japón, los *nikkei* continúan pensando a la cultura japonesa como un todo homogéneo, al menos este pensamiento prevalece en las mentes de quienes no han ido a Japón y vivido por algún tiempo, el cual es el caso de una gran mayoría que solo tiene acceso al país ancestral a través de libros o videos en internet. Es importante tomar en cuenta que cada región de la que salieron los migrantes japoneses que hicieron sus vidas en San Luis Potosí tenían dinámicas sociales y políticas particulares, lo mismo que expresiones culturales y tradiciones propias. Al llegar a un país extraño y ajeno, recrearon tradiciones y elementos culturales en su nuevo entorno, junto a otros migrantes de Japón pero provenientes de otras ciudades y pueblos.

Los medios de comunicación juegan un papel fundamental en la configuración de la identidad de grupos diaspóricos, porque se convierten en medios de información y conocimiento sobre los países de los ancestros. En el caso de los *nikkei*, observo que las generaciones más alejadas, por orden de nacimiento, de los ancestros migrantes tienden a conocer sobre Japón a través de programas de YouTube, mangas, anime o doramas japoneses. Ante estas nuevas formas de interacción con el país de los ancestros, es importante mantener una actitud abierta y escéptica hacia las afirmaciones, según las cuales, muchas formas sociales y culturales representan continuidades directas del país ancestral o que se transmiten de manera inmutable de una generación a otra (Mintz y Price, 2012).

Lo que sé de Japón ha sido a través de caricaturas como Naruto, Dragon Ball o Sailor Moon. Cuando era chiquito me imaginaba que así era (*Akiyama Tadaki, yonsei*, noviembre 2018, S.L.P.)

Mi abuelita para recordar sus tiempos en Japón ve el canal NHK que transmiten. Lo ve con mi mamá. También ven el programa Japón con Jamón por Youtube en donde dan noticias sobre lo que está pasando en la actualidad en Japón (*Akemi Tsuda, yonsei*, marzo 2018, S.L.P.)

La comunidad *nikkei* de San Luis Potosí ha surgido por medio de una creación y remodelación de la cultura ancestral y local no siempre en constante diálogo o consenso. Lo cual, supone volver sobre estereotipos y esencialismos. E incluso ver con misticismo a Japón y los japoneses, o haciéndolos ver como gente de otro planeta, en más de las veces partiendo de generalizaciones, algunas veces positivas y otras no tanto.

Dicen que las japonesas caminan con las rodillas hacia adentro. Vi que decían en un programa (*Maki Higa, yonsei*, Tokio, Julio de 2019).

Los japoneses son muy elitistas. A ellos no les gustan los extranjeros. Así como ves en las películas son de rectos, serios y estrictos, así son todos (*Isidora Kiyama, sansei*, octubre 2018, S.L.P.)

Sobre la posibilidad de encontrar elementos positivos de la cultura japonesa con la cual identificarse y encontrar nodos que sumen en su proceso configuración de la *nikkeidad* en la ciudad de San Luis Potosí, es importante que consideremos que Japón ha ido limpiando su imagen de país imperial y expansionista, por una imagen más favorecedora y amigable a los ojos del mundo. Lo cual pone un acento positivo en la configuración de la identidad *nikkei* de las generaciones *sansei* y *yonsei* y no como ocurrió durante el periodo de preguerra, en donde había una imagen rígida y estereotipada negativamente de los japoneses. Este punto será retomado y desarrollado en el capítulo siguiente.

Consideraciones finales del capítulo

En este capítulo me enfoqué en conocer los mecanismos que usan los descendientes de migrantes japoneses para exaltar su identidad *nikkei*. Me pregunté, ¿qué es lo que los hace *nikkei*? Además de verse como japonés es necesario parecer japonés a través de la demostración de poseer elementos objetivados de la cultura japonesa así como la generación de discursos sobre su pasado japonés. En la parte de “verse como japonés” tuve que regresar poco en el tiempo para entender cómo fue que se gestó esa idea de “lo japonés”. Durante las entrevistas, las conversaciones casuales y los eventos a los que asistí, recurrían a una narrativa esencialista en donde los comportamientos de los descendientes de japoneses son explicados a través de la raza, por ejemplo; se es disciplinado porque tienen ascendencia japonesa, o de poseer “cierto sentido común” que otros no tienen y ello lo atribuyen de manera esencialista a su origen étnico.

Cuando Japón comenzó a construirse como estado-nación crearon una imagen y una narrativa de sí mismos basados en la raza y en la pureza de la misma. La idea de una raza japonesa superior a todas las demás. Crearon un discurso de homogeneidad cultural, borraron de su narrativa la diversidad étnica, cultural y lingüística existentes en las cuatro islas que conformaban el Japón anterior a la era

Meiji. Se impuso como única lengua, el japonés hablado en la ciudad-puerto comercial de Edo, ahora conocido como Tokio en la prefectura de Kanto. Se obligó a todos los nuevos ciudadanos japoneses a asistir a la escuela en donde se transmitían valores como la honestidad, la lealtad, la disciplina, el pensamiento corporativo, el coraje y el honor, que caracterizaban a la casta de los *samurai*, estos valores se convirtieron en eje de la educación para la infancia japonesa y como parte de la construcción de una identidad japonesa nacional. Estos valores y formas de entenderse como una raza pura y superior viajaron a través de la migración, no solo en el espacio sino a través del tiempo y de las generaciones representadas por los *nikkei* que hoy día retoman estos discursos para construir su identidad apuntalada en una narrativa esencialista en donde las características raciales cobran relevancia así como formas de ser que se explican por su origen étnico.

El parentesco se vuelve un elemento básico en la configuración de la identidad *nikkei*, además de la conservación de rasgos físicos, mantener las redes que los unen y convierten en una comunidad son importantes para tejer una narrativa identitaria y los elementos objetivados de la cultura japonesa que a través de estas redes familiares y parentelas son transmitidas, heredadas, transformadas y resignificadas. Estos elementos de la cultura japonesa y lugares de la memoria son recuperados y empleados por los *nikkei* para transmitir a los demás su diferencia cultural y así ser reconocidos como “japoneses”.

Inclusive, en este capítulo abordé el origen del concepto *nikkei* ya que resulta importante que hayan adoptando el término *nikkei* para identificarse siendo que este concepto no provino de ellos, sino del mismo gobierno japonés en un intento por desmarcarse de sus connacionales y sus hijos, después de haber perdido durante la segunda guerra mundial y crear con ello un discurso de diferenciación entre los que vivían y habían nacido en la isla y los que habían migrado y ya no pertenecían más la gran familia nipona, con ello reproduciendo una ideología del estado japonés y que gracias a la

creación de las asociaciones de descendientes es que este término es empleado cada vez más para identificarse por todos los descendientes de todas las generaciones. Este concepto *nikkei* también funcionaba para cambiar su imagen de país imperialista y con ello no parecer que su población podría ser una posible amenaza invasora e ir mejorando paulatinamente las relaciones bilaterales con los países de destino de su población migrante. Con el surgimiento del concepto *nikkei* se reproduce una ideología del estado japonés étnico y racial, que vuelve a diferenciar entre japoneses y no japoneses. Ha sido gracias a las asociaciones de descendientes que han surgido en las diferentes ciudades de los países en que se asentaron los migrantes japoneses que el concepto *nikkei* ha cobrado relevancia y ha sido adoptado por los mismos para autoidentificarse.

El concepto *nikkei* es entendido por la mayoría de los japoneses como una palabra que los posiciona en términos biológicos y culturales, por lo tanto, es fundamental crear toda una narrativa a su alrededor, justificar la razón por la que se han perdido los rasgos, en caso de que así sea, lo mismo con el idioma, las costumbres y la religión. Recuperar el patrimonio ancestral y la historia de la migración de sus ancestros se vuelve vital para la configuración de su identidad y para ser considerados como japoneses ante la sociedad potosina y como auténticos “descendientes de japoneses” ante las autoridades japonesas.

Esta identidad étnica se construye a partir de la apropiación de elementos comunes de carácter simbólico que son abrazados colectivamente para crear una nueva narrativa común, pues hay que tener en cuenta que los *nikkei* son productos de diversas oleadas migratorias provenientes de diferentes regiones de Japón con características culturales propias. El proceso de configuración de la identidad, el cual siempre está en constante movimiento, es esencial el reconocimiento de los *otros*, sobre esas distinciones que se destacan, por esta razón es importante para los *nikkei* evidenciar elementos de la cultura ancestral ya sea en objetos decorativos en el interior y exterior

de sus casas, en sus formas de vestir, lo que comen, o bien, el conocimiento que se demuestre de la comida *nikkei*. Es necesario evidenciar esos elementos culturales inexistentes en el contexto mexicano para a través de ello obtener reconocimiento de diferenciación.

Capítulo IV

Reconstrucción del terruño ancestral y el empleo de la memoria en la configuración de la identidad nikkei

“La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla”
Gabriel García Márquez

4.1 Introducción

En este capítulo busco entender la relación de los *nikkei* potosinos con el terruño ancestral a través de la reconstrucción simbólica que hacen del Japón del que vinieron sus antepasados, no sin una gran inventiva de esos símbolos que suelen ser colocados en sus viviendas, portados en sus prendas o en la adquisición de hábitos y costumbres que se consideran evocan al terruño ancestral. La presentación de ese terruño ancestral se manifiesta de múltiples formas y con una gran diversidad de objetivos, y al ser generaciones tardías las que crean este terruño ancestral, se convierten en lugares de memoria que se comparten con la familia y con otros *nikkei*. También es importante señalar el papel que juega la memoria individual y colectiva como parte de la reactivación del vínculo con el terruño ancestral, clave en la narrativa identitaria de los *nikkei* potosinos.

En este capítulo identificaré el vínculo entre la memoria histórica y el imaginario que se hace del terruño que aquí llamo el terruño ancestral y cómo estos elementos se convierten en piezas clave en la acción con fines concretos, entre ellos, el reconocimiento de su ascendencia japonesa, la cual cobra notoriedad ante la sociedad potosina, por cierto, que este redescubrimiento de las raíces ancestrales es bien visto por el gobierno japonés y hasta fomentado a través de programas que otorgan becas para que los *nikkei*, en específico *yonsei* (cuarta generación) puedan conocer el país de sus ancestros.

También describiré el taller de Conservación de la Historia de la Migración Japonesa del Proyecto Raíces, que impartí entre 2018 y 2019; sobre sus objetivos, los alcances del mismo, los avances de las investigaciones de los participantes, así como la diversidad de intereses que los llevó a estar ahí. El curso se convirtió en una herramienta de reactivación de la memoria individual y colectiva, su imaginario del terruño ancestral y sus conexiones con el mismo, sin embargo, fuera de este curso, la memoria también se activaba, se recogían historias y anécdotas de los ancestros migrantes y se tejían lazos con el terruño de sus ancestros, al menos en dos de las participantes que se involucraron en esta tarea.

4.2 El terruño ancestral, la memoria y las diásporas

El territorio es un elemento importante en la configuración de la identidad, pues es pensado por los individuos como la frontera natural entre un grupo y otro, la mayor parte del tiempo la cultura es pensada como unida al territorio así como las características físicas y morales de quienes habitan en él (Giménez, 2016; Hirai, 2009). En los hijos y nietos de migrantes japoneses esta forma de entender el territorio de los ancestros no es diferente. Piensan, recrean e imaginan un Japón, a veces desconocido para ellos, otras veces solo conocido gracias al acceso que dan los medios digitales.

Esta imaginación del territorio se nutre a su vez de memorias contadas en la familia. Hay una transmisión oral de lo vivido durante el proceso de migración, sobre la vida que se tuvo en Japón e incluso las experiencias traumáticas en el país de origen y en el de destino. Estas memorias llegan a las generaciones más jóvenes a través de las redes familiares, de modo que, hay una apropiación de estos sucesos como propios y se convierten en elementos de unidad e identidad colectiva. Las memorias y los recuerdos convierten a los *nikkei* en una comunidad imaginada (Anderson, 1993) porque parten de experiencias que solo ellos y sus ancestros han vivido, lo cual convierten en

narrativas que los une, los hermana y los diferencian de las experiencias de otros grupos. Por ello, se hacen llamar comunidad *nikkei*, porque ese mismo pasado les da cohesión y los aglutina como grupo, aunque a veces solo sea en lo narrativo.

4.3 Terruño ancestral; la reconstrucción del Japón de los abuelos

En los descendientes de los grupos minoritarios, la herencia étnica, tomando el término de Takeyuki Tsuda, consiste en la cultura tradicional de los ancestros, la cual se origina en los terruños de estos. Esta herencia étnica, consiste en la lengua, festivales, música, ceremonias, manifestaciones artísticas, creencias y sistemas simbólicos u otro tipo de cultura tradicional y popular. Por lo que son el primer distintivo que poseen frente a la cultura mayoritaria de las sociedades receptoras (Tsuda, 2016; Portes y Rumbaut, 2011). Al hacer énfasis en el caso de los japoneses, el fenotipo asiático se convierte en un componente importante como distintivo cultural y étnico del grupo (Creighton, 2010; Tsuda, 2016; Dwyer y Lovell, 1990).

La transmisión de esta herencia étnica y la imagen del terruño ancestral, no se da de manera directa e inalterada de una generación a otra, sino que cada generación reinterpreta, reconstruye y reinventa el sistema de valores y tradiciones de su herencia étnica y de la forma de imaginar el terruño de los ancestros. Este distintivo es parte integral de la experiencia y prácticas de la identidad étnica para cualquier grupo minoritario en el país huésped (De Carvalho, 2003; Lesser, 2007; Tsuda, 2013, 2016; Portes y Rumbaut, 2011). En este sentido, es importante destacar que este patrimonio étnico puede ser producto de dos diferentes tipos de procesos sociales. El primero es que las prácticas culturales que trajeron los primeros inmigrantes de su lugar de origen son transmitidos a sus subsecuentes generaciones de descendientes a través de las comunidades étnicas y grupos familiares. Este tipo de transmisión hace que los individuos de generaciones tardías tengan que

hacer mayores esfuerzos por retenerlas o reconectarse directamente con la cultura de sus ancestros. El segundo proceso se refiere a los flujos de información y los medios de comunicación que les permiten acercarse a la cultura ancestral (Tsuda, 2016).

Esto da como resultado que la herencia étnica no solo sea un fenómeno local sino de dimensión transnacional, pues la cultura ancestral del terruño es vista como “auténtica” a diferencia de la que se practica en la comunidad étnica local o dentro de la familia (Tsuda, 2016). Ésta es la razón por la cual las minorías étnicas tienden a volver al terruño de sus antepasados, ya sea con la finalidad de conocer el país durante las vacaciones, por medio de intercambios que la embajada japonesa promueve, a través de asociaciones que colaboran para que los descendientes de inmigrantes japoneses conozcan el lugar de origen de sus antepasados o, como se dio en la década de los noventa, para trabajar como mano de obra en Japón. En ocasiones solo pueden ser viajes de retorno a través de la memoria y los recuerdos, no necesariamente retornos físicos (De Carvalho, 2003; Higa, 2002; Hirai, 2009; Hotakara, 2002; Melgar, 2013; Mori, 2002; Ninomiya, 2002; Tsuda, 2003, 2016).

A efecto de entender cómo se da este proceso de recuperación, resignificación y reinención de la herencia étnica y cómo se piensa en el terruño ancestral, es importante tomar en cuenta la nostalgia, la curiosidad, el cariño o la admiración que se siente por ese terruño ancestral. Estos son sentimientos que, si bien pueden ser transmitidos de una generación a otra, también son sentimientos que surgen en contextos locales o nacionales que coinciden con la trayectoria de vida de una persona.

Por eso, no es de sorprender que los descendientes de inmigrantes constantemente hagan alusión a la “tierra de los abuelos” y de dónde vinieron, pues al construir una memoria colectiva y al mismo tiempo crear lugares de memoria. Reviven en su mente e imaginación la idea que se tiene del

terruño ancestral de una época que ya no existe, solo en su memoria y en la de sus descendientes cuando cuentan la historia de su familia, pero es un terruño imaginado, un Japón que no existe más. Es importante señalar que la nostalgia por el terruño de los ancestros es un sentimiento que aflora en diferentes etapas de la vida de los individuos, es decir, depende de la edad o de las situaciones subjetivas que viven los individuos. Se puede decir que la activación de este sentimiento nostálgico y el interés en acercarse a la cultura de los ancestros es situacional y por etapas, o bien, que se da ante el reconocimiento de la pérdida de la herencia étnica y el olvido al que comienza a ceder la historia de la migración de sus ancestros (Hirai, 2009, 2014; Tsuda, 2016).

A pesar de haber conocido a mis abuelos, no les pregunté sobre su vida en Japón. No fue hasta que tuve a mis hijos que ya quise saber más sobre mis abuelos y sobre la vida de mi madre en Japón durante la guerra (...) es que andas en otras cosas de la escuela, de las amigas, de la vida. Y en parte también ha sido por Haru (su hija mayor) que siente mucho interés por saber sobre sus ancestros (Yuriko Ueda, *sansei*, octubre 2018, San Luis Potosí, S.L.P).

Hay una edad en la que no eres consciente hasta que creces, además cuando mis abuelos vivían yo era muy pequeño por lo tanto no me tocó tener una relación más estrecha con ellos. Y ha sido a partir de conversaciones muy interesantes que he conocido de ciertas historias de la familia pero no sé mucho y lo que sé sobre la cultura japonesa ha sido por libros, unos libros que no debí ni leer porque era muy niño y las imagines que ahí se presentaban no eran aptas para mi edad, estaban muy explícitos y además solo hablaba de la guerra y las bombas y no otros aspectos de la historia de Japón (*Kuno Toyama, sansei*, Octubre 2019, San Luis Potosí, S.L.P)

Con respecto a este reconocimiento que comienza a ceder al olvido, se reactiva a través de la memoria una serie de narrativas que dan explicaciones a las diferencias raciales o culturales con respecto a la sociedad receptora.

Cuando era chiquita empecé a entender que éramos diferentes a los demás compañeras del colegio. Mi mamá siempre nos forraba las libretas con hojas de periódico que nos mandaban de Japón. Traer mis libretas ilustradas con *kanjis*

supone tener que explicarle a mis compañeras (Harumi Campos Ueda, *yonsei* marzo, 2017, San Luis Potosí, S.L.P)

No cobré conciencia de que era japonés, bueno *nikkei*, hasta que falleció mi abuelo porque cuando murió vinieron muchas personas y hablaban japonés, fue cuando comprendí esas diferencias. Y también por la escuela, porque los compañeros me decían que no era mexicano y me cantaban “chino, chino japonés come caca y no me des”, pero así son los niños de ocho años (*Kuno Toyama, sansei*, Octubre 2019, San Luis Potosí, S.L.P)

Los testimonios anteriores son ilustrativos porque a partir de elementos simbólicos, como lo es el periódico de Japón que enviaban las hermanas de la *o bachan*, (abuela en japonés) de Harumi, era que ella tenía acceso a estos elementos. Y gracias a que eran expuestos en sus libretas, suponía curiosidad entre sus compañeras, lo mismo que el aspecto físico de *Kuno* era motivo de duda sobre su mexicanidad por parte de sus compañeritos de primaria, por lo tanto, una serie de preguntas, que no solo obligan al sujeto a cuestionarse sobre su identidad, sino a abrir un dialogo intergeneracional para encontrar respuestas que satisfagan en el momento sus dudas y dar respuesta al medio que interpela al sujeto.

Los *nikkei* tienen múltiples formas de relacionarse con el terruño de sus ancestros, a través de la memoria pero también por medio de la recreación de símbolos que evocan al Japón ancestral; entre estas formas encontramos la manera en la que decoran los interiores y exteriores de sus casas, ya sea con cuadros u objetos. Algunos de estos objetos y decorados han sido traídos de Japón por esas mismas familias o son regalos de algún familiar que fue a Japón, sin embargo, algunas son creaciones artísticas propias.

Los objetos son muy variados, pueden ser pinturas, cuadros con *shodo* (caligrafía japonesa), muñecos, objetos de cerámica o vajillas. Todos estos objetos, representan para los *nikkei* potosinos,

un pedacito de un Japón imaginario. En las casas de las familias *nikkei* la decoración y los objetos que evocan a Japón son variados, pues podemos encontrar muñecas, figuras de cerámica, cuadros, pinturas, etc. y son colocados en espacios visibles.

Entrar a las casas de los *nikkei*, es entrar a Japón. Todo a su alrededor grita Japón; los cuadros, los aromas, la decoración de la sala de estar. Por ejemplo, al entrar a la casa de la familia *Sato*, me percaté de la mezcla de aromas entre tabaco e incienso. En la sala se ubicaba el *butsudan* y junto a éste se encontraban los inciensos y el cigarro ya consumidos. *Regina Sato*, me dijo que ponían esa ofrenda a su padre todos los días. La encargada de dicha diligencia es su madre *Margarita*.

Otro ejemplo, fue en casa de la familia *Hara Kiyama*, conformada por un matrimonio *nisei* mixto, es decir, de madres mexicanas y padres japoneses, consideraron que era importante que sus hijos tuvieran conocimiento de Japón, a pesar de que ellos fueron criados bajo la cultura mexicana, pues fueron sus madres mexicanas las encargadas de su educación y crianza, además del entorno cultural mexicano en el que crecieron. Por ello, consideraron importante traer un poco de Japón a sus hogares y lo hicieron a través del arte. La tetera fue elaborada por la señora *Antonia Kiyama* en un curso de cerámica. Decidió darle un toque japonés a través del diseño de una *geisha*.



Imagen 5. “Tetera con Geisha”. Casa de la familia *Hara Kiyama*, San Luis Potosí, S.L.P, Septiembre 2018. Fotografía propia.

En la sala del matrimonio Hara Kiyama también encontré un hermoso cuadro sobre un templo budista.



Imagen 6. “Cuadro de templo budista”. Casa de la familia *Hara Kiyama*, San Luis Potosí, S.L.P, Septiembre 2018. Fotografía propia.

Otras decoraciones que evocan a Japón, las encontré en la casa de la familia Tsutsumi Rangel. Desde la entrada junto al piano que toca la pequeña Midori, hija mayor de la joven familia, se encuentran unos hermosos muñecos que hacen referencia a Japón antes de la occidentalización. Estos objetos han sido traídos de Japón por parte de Gustavo Tsutsumi y su esposa Cristina Rangel, pero también han sido traídos por los padres u otros familiares de Gustavo. Estas figuras son expuestas en la sala, donde pueden ser apreciadas por quienes los visitan. El guerrero samurai expuesto es herencia de la abuela de Gustavo. Dentro de la caja de cristal que resguarda esta pieza, hay un pequeño saco, no es muy visible en la fotografía, pero hace referencia a los sacos de arroz que los campesinos colocaban a sus espaldas para recolectar el arroz.



Imagen 7. “ Casco guerrero japonés”. Casa familia Tsutsumi Rangel, San Luis Potosí, S.L.P, Octubre 2019. Fotografía propia.

Cristina comenzó a mostrarme cada uno de estos hermosos objetos mientras me explicaba que eran cada uno de ellos. “Aquí tengo mi pedacito de Japón y quiero tenerlo para que mis hijos tengan un poco de su cultura y sepan qué es” (Cristina Rangel Limón, 7 de enero de 2020, San Luis Potosí, S.L.P). Del otro lado de la sala, había un casco de samurai. Cristina me advirtió que era muy pesado y que poseer uno de estos solo le correspondía a los varones de cada familia. Esa era la razón por la cual ese casco estaba en su sala, le correspondía tenerlo a Gustavo, y por supuesto, ese mismo objeto le será heredado a su único hijo varón, Ishiro. En los cajones de la credenza había unos platitos de porcelana con decoraciones japonesas. Dentro de unas cajitas había una docena de vasitos para tomar *sake* caliente. Había otros platitos pero esos los trajo su cuñada como “recuerdo” pues son de los que le daban en el avión. Cristi me volvió a decir que estos objetos se los dará a sus hijos cuando sean grandes para que lleven consigo pequeños objetos que les recuerden su cultura. Cristina y Gustavo tienen planes para decorar su casa, desean adornarla con una puerta de papel de arroz y un *tatami* (tapete) de estilo japonés.



Imagen 8. “Guerrero Samurai en vitrina”. Casa familia Tsutsumi Rangel, San Luis Potosí, S.L.P, Octubre 2019. Fotografía propia.

Yuriko Ueda, aprovechando el encierro causado por la pandemia que inició en marzo de 2020, decidió lucir adornos que sus padres trajeron de Japón en uno de sus viajes. Las figuras, que hacen referencia al Japón del periodo Edo, habían estado guardadas durante un tiempo. Así que aprovechando la larga estancia en casa, decidió sacarlas y lucirlas en un mueble. Me envió la fotografía por WhatsApp para comentarme del redescubrimiento de estos bonitos adornos y que había decidido lucirlos en la casa. Junto al ornamento central, las figuras Edo, se alcanza a visualizar un espejo con forma de abanico y de lado izquierdo otra figura de color *beige* que parece ser una representación de *fukurukuyu*. Frente a él hay otras dos figuras; pequeños jarrones blancos con dibujos que parecen simular enredaderas de color azul.



Imagen 9. “Figuras presentando corte imperial japonesa”. Mayo 2020, San Luis Potosí, S.L.P. Fotografía de Mónica Yuriko Ueda Ashijara.

Otras casas, incluso tienen modificaciones en las estructuras de las mismas. No solo es la decoración del lugar sino que hay familias que han colocado el popular *shoji*, que es una puerta tradicional japonesa que sirve para dividir un salón de otro. Está hecho de un papel traslucido con soporte de madera, lo cual da al lugar un diseño muy tradicional japonés. En los hogares hay una constante evocación a Japón. Incluso, en algunos hogares se estila tener un mueble cercano a la puerta, lleno de zapatos y pantuflas, en donde se dejan los zapatos que se han usado en la calle, tal cual se hace en los hogares japoneses. A manera de reproducción, algunos *nikkei* emplean esta misma usanza en sus casas en México. Algunos espacios de las casas se convierten en “lugares de la memoria” (Nora, 2008).

Este Japón a veces solo se vive a través de la mente y la recuperación de las memorias de sus ancestros, o bien, a través de los medios de comunicación masiva como el internet; por videos sobre Japón, cápsulas turísticas, blogs, redes sociales. Un ejemplo muy claro de esto, fue lo comentado por Harumi Campos Ueda en su conferencia *Érase una vez: México y Japón*, del día del *Kodomo No Hi*, y la importancia de la exitosa novela japonesa llamada *Oshin*, escrita por Sugako Hashida, porque la hizo comprender de mejor manera cómo era el Japón que dejaron atrás sus bisabuelos maternos para venir a México. *Oshin* es una novela que narra la historia de una mujer octogenaria que cuenta la historia de su vida y las dificultades que enfrentó en los diferentes contextos, económicos, políticos y sociales, que atravesó Japón desde los comienzos del siglo XX, cuando ella era una niña de 7 años. Para Harumi, esa historia televisada y que puede verse en YouTube, es una fuente para la reconstrucción de Japón en su mente.

Ese terruño ancestral es pensado por los *nikkei* potosinos de diferentes maneras y a través de diferentes medios. Cada grupo generacional *nikkei* ha contado con diversas herramientas para recrear el terruño ancestral.

Yo conocí la cultura japonesa a través de películas de *ninjas*, el *anime* o el *manga* pero era lo que había, aquí no encontrabas ningún libro académico nada. Cuando era niño mi mamá tenía una enciclopedia azul que se llamaba “Grandes Guerras del siglo XX”, que además era bien *gringuista* porque siempre los malos eran los japoneses, además en ese libro había ejecutados y cuerpos, hablaba mucho de una tercera guerra porque en ese tiempo eran los ochentas, yo soy de los ochentas y pues todavía estaba muy latente la guerra fría y la posibilidad de una guerra con misiles y esas cosas. Pero fue así que me empecé a interesar por la cultura japonesa y fue así que empecé a conocer sobre el Japón imperial pero siempre los malos eran los japoneses, era una versión *gringa* de la historia y hablaban de los malditos *kamikazes* japoneses. Después cayó a mis manos un libro que se llama la Historia de *Sadako*, una niña sobreviviente de la bomba atómica pero ella enferma de leucemia, comienza a hacer grullas porque ella piensa que si las hace se podrá aliviar. La niña existe y hay un monumento en el punto cero de donde explotó la bomba. Entones lo que entendí de Japón era que además de malos, derrotados (*Kuno Toyama, sansei*, Octubre 2019, San Luis Potosí, S.L.P)

Este testimonio nos habla desde la década de los ochenta y de una experiencia muy personal, porque es a través de los medios que tenía a su alcance reconstruía el terruño ancestral, el lejano Japón del cual provienen sus abuelos. Algunos *nikkei* han imaginado el terruño ancestral por muchos años hasta lograr hacer un viaje, y no necesariamente lograron ir a la prefectura de donde provienen sus ancestros. Por ejemplo, Toshiro Fudizawa cuenta que su padre ahorró durante muchos años para realizar un viaje a Japón con su esposa y sus hijos. Los bisabuelos de Toshiro provienen de la prefectura de Nagano. Hacer el viaje desde Narita a Nagano, supone invertir más tiempo y dinero. Entones pasaron una semana en Tokio. Al ser Tokio una megaciudad, ofrece para los turistas

suficientes atractivos y actividades para quienes desean visitar una de las ciudades más grandes y famosas del mundo.

En las experiencias de Harumi Campos Ueda como becaria de la Embajada de Japón para conocer el país que sus bisabuelos habían dejado atrás para siempre, le produjo mucha nostalgia y sentimientos encontrados. En su blog virtual, y al que accedí porque la misma Harumi me envió el link, describe así su experiencia.

Cuando llegue a Tokio, todo me resultó extrañamente familiar, como si ya hubiese estado ahí, sabía perfectamente a dónde ir, qué hacer, qué decir. Tantos años de escuchar a mi abuela hablar de la tierra de sus papás había hecho que viviese en un mundo paralelo, como si nunca nos hubiéramos ido de Japón, y creo que esto fue lo que hizo que me sintiera en casa.

No era la primera vez que salía de México, justamente hace un año había ido a San Francisco, la tercera ciudad con mayor diáspora asiática de Estados Unidos. Esta ciudad es importante en la historia de mi familia porque fue el puerto al que mi abuela llegó al regresar de Japón, después de haber pasado la Segunda Guerra Mundial en el pueblo de donde venía su familia: Kumamoto.

Haber estado en San Francisco me dio una vaga idea de cómo se sentía estar en una ciudad donde la gente es mayormente asiática o descendientes de asiáticos. Anteriormente, los únicos asiáticos con los que había convivido era mi familia en San Luis Potosí y uno que otro estudiante de intercambio que ya vivía en la ciudad. Pero -y esto es difícil de explicar, incluso ahora después de haber tenido una semana para digerir esta experiencia- el llegar al aeropuerto de Narita en Tokio fue una experiencia totalmente diferente a la que tuve en San Francisco; miré los rostros de las personas, en su mayoría japonesas y pude ver en ellos lo que veía en mi *obachan* (tomado de *Mi experiencia en Japón* (Parte I). Marzo 1, 2016, en medium.com).

Esta narración es interesante porque esta joven *nikkei* de cuarta generación, imaginó un territorio a través de las narraciones de su abuela. Harumi Campos reconoce líneas abajo, y que no se reproduce aquí, que sabía bien cómo usar los *ohashis* (palillos) y que el sabor de la comida no le era

ajena a su paladar. En la mente de Harumi había un imaginario sobre Japón desde que era muy joven. La constante evocación del país de los ancestros por parte de su abuela, fue un importante detonante en la configuración de su identidad como *nikkei*, pero también para fomentar la inquietud de conocer Japón, pero antes de tener la oportunidad de conocer el terruño ancestral, había una recreación del mismo en su mente que se ayudaba de los medios a su alcance, como la novela de *Oshin*, u otros programas sobre Japón a los que Harumi tenía acceso.

En este sentido, se puede observar, pero de manera palpable, colectiva y organizada, que la creación de jardines japoneses, poner restaurantes de comida auténtica japonesa con toda una decoración que evoca a Japón, los ornamentos y diseños de las casas, son elementos simbólicos muy socorridos por la diáspora japonesa, pues son constantes e intencionales recordatorios del terruño ancestral para los miembros de sus comunidades *nikkei*. En el caso de los jardines, se aprecia la recreación y artificialidad en miniatura de apenas un aspecto del terruño ancestral, de un pedacito de Japón que se trae a la mente, a los sentidos de los sujetos, a los territorios en donde nacieron y donde hacen sus vidas. Por supuesto con el claro mensaje de exaltar un Japón lejano y que solo puede ser evocado a partir de la recreación simbólica.

En la casa de mis abuelos había cosas que en las casas de mis compañeros no había, como muñecas de porcelanas, kimonos, muchísimas revistas en japonés, de hecho mi primer contacto con el manga, a veces un poco subidos de tono porque el manga no es para niños, pero era lo que había en casa de mis abuelos, ¿cómo llegaban? no tengo ni idea(...) o bien, cuando murió mi abuelo se le empezó a poner incienso y comida que después se comía el gato (*Kuno Toyama, sansei*, Octubre 2019, San Luis Potosí, S.L.P)

El terruño ancestral es traído al presente a través de la memoria y de la creación de lugares de la memoria como lo son eventos como CONANI (Convención Nacional Nikkei), las celebraciones

como el *Tanabata* o el *Matsuri*, o las ferias sobre Japón, organizadas por los descendientes de migrantes japoneses, buscan remover y renovar los sentimientos de los *nikkei* por Japón, pues en dichos eventos se evoca y se busca reconectar con las raíces ancestrales, pues todo el evento gira en torno a un Japón “tradicional” y a la invitación a recuperar esta herencia étnica que parece irse difuminando una generación tras otra.

Hablando específicamente de CONANI, el evento se desarrolla con bailes “típicos” japoneses pero también con bailes “típicos” de las sociedades receptoras; conciertos en donde las interpretaciones se dan en japonés y español, y no pueden faltar las visitas a los jardines japoneses que son creados en vísperas de este evento bianual. Se dan demostraciones de ceremonia del té y de espadas japonesas. Como en el caso del jardín japonés de Cuernavaca, Morelos para CONANI 2018 y ahora el caso del jardín japonés ubicado dentro de las instalaciones del Parque Tangamanga I de San Luis Potosí; mismo que fue pensado en función del mismo evento del que serían sede en abril de 2020. En la AMJ hay un jardín que fue construido debido a la visita de los príncipes eméritos de Japón y para celebrar el 90 aniversario de la migración japonesa a México.

Los jardines se convierten en representaciones palpables y físicas del terruño, es decir, en lugares de la memoria (Nora, 2002) ancestral para las comunidades *nikkei*, aunque son diseñados y construidos por personas ajenas a esas comunidades. En la comunidad *nikkei* de San Luis Potosí, se cuenta con diseñadores y arquitectos que bien pudieron hacer el diseño de dicho jardín japonés, sin embargo, fueron estudiantes japoneses de la Universidad de Agronomía de Tokio los encargados del proyecto. La intencionalidad con la que son construidos estos espacios es comparable con la configuración de la identidad étnica de los grupos minoritarios de origen migrante, pues retoman elementos simbólicos del terruño ancestral para representarse y diferenciarse de la población del país huésped, a partir de esencialismos casi siempre positivos. Ejemplo de ello, son las palabras que expresó

Carlos Kasuga acerca de que el jardín representa valores como el espíritu de meditación y cooperación que distingue a las comunidades *nikkei*, además de que este jardín representa los lazos de amistad entre México y Japón.

Las autoridades japonesas no pueden faltar en estos eventos, gente de la embajada de Japón, del JICA, o de la Cámara Japonesa de Comercio e Industria. Así como los presidentes y otras autoridades de la AMJ. Cabe destacar que todos estos invitados de estas instituciones son japoneses, incluso el presidente Tsuyoshi Nakamura, y el anterior, de la AMJ de Ciudad de México. La presencia de japoneses es importante para estos eventos, si bien no se juntan e incluso usan playeras del evento de diferente color para distinguir a japoneses de *nikkei*, el que asistan y participen en los eventos les da un toque “más” japonés aunque no interactúen entre sí.

El martes 3 de julio de 2021 se inauguró el Jardín Japonés en el Parque Tangamanga I. En dicho evento participaron el gobernador del estado Juan Manuel Carreras y el alcalde Javier Nava Martínez, el cónsul general de León, Gto, Katsumi Itagaki y el actual presidente de la Asociación México Japonesa A.C, Hideo Hayase y la Universidad Nodai de Agronomía de Tokio, así mismo Carlos Kasuga presidente de Fundación Kasuga quien ha promovido y financiado proyectos que benefician a la comunidad *nikkei* de San Luis Potosí, como el reciente jardín japonés. Los integrantes de la comunidad *nikkei* cooperaron con horas de trabajo en el jardín que incluye actividades como limpieza, regado y corte de césped para lo cual se turnaban actividades.

El jardín japonés se encuentra en el EcoMuseo en las instalaciones del parque Tangamanga I, no está muy a la vista, hay que entrar al casco de la hacienda de La Tenería, hoy EcoMuseo, y para acceder a ella hay que hacer una caminata de poco menos de un kilometro pero no hay señalamientos que informen e inviten a visitar dicho jardín. Es muy pequeño, destacan una pared de

bambú, lilas, árboles de *ginko*, tres pequeños árboles de *sakura* y rocas a su alrededor así como unas bancas. En todo momento se contó con el apoyo de la Asociación México Japonesa.

En la placa conmemorativa por el centenario de la migración japonesa en el estado de San Luis Potosí destacan los nombres de los migrantes pioneros. Este jardín japonés es un lugar de la memoria, una recreación física del terruño ancestral de los descendientes de migrantes japoneses.



Imagen 10. “Placa develada por el centenario de la primera migración japonesa en el Estado de San Luis Potosí”, 21 de julio de 2021, EcoParque, Parque Tangamanga I, San Luis Potosí, S.L.P. Fotografía propia.

En la decoración de este jardín japonés se procuró destacar algunos elementos observables de la cultura japonesa como una linterna de piedra, una pared de bambú y un pequeño monolito con *kanjis* japoneses.



Imagen 11. “Linterna de Piedra para Jardín Japonés”, 21 de julio de 2021, EcoParque, Parque Tangamanga I, San Luis Potosí, S.LP. Fotografía de la autora.

En estos lugares de la memoria se exponen elementos observables de la cultura japonesa, hay una recreación de Japón y se renueva para compartir memorias y recordar la historia de la migración de sus ancestros y la concentración de los migrantes japoneses y sus familias. Es destacable que la organización de estos eventos está pensando en fortalecer las relaciones entre las diferentes comunidades de *nikkei* en México. Los *nikkei* recrean lugares de memoria y en donde no solo buscan cohesión entre sí, sino evocar una memoria en común, crear una narrativa que los hermana a través de historias compartidas y que se difunden de manera oral.

En lo antes descrito, podemos encontrar la relación entre tres prácticas espaciales diferentes entre sí sobre el terruño ancestral, que también podemos entender como lugares de la memoria y me apoyo de la cita de Shinji Hirai;

...el terruño imaginario, el terruño simbólico y el terruño como espacio físico. El terruño imaginario es un lugar que la gente describe en su mente, es decir, la imagen mental del lugar de origen. El terruño simbólico es el lugar de origen

representado en las imágenes materiales, narraciones y discursos; las experiencias de otras personas en el lugar de origen y el terruño imaginario que otro describe no se pueden observar ni transmitir hasta que se representen (...) El terruño como espacio físico es el espacio en donde los individuos realizan sus prácticas materiales” (2012, 96).

La construcción de esos espacios que remiten al terruño ancestral fijan límites, fronteras que enfatizan un espacio del otro y contribuyen a la creación y configuración de la identidad de los *nikkei*, así como al rescate de la memoria colectiva. Estos espacios son considerados como propios con respecto a los espacios de los no *nikkei*. Cuando entrevisté al presidente de la asociación, *Armando Yamada*, destacó que la colectividad *nikkei* deseaba comprar un terreno y diseñar un espacio a la usanza tradicional japonesa para ser identificados (comunicación personal, 14 de Septiembre 2017, San Luis Potosí, S.L.P). El papel de los abuelos es importante, pues a través de sus vivencias, si estuvieron en Japón, traen al presente recuerdos y memorias de un Japón que ha quedado solo en su cabeza, por lo que sus hijos y nietos acceden a la imagen de un recuerdo.

En este sentido, puedo volver a Pierre Nora cuando habla de los tres sentidos de los lugares de memoria

...los lugares de memoria son en tres sentidos, material, simbólico y funcional, pero simultáneamente en grados diversos. Incluso un lugar de apariencia material, como un depósito de archivos, solo es lugar de memoria si la imaginación le confiere un aura simbólica. Un lugar puramente funcional, como un libro didáctico, un testamento, una asociación de ex combatientes solo entra en la categoría si es objeto de un ritual... Los tres aspectos siempre coexisten (p.33).

Mónica Ueda tiene una forma muy particular de narrar su vida y su experiencia como *nikkei*, pues al estar su madre en Japón cuando las ciudades de Hiroshima y Nagasaki fueron destruidas por Estados Unidos, la narrativa sobre su terruño ancestral es muy nostálgico pero también de mucha

gratitud y admiración hacia sus ancestros, valora mucho su valentía ante situaciones tan difíciles y que para ella son impensables pues su vida no se acerca a los horrores de la guerra y el hambre.

Mi mamá nos llegó a contar cómo fue su estancia en Japón. Sufrió mucho, no había ni qué comer a causa de la guerra. Le entristece recordar esos años, por eso no siempre le pregunto pero a veces ella lo quiere externalizar y lo hace sin que nosotros preguntemos (Mónica Ueda Ashijara, *sansei*, abril de 2019, Lima, Perú).

De la misma forma, su hija Harumi Campos Ueda, trae consigo esa nostalgia en la narrativa de su identidad y del terruño ancestral. Esto la ha motivado a continuar investigando sobre sus raíces porque al igual que su madre Mónica, siente gratitud y admiración por quienes la han precedido; por las dificultades por las que atravesaron.

4.4 El rescate de la memoria y sus usos en el proceso de la configuración de la identidad nikkei

En este ser y parecer japonés, la recuperación de la memoria colectiva es un pilar fundamental en la configuración de la identidad de los individuos y de los grupos étnicos. ¿Por qué se activa esa memoria?, ¿cuál es la finalidad? Hasta hace unos años, no se hablaba sobre la cuestión de la nikkeidad, no era un tema marcado en la agenda para los descendientes de migrantes japoneses en la ciudad de San Luis Potosí. Podemos afirmar que la identidad étnica de los *nikkei* es una cuestión muy actual para la comunidad de San Luis Potosí, al menos de manera conocida. Si bien muchos *sansei* coinciden en que siempre sintieron inquietud por saber sobre sus orígenes y entender su diferencia física y cultural frente a los mexicanos, ha sido hasta hace seis años que se han organizado como asociación, colocado un jardín japonés en un parque público y organizado eventos como el *Kodomo No Hi* y una muestra de *Kyudo*. Para las generaciones anteriores, como son los *nisei* y *sansei*, no existía tal necesidad de recordar para autodefinirse como descendientes, tal como

está ocurriendo ahora. Con estos objetivos los descendientes, retoman el término *nikkei*, empleado por el gobierno japonés para diferenciarlos de los japoneses, y desde ahí construir su narrativa identitaria. Es debido a la desmemoria de las generaciones más jóvenes que consideran importante hacer un rescate de aquello que los diferencia de la población local y que les permite acercarse a Japón a través de diversos medios y con diferentes intereses.

El reconocimiento de sus antecedentes japoneses se vuelve un objetivo político que genera, no solo la organización de los descendientes en una asociación, si no la movilización de recuerdos que ayuden a articular un discurso identitario y que apunte a una narrativa histórica que los enmarca como descendientes de migrantes japoneses. Los *nikkei* potosinos están en un proceso de reconstrucción y refuncionalización de un pasado que los conecta con Japón y en la exaltación de elementos culturales y éticos, que presumen se han transmitido de una generación a otra, es decir, que no han dejado de ser japoneses a pesar del tiempo.

La recuperación de la memoria de la migración japonesa tiene relación directa con la identidad étnica, la invención de tradiciones (Hobsbawn, 2012) y el surgimiento de lugares de la memoria (Nora, 2008), ejemplo de esto es asistir a la celebración del cumpleaños del emperador en el Consulado de Japón en la ciudad de León; la creación de lugares de la memoria, como la construcción del jardín japonés, realizar investigaciones sobre sus abuelos e incluso buscar la publicación de las mismas; y la memoria colectiva del grupo. Es importante esta mención porque todas estas acciones generan lealtades y nuevas concepciones de lo étnico.

De acuerdo con Eric Hobsbawm “la tradición inventada implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su

repetición, lo cual implica automáticamente continuar con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”(Hobsbawm y Terrence, 2012, 8). Algo parecido ocurre con la memoria, pues tiene distintos usos, por ello, podemos asegurar que es estratégica, pues los grupos deciden qué recordar y qué no, y las razones para ello son diversas (Halbwachs, 2004). La identidad por su parte, en palabras de Stuart Hall “es (...) estratégica y posicional”(2003,17). Estas identidades se relacionan con la invención de las tradiciones, en la recuperación de las memorias del grupo, las cuales contienen en su narración parte de imaginación y parte de fantasía. Las identidades se configuran en lo imaginario pero también en lo simbólico y siempre dentro del discurso que se teje a su alrededor, siempre a través de un discurso diferenciador y en constante relación con el otro (Hall, 2003; Halbwachs, 2004).

Olvidar y recordar también resultan estratégicos y elementales en la construcción de la narrativa identitaria de los grupos. Un ejemplo claro, es el olvido intencional sobre la concentración en las ciudades de México y Guadalajara y la Hacienda de Temixco en Morelos de los japoneses y sus familias a causa del ataque a Pearl Harbour por parte del ejército japonés, que derivó en el rompimiento de relaciones diplomáticas entre México y Japón. El grupo de los *nisei* son conocidos como la generación del silencio. Cuando niños vivieron la concentración. Ser japonés supuso un estigma para ellos, y consideraron que fue la razón por la que se les suspendieron sus garantías como ciudadanos mexicanos. Prefirieron adaptarse a la sociedad mexicana, no enseñar el idioma de sus padres a sus hijos para que estos se integraran fácilmente a la cultura mexicana. Esta experiencia supuso una ruptura generacional con el país de sus ancestros. Se hizo un silencio, pues hablar de la guerra les llenaba de vergüenza y de sufrimiento. Decidieron no contarle a sus hijos y nietos y olvidar ese evento en sus vidas.

No nos enseñaron japonés ni nada. Había cosas que hacían como japoneses y de ahí aprendimos pero fue más por casualidad pero ni mi padre ni mi madre quisieron

enseñarnos japonés, ni lo procuraron, aunque entre ellos si hablaban japonés (*Eduardo Tanaka Ishikawa, sansei*, Marzo de 2019, San Luis Potosí, S.L.P).

Mi abuelo siempre decía que tenía que conocer y amar a México antes que andar pensando en Japón, que porque yo había nacido aquí y debíamos sentirnos orgullosos. Nunca enseñó nada sobre Japón a mi padre (*Toshiro Fudizawa Ramos, yonsei*, Noviembre de 2018, San Luis Potosí, S.L.P).

Pero para los *sansei* y *yonsei*, recordar y recuperar esas memorias de la concentración en la ciudades de México, Guadalajara y la Hacienda de Temixco en Morelos, es indispensable para la configuración de su identidad *nikkei*. Pues esta historia de la concentración los hermana y los hace parte del mismo grupo. Recuperar el recuerdo de la concentración, se convierte en parte de la narrativa colectiva, parte del pasado *nikkei* e incluso es empleada para apuntalar su pertenencia al colectivo. Los intereses que envuelven estos recuerdos, son variados y dependen de una generación a otra. Para algunos *sansei*, conocer la historia de sus padres, les genera tristeza y nostalgia. Algunos otros sienten coraje e ira, porque les ocurrieron injusticias a sus ancestros durante ese tiempo.

Este recuerdo es un referente para todos los descendientes, porque supuso un antes y un después para todas las comunidades japonesas de México y del mundo. Cortó con las dinámicas económicas y sociales que tenían las comunidades desde que se habían conformado. Y esto tuvo consecuencias y repercusiones en la configuración de su identidad y la de las generaciones posteriores. En este punto es importante señalar que la memoria colectiva, no debe ser entendida como algo inmutable, si no todo lo contrario, pues los elementos que unen a un grupo son variables y dependen del contexto histórico. La memoria colectiva debe ser entendida como un elemento con una capacidad aglutinante pues crea sistemas de relaciones entre los individuos cuando entran en el proceso de creación de la memoria colectiva (Halbwachs, 2004,1990).

La vivencia de la concentración es un tema recurrente en la narrativa identitaria *nikkei*, mencionado como parte de una experiencia colectiva de la que han sido objeto todos ellos. Fue una experiencia traumática para aquellos japoneses y sus hijos, objeto de esta situación. La generación *nisei*, se vio en la necesidad de reiniciar desde cero luego de haber perdido sus bienes, pues sus cuentas fueron congeladas y todos aquellos logros económicos se vieron evaporados en un abrir y cerrar de ojos por medio de un decreto presidencial. El trabajo duro y arduo los hizo seguir adelante, sin embargo, son ahora los hijos y nietos quienes hablan sobre esta situación y algunos de ellos consideran es necesaria una disculpa por parte del gobierno mexicano a las comunidades *nikkei* de todos los Estados de la república. Esta disculpa ya ha sido pedida, sin embargo, no hubo mucho eco pero sí causó una leve discusión entre los descendientes.

La joven *nikkei* de cuarta generación (*yonsei*) de origen okinawense Jumko Ogata de la ciudad de México pero procedente del estado de Veracruz, dijo

No se trata de una disculpa que pide el gobierno japonés, es hacia la comunidad japonesa que vivió la violación a sus derechos humanos (6 de noviembre de 2020, *El Universal*, www.eluniversal.com.mx)

Con respecto a esto, las diferentes voces se hicieron escuchar pero con división de opiniones. Parafraseando al señor *Yoshida Imamura* manifestaba que ya no tenía sentido remover el pasado, sin embargo, el joven *Alejandro López* decía que era indispensable una disculpa pero nunca explicó la razón.

Recordar este episodio vivido por padres y abuelos de los *nikkei* potosinos, remueve sentimientos de angustia y coraje. Si bien sus padres y abuelos decidieron silenciar este traumático suceso, son sus hijos y nietos quienes buscan narrar esa historia y ponerla al descubierto, porque ellos la

desconocen casi en su totalidad. Es debido a este acontecimiento que las comunidades dejaron de enseñar el idioma japonés a sus hijos, dejaron de celebrar el cumpleaños del emperador por miedo a ser considerados espías y fieles al imperio japonés. Hoy día la recuperación del idioma y los festejos, es decir la herencia étnica, es una tarea importante para estas comunidades, así como el episodio que los *nikkei* llaman, de manera generalizada “la concentración”.

Mi mamá estaba en Japón con sus abuelos cuando estalló la guerra, por esa razón no sabe qué pasó durante la concentración en la ciudad de México. Pero sus padres le dijeron que tuvieron que comenzar desde cero porque les habían quitado todos sus ahorros. Vendían *yukis* en las calles. Fue un periodo muy triste y casi no sabemos de eso, no hay quien nos cuente porque mi mamá no estaba en México. Ella pudo regresar casi 10 años después cuando México y Japón volvieron a firmar tratados de amistad. Pero mi abuelo trabajaba mucho y junto con otros japoneses se organizaban para mandarles arroz, víveres a sus hijas y a sus padres porque Japón quedó muy pobre y devastado por la guerra (Mónica Yuriko Ueda, *sansei*, Agosto 2016, San Luis Potosí, S.L.P).

Este acontecimiento es cada vez más recordado por los *nikkei* de tercera y cuarta generación. Están más conscientes de este pasado compartido. Gracias a los estudios de investigadores como el maestro Sergio Hernández Galindo, que ha dedicado cerca de dieciocho años a investigar sobre este hecho. Por esa razón el maestro Hernández Galindo puede ser considerado como el historiador de la comunidad *nikkei* en México. Algunas de sus investigaciones han sido financiadas por Fundación Kasuga, fundación que preside Carlos Kasuga y que tiene gran interés en que se realicen investigaciones sobre la migración japonesa. Estos esfuerzos han revelado cables enviados del gobierno de Estados Unidos al de México orquestando el desalojo de japoneses que vivían en estados mexicanos fronterizos. También ha indagado sobre el acoso y encarcelamiento de japoneses por ser considerados posibles espías del gobierno de Japón (Hernandez Galindo, 2011, 2013).

En esta intención de la comunidad *nikkei* por resguardar la memoria de la migración japonesa, han sido algunos de sus miembros que han hecho el esfuerzo por evitar que se caiga en el olvido y han recopilado historias, *tankas*, fotografías. Estos textos, generados por *nikkei* preocupados por dejar un legado a sus descendientes, podemos denominarlos lugares de la memoria. Algunos de estos textos ya los he mencionado en el estado de la cuestión, pero vale la pena volverlos a mencionar en este apartado.

El libro *Crónicas de los pioneros japoneses de México* publicado en 1975 de Kenichi Benito Muray es una recopilación de historias de los migrantes issei. Muray llevó a cabo la tarea de buscar a los migrantes aún vivos en la década de los setenta para entrevistarlos en un esfuerzo por evitar que sus historias cayeran en el olvido. Otro texto es *Akane. Los tankas de Mitsuko Kasuga, migrante japonesa en México* publicado en 2014 y este consiste en el rescate de los poemas que Mitsuki escribió a lo largo de su vida y su viaje a México. Sus hijos se dieron a la tarea de buscar quien les ayudara a redactar el contexto histórico de la época y con la edición del texto. El libro *Los que vinieron de Nagano* de 2015 del maestro Sergio Hernández Galindo reúne las historias de vida de migrantes que vinieron solo de la prefectura de Nagano y fue un texto financiado por Fundación Kasuga, cuyos padres provienen de esta prefectura.

Estas investigaciones han dado luz a los *nikkei* para hablar de manera más global del tema, retomando sus historias familiares particulares que se han convertido en parte de su narrativa identitaria, pues es parte de un pasado y una memoria colectiva. Durante el curso que impartía en la Asociación Nipona Potosina en 2018, cuando llegamos al tema de la concentración cada uno de los participantes tenía una historia o anécdota que contar.

Mi abuelo fue objeto de acoso por parte del gobierno por tener un radio de onda corta. Lo empleaba para saber sobre la situación de Japón ya que mi padre y mis tíos estaban allá. Supusieron que era un radio transmisor por donde le daban instrucciones (*Namiko Mori, sansei*, Abril de 2018, San Luis Potosí, S.L.P).

El uso de la memoria es estratégica, pues se activa en momentos específicos, donde las historias de las familias se vuelven importantes durante el discurso de explicar “quién soy” y la razón por la que se autodefinen como *nikkei*. Un ejemplo de ello, fue durante la comida que se organizó con el Cónsul de Japón en León, Osamu Houkida en abril de 2018. Los *nikkei* que ahí se congregaron, se fueron presentando uno a uno; después de decir sus nombres y la generación a la que pertenecen, hablaron de la prefectura de sus ancestros, así como el año en que migraron a México y a lo que habían venido sus abuelos.

Este punto es interesante, porque cada uno de los *nikkei* ahí reunidos, solo conocen la historia de su familia a través de las memorias familiares. Información que fueron recopilando de a poco. Historias que les contaron miembros de las generaciones anteriores. Se propician diálogos intergeneracionales. La memoria es un recurso en la construcción de significados, y por lo tanto, es elemental en la configuración de las identidades étnicas. Esta memoria actualiza el pasado y sirve para buscar un sentido social en el presente (Chávez González, 2014). Si bien esa memoria sobre la concentración y la guerra ha sido transmitida de una generación a otra, los recientes estudios y descubrimientos hechos a través de la academia han servido para que los *nikkei* apuntalen un discurso de unidad e identidad comunitario.

4.5 El proyecto Raíces y su impacto en la comunidad nikkei potosina

El proyecto comunitario de Conservación, transmisión de la historia de la migración japonesa al noreste de México conocido como *Raíces* patrocinado por Toyota Foundation, comenzó a impartirse a los miembros de la Asociación México Japonesa del Noreste por parte del Dr. Shinji Hirai en 2016. La finalidad de este proyecto era dotar a los descendientes de migrantes japoneses de herramientas metodológicas para que fueran ellos quienes recuperaran la memoria de la migración y

la concentración de su familia, así como rescatar fotografías y otros documentos como actas de nacimiento, de matrimonio, defunción, cartas de naturalización, etc. Un punto importante de este proyecto, era recuperar, a través de la oralidad, las anécdotas de los migrantes que a través de las historias contadas en familia han llegado a lo *nikkei* más jóvenes. Toda esta investigación por parte de los participantes, era acompañada por cursos que explicaban el contexto histórico y social de México y Japón cuando se dio este proceso de migración y explicar los diferentes tipos de migrantes que vinieron a México, la finalidad, de este tipo de investigaciones financiadas por empresas y sus fundaciones como son Toyota pero vistas con beneplácito del gobierno japonés, tienen la intención de atraer a los descendientes de inmigrantes japoneses a buscar en sus raíces y mover sentimientos de nostalgia, cabe señalar que se dan en el contexto de reformas laborales que buscan a traer a los *nikkei* de cuarta y quinta generación; este tema se abordará con más detalle en el siguiente capítulo.

Una versión de este curso comenzó a darse en agosto de 2018 para los integrantes de la comunidad *nikkei* de San Luis Potosí, que tenía los mismos objetivos del curso que dio Shinji Hirai para los integrantes de la Asociación del Noreste y también fue financiada por los recursos otorgados de Fundación Toyota al proyecto Raíces. Entre los participantes se encontraban el presidente de la asociación, *Alberto Yamada*; Mónica Yuriko Ueda, Naroyuki Koasicha, *Héctor Alvarado*, *Kenji Yamada*, *Manuel Ishida* y *Olga Ishida*. Todos ellos, miembros de la mesa directiva de la asociación, a excepción de Naroyuki Koasicha.

Las cinco sesiones que se dieron del curso, se daban los sábados de 10:00 am a 1:00 pm. Un sábado sí y otro no. En general, el curso se dio sin mayores contratiempos. Además de las sesiones que incluían historia de Japón y de México, así como de técnicas de investigación que los descendientes pudieran aplicar para indagar en las historias de sus familias, había pequeñas tareas. Fue importante apuntalar que la migración a México fue heterogénea y que fue un fenómeno que se dio en

diferentes contextos para ambos países; México y Japón. Lo cual resultó en una variedad característica de tipo de migrantes. Por ejemplo, la migración de jornaleros no se da en el mismo periodo que la de los médicos o dentistas, o la migración *yobiyose*, la cual se caracterizó por ser mayoritariamente femenina.

En el particular caso de la ciudad de San Luis Potosí, el área de estudio de mi tesis, es importante comprender la migración *yobiyose* porque fue el tipo de migración predominante durante la década de los veinte. Fue de esta forma que llegaron jóvenes japoneses que tuvieron los medios para sostener una familia, enviaron por sus esposas para asentarse como familia. De esta forma entendemos la conformación de una pequeña comunidad de japoneses. Resultaron familias con apellidos como Iwadare Azuma, Ashijara Ueda, Iijima Matsuda, Yanaski Endo, Fujizawa (ahora conocido como Fudizawa) Endo. Todas estas familias, provenientes de la prefectura de Nagano, excepto Ashijara Ueda provenientes de la prefectura de Kumamoto, tenían algún parentesco, ya fuera familiar o por amistad vecinal.

El conocimiento que tenían los participantes sobre sus ancestros y el proceso migratorio era muy general, el que cualquier persona interesada en el tema puede tener porque ha visto algún documental, o por leer algún artículo en línea. Por ello, la importancia de regresar en el tiempo y estudiar el contexto de ambos países durante el proceso migratorio que terminó abruptamente con la segunda guerra mundial. Durante las sesiones no faltaron las participaciones con comentarios sobre lo que les han contado, eso nutrió de manera significativa al taller, e incluso sirvió para complementar información entre ellos.

Los participantes compartieron experiencias de sus infancias como niños “japoneses”, las historias de sus padres sobre sus experiencias en Japón durante la guerra y las dificultades para costear su regreso a México. Hablaron sobre la pérdida de los negocios de sus abuelos y lo que les han

contando. Esto es importante porque la pequeña y próspera comunidad japonesa de la ciudad de San Luis Potosí y municipios vecinos fue abruptamente desmembrada, pues todas las familias que aquí vivían fueron expulsadas y concentradas en la ciudad de México. Algunas familias regresaron a San Luis Potosí varias décadas después. Otras no lo hicieron nunca, como el caso de los Yamazaki o los Kasuga, entre otras. Otros migrantes, por diversas razones nunca abandonaron sus puestos, como el caso del dr. Murayama en Ciudad del Maíz o el del restaurantero Iijima.

Si bien, puedo considerar que los cursos no dieron grandes resultados sobre las historias familiares de los participantes, sí hubo avances significativos por parte de dos participantes; Mónica Ueda y Naroyuki Koasicha, al grado que Naroyuki entró en contacto con sus tíos de Veracruz, le dieron acceso a documentos que ya tenían olvidados. Con esa información y gracias al apoyo del proyecto *Raíces*, con el presupuesto que destinaba Fundación Toyota, pudimos ir a Okinawa para investigar sobre su bisabuelo en el verano de 2019, y meses más tarde, logró contactar con familiares lejanos de Perú, pues su bisabuelo viajó junto a su hermano menor, el cual decidió probar suerte en Perú; jamás se volvieron a ver.

Después impartí el segundo curso, comenzó en marzo de 2019, solo se inscribieron dos participantes; *Antonio Noda* y su hijo *Ishiro Noda*. En esta ocasión estuvo junto a mí, Mónica Ueda, no solo porque ya había tomado el curso sino por tener experiencia en búsqueda de archivo y de archivos digitales como *familysearch* o *ancestry*, plataformas gracias a las cuales Mónica Ueda obtuvo documentos como listas de pasajeros o actas de defunción de sus abuelos y sus padres. Si retomamos lo dicho por Maurice Halbwachs (2004) la recuperación de la memoria colectiva ocurre estando insertos en relaciones sociales, en grupos o instituciones. Las familias *nikkei* potosinas reconstruyen la memoria de la migración japonesa a través de las charlas que se dan en la cotidianidad. No necesariamente de manera planeada sino esporádica. Es a través de las

instituciones, como las asociaciones, que esa memoria colectiva cobra forma y se convierte en un discurso más uniforme.

La memoria es un proceso vivo y en constante reproducción y se puede hablar de múltiples memorias colectivas. Este proceso está presente en el día a día y el marco social, usando la terminología de Halbwachs, se produce adentro del seno familiar. Ejemplo de ello, son las memorias que ha recuperado Harumi Campos Ueda, a través de su madre y su abuela. O su madre, Mónica Ueda Ashijara. Ambas cuentan cómo fue que sus ancestros vinieron a México pero la conocen a través de los relatos de otros; relatos que completan la memoria, que comparten y que se nutre con las memorias de otros *nikkei* potosinos.

Con participación y cooperación este hubiera podido ser un bonito proyecto comunitario, e incluso dar como resultado una compilación de historias familiares hechas por los miembros de la comunidad *nikkei*, sin embargo, percibí que ellos deseaban que fuera yo quien realizara estas investigaciones, pues las respuestas para no dar resultados siempre eran la falta de tiempo y el exceso de trabajo. Acerca del curso y de las ventajas de investigar la propia historia familiar, el doctor Shinji Hirai y yo les especificamos que dicho proyecto era comunitario porque dependía de las mismas comunidades *nikkei* rescatar sus historias sobre la migración. Incluso cuando el doctor Hirai, reconoció que era imposible que un solo investigador pudiera realizar investigación de cada una de las familias y que el papel de los académicos se limitaba a ser asesores y guías de las investigaciones que emprendieran, todos confirmaron que tenía razón. En ese sentido, considero que estos proyectos deben venir de su propia iniciativa y necesidad. Si bien el proyecto comunitario *Raíces* tenía por objetivo emplear una metodología colaborativa, cuando hay un investigador de por medio, este puede llegar a ser visto como quien debe realizar toda la investigación, como si fuera nuestro trabajo y obligación. Lo pude percibir por la forma en la que fui tratada.

Mónica Yuriko Ueda, siempre fue, en palabras de su hija Harumi, “la historiadora de la familia” (Harumi Campos Ueda, *yonsei*, 31 de mayo 2016). Y a decir por la misma Mónica Ueda, ella ha buscado la forma y los medios de hacer la reconstrucción de la historia migratoria de su familia, sin embargo, solo ha podido investigar más sobre su línea materna. Su esfuerzo de tantos años la ha llevado a valorar a sus padres y abuelos, así como apreciar y sentirse orgullosa de sus raíces ancestrales. El curso le dio nuevas herramientas para continuar su búsqueda, sin embargo, la cuestión de la investigación no es un proyecto al que todos desean dedicar tiempo, son pocas excepciones, como las participantes que ya mencioné. Las tareas y actividades de la vida cotidiana eclipsan ese interés por objetivos más inmediatos y a corto plazo, lo cual también es entendible.

Una de las tareas era reconstruir el árbol familiar. Para Mónica Ueda, fue una tarea sencilla, pues ella había hecho su propio árbol genealógico. Como desconocía varios datos, en sus vacaciones y tiempos libres, acudía al Archivo Histórico de San Luis Potosí, en donde un señor de nombre Hugo Loredo, colaborador en el archivo, le ayudaba con la búsqueda. Intercambiaron números de teléfono y cuando Hugo encontraba algún documento le avisaba, ella se organizaba y veía la forma de ir al archivo para ver el documento y fotocopiarlo. Pero me dijo que esto ocurría muy pocas veces, lo que seguía haciendo más lenta su investigación.

mi interés por investigar a mis ancestros comenzó cuando tenía 19 años, mi mamá me comentó que mi abuelo le había entregado un sable que trajeron de Japón a un presidente de México, que salió en los periódicos, fui al archivo pero no encontré nada. Sí, tendría unos 19 o 20 años, estaba por terminar la carrera fue cuando me empezó a interesar y desde ahí comencé a juntar información de a poco. En ese tiempo acababa de fallecer mi abuelo y fue cuando lamenté no haber hecho esas preguntas, al fallecer él se llevó todas las historias y anécdotas que nos pudo haber contado. Nunca pensé en la posibilidad de que mis abuelos murieran. Casi no los veíamos, nosotros vivíamos aquí en San Luis y ellos en el Distrito Federal, estábamos muy chiquitos (Mónica Yuriko Ueda Ashijara, *sansei*, Noviembre 2019, San Luis Potosí, S.L.P).

La familia materna de Mónica, los Ashijara estuvieron en San Luis Potosí, pusieron tiendas de abarrotes, tal cual mencioné en el capítulo dos. Por otro lado, la familia paterna, Ueda, tuvo otro destino migratorio, pues su abuelo llegó a Tijuana, después de la concentración del año de 1942, la familia se movió entre los estados de Michoacán y Guanajuato. Su fuente oral era su tía Eiko Ueda, que vivía en Guadalajara. Mónica consideraba que su tía sabía muchas cosas de la familia, por ser la mayor de los hermanos, y quien era ya una niña de doce años cuando ocurrió el desalojo de japoneses y sus familias de las ciudades fronterizas como Tijuana.

Para Mónica Ueda conocer sobre su familia es un compromiso con sus ancestros, con ella misma y con sus descendientes. Desea recuperar ese pasado de tanto sacrificio para su familia. Mónica valora mucho el hecho de que sus ancestros se hayan aventurado a viajar miles de kilómetros de distancia a un país del que no sabían nada, y todo ello solo para mejorar su calidad de vida y darle a sus descendientes un futuro mejor. Mónica y yo tuvimos la oportunidad de visitar la Asociación Peruano Japonesa en la ciudad de Lima. Estando en Lima se encontró con otros descendientes originarios de la prefectura de Kumamoto. Su familia es la única oriunda de ésta prefectura porque en la ciudad de San Luis Potosí, la mayoría proviene de Nagano, al menos quienes son parte de su círculo familiar más inmediato.

Aquí es importante acotar, el uso que se le da a la memoria individual, en palabras de Maurice Halbwachs ...“No está totalmente aislada y cerrada. Muchas veces, para evocar su propio pasado, un hombre necesita recurrir a los recuerdos de los demás. Se remite a puntos de referencia que existen fuera de él, fijados por la sociedad. Es más, el funcionamiento de la memoria individual no es posible sin estos instrumentos que son las palabras e ideas, que no ha inventado el individuo, sino que le vienen dadas por su entorno”(2004,54).

Todos llevamos con nosotros un bagaje de recuerdos históricos que se incrementan a través de la conversación en la cotidianidad. Como hemos visto, con la memoria de la migración japonesa,

algunos descendientes de estos migrantes, conocen datos generales sobre la llegada de sus ancestros, como el puerto en donde desembarcaron, pero saben perfectamente que no han sido testigos de esos eventos. Esa memoria se limita a lo que han podido leer, escuchar y en el caso de algunos, investigar. Esta memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida.

El caso de Naroyuki Koasicha y su búsqueda e investigación de la historia migratoria de su bisabuelo, comenzó después del curso pero su interés se despertó a muy temprana edad. Después de conocer a Naroyuki e intercambiar teléfonos, fui a entrevistarla a su casa, me mostró una fotografía de 1923 en donde aparecían varios jóvenes, Naroyuki y su padre, destacaban el hecho de no saber quien de todos ellos era su abuelo. Naroyuki decía sentir mucha curiosidad por saber sobre la vida de su bisabuelo porque nunca habló de su pasado en Japón, a sus hijos y nietos. Había una carta que se le había enviado a su bisabuelo, de acuerdo a una traducción que una maestra de japonés le hizo a alguno de sus tíos, la carta evidenciaba que era un espía. Para la familia, el que Eikoo no haya hablado nada de su vida en Japón ni de su familia, les hacía sentido bajo esa hipótesis, sin embargo, no era así pues de acuerdo a la traducción vía telefónica que el doctor Shinji Hirai hizo de las cartas, describía que el señor Eikoo Koasicha era presidente de una asociación de okinawenses en la ciudad de México durante los años que estuvo concentrado y algunas de esas cartas abordaban temas sobre presupuestos e inmobiliario.

Cuando invité a Naroyuki al curso, llegó con un mínimo de información que con el pasar del tiempo, y cuando se acercaba la otra parte de la investigación que implicaba ir al país del ancestro, Naroyuki aceleró su búsqueda y el poco ánimo e interés de sus familiares, se convirtió en una inesperada avalancha de cooperación. Le enviaron varios documentos originales que estuvieron muchos años guardados por uno de sus tíos. Durante nuestra estancia en Okinawa en la realización de la investigación en el pueblo de donde era procedente su bisabuelo, para Naroyuki hubo muchas

revelaciones. Por mucho tiempo su familia pensó que era japonés pero estando en Okinawa, se dio cuenta que Japón y Okinawa son lugares culturalmente muy diferentes, y que su abuelo solo había pisado Japón cuando se embarcó rumbo a América en el puerto de Yokohama. La familia Koasicha, así como muchas otras familias okinawenses, se vieron obligadas a hablar en japonés y dejar de lado las costumbres nativas de su pueblo, pues la colonización japonesa los despojó de su identidad cultural y fueron tratados como ciudadanos de tercera pues fueron incorporados en el escalafón más bajo del sistema de estratificación social japonés (Taira, 1997).

Este viaje apenas fue el comienzo para Naoroyuki, pues meses después logró encontrarse con una pariente que vive en Lima, Perú. De acuerdo a la historia de la migración del bisabuelo de Naroyuki, éste viajó a América con un hermano al cual nunca volvió a ver. Por medio de anécdotas contadas en su familia, sabía que se habían separado y uno de ellos se fue para Perú, que fue destino de millones de okinawenses. Nunca se volvieron a ver. Para Naroyuki hay una nueva configuración de su identidad, no como “japonesa” sino como okinawense, pues el Reino de Ryukyu fue un territorio independiente hasta antes de convertirse en una prefectura japonesa en 1879 (Taira, 1997).

Una de las cosas que comprendió Naroyuki son las enormes diferencias entre Japón y Okinawa. Cuando estábamos en la comunidad de Gaia, nos reunimos con un grupo de hombres y mujeres ancianos en un bar, donde fuimos invitados a cenar y tomar cerveza y ellos le decían a Naroyuki la importancia de mantener el orgullo de ser *uchinanchu*, es decir, okinawense, y que era una pena que los jóvenes de Okinawa han olvidado parte de sus raíces y su cultura por adoptar la hegemónica japonesa. Todo ello se lo decían con cierto resentimiento a Japón pues consideran que ha sido pieza clave en el olvido de la cultura okinawense de las generaciones más jóvenes. Exaltando la moralidad okinawense le relataron que a diferencia de los soldados japoneses, los soldados okinawenses, durante la guerra que perdieron contra Estados Unidos, no robaron nada de los

cuerpos de soldados caídos, ni ropa ni comida (traducción de Jen He Lee, Gaia, Okinawa, 31 de julio de 2019). Previo a esta cena, hicimos un recorrido a pie y tocamos varias puertas, pues un día antes habíamos recuperado la dirección en donde vivió el bisabuelo de Naroyuki en la Biblioteca de Naha. No hubo suerte, no todos abrieron la puerta y quien lo hizo comentó que su apellido era Koasicha pero su familiar había migrado a Hawaii pero con el pasar de los años sí regresó a Naha.

Este viaje le mostró a Naroyuki Koasicha las diferencias entre Japón y Okinawa y que su abuelo era okinawense y no japonés, por lo que sus raíces son de Okinawa. El discurso de Naroyuki Koasicha era sentir un gran orgullo por su ancestro japonés y que es gracias a su sangre japonesa que ella tiene disciplina y es una persona trabajadora al día de hoy (Conferencia Embajada de México, Tokio, Japón, 24 de julio de 2019). Después de este descubrimiento el discurso identitario de Naroyuki Koasicha cambió radicalmente, dejó de hablar de Japón y comenzó a hablar de Okinawa. Incluso admitió que no sentía tanta conexión con los otros *nikkei* porque no son de la misma prefectura. Estando en Tokio conoció a una chica de nombre Akemi que también tiene ascendencia okinawense y sintió una fuerte conexión con ella. Incluso ahora Naroyuki admite que si bien en Japón todo se hace bien, ella está segura que en Okinawa se hace de corazón y que la forma en que la ayudaron en la Biblioteca de Naha, se hizo con un sentimiento de cariño porque ella era vista como una okinawense que regresaba a su terruño (comunicación personal, San Luis Potosí, S.L.P, 9 de Agosto de 2019).

Este caso es ilustrativo porque evidencia de manera muy clara cómo se construyen los discursos, y el papel de la memoria pues son elementos vitales en la configuración de la identidad. De acuerdo a los elementos con qué se cuenta se configura una narrativa identitaria sobre lo que es ser *nikkei*. Retomar la memoria familiar y reconstruir el terruño ancestral son fundamentales pero los

sentimientos que se le imprimen también importan en esta configuración porque embellecen lo que se ve y se escucha.

...porque yo salía a correr y esa era como la forma en que realmente puedes conocer. No me quería venir. Cada que yo salía a correr en Okinawa era un paisaje tan precioso, una tranquilidad, cosa que aquí no vives. Así de simple, en Okinawa salía a las cinco de la mañana ya había plena luz, bien seguro. Nada que ver con San Luis, simplemente salía en shortcito y nadie me gritaba... estando en San Luis fui al parque (Tangamanga II) salí a correr y estaba todo muy oscuro y traía un pants y me decían puras tonterías.

...estos son muchos choques porque aquí en San Luis nadie me apoya y haya sin saber nada de mí, ni conocerme me trataron súper bien... (Naroyuki Koasicha, *yonsei*, San Luis Potosí, S.L.P, 9 de Agosto de 2019).

Para Naroyuki conocer el país de su bisabuelo y conocer hasta sobre su apellido le da sentido y la hace sentir más segura. Haber recorrido la comunidad de Gaia, ver las flores, sentir la humedad del clima le hizo reconstruir el terruño del que salió su bisabuelo Eikoo Koasicha. Su apellido no hacía sentido en la comunidad *nikkei*, pues le dijeron que ese apellido no era japonés y tenían razón porque es okinawense, además también reconoció sus rasgos físicos con los de los okinawenses. Desde entonces su deseo es vivir temporalmente en Okinawa y conocer las tradiciones.

Consideraciones finales del capítulo

El acercamiento al terruño ancestral es diverso, pues cada *nikkei* imagina y recrea el Japón ancestral de acuerdo a los medios a su alcance, a su grupo generacional o su interacción diaria con elementos que le permitan entrar en contacto con él. La reconstrucción simbólica del terruño ancestral se nutre de elementos objetivados de la cultura japonesa por parte de los individuos y las colectividades. Estas reconstrucciones espaciales bien pueden ser denominadas “lugares de la memoria”. Estos

“lugares de la memoria” son representación de Japón las cuales son construidas con objetos como banderas, imanes que se colocan en las puertas del refrigerador, cuadros, figurillas que adornan estancias o bien, puertas corredizas de estilo popular en Japón, sin embargo, también lo son las mismas narraciones que se hacen de Japón y los sentimientos que se les imprimen. Los medios por los cuales se accede al terruño ancestral también impactan en el imaginario que se tenga de éste. Algunos *nikkei* tienen la oportunidad de conocer Japón a través de viajes de estudio o turismo, algunos otros lo experimentan a través de medios de comunicación masiva, y otros, a través de las narraciones que han hecho sus abuelos y otros familiares que han podido conocer el terruño ancestral.

Los japoneses potosinos buscan la forma de reconfigurar el terruño ancestral a través de diversos elementos y estrategias con la finalidad de evidenciar su japoneidad y apuntalar su identidad como *nikkei*. Para ello, es necesario recrear el escenario, las narrativas, los eventos, celebrar las fiestas, el cumpleaños del emperador y desempolvar las fotografías, convirtiéndose todo esto en lugares de memoria porque constantemente buscan evocar al país de los ancestros.

Capítulo V

Japón ante un nuevo sol naciente. Creación de asociaciones nikkei y su papel en la configuración de narrativas identitarias

5.1 Introducción

En este capítulo analizaré cuál ha sido el papel de la asociación en la conformación de la nikkeidad en la ciudad de San Luis Potosí, así como los actores sociales que en ella participan. Aquí se dará repuesta a las siguientes preguntas: ¿qué papel juega la asociación *nikkei* en la configuración de la identidad de sus miembros?, ¿cuáles son sus objetivos?, ¿cuál es el interés o intereses que se persiguen con su creación?. Ante estos cuestionamientos también es pertinente pensar en el contexto en el que estas asociaciones están surgiendo, y me refiero específicamente al contexto en Japón que ha vuelto a poner interés en la comunidad *nikkei*.

Ya he mencionado antes que la *Asociación Nipona Potosina* fue legalmente presentada en marzo de 2017. Al evento asistió la cónsul de León, la señora Akiko Kobayashi. El evento fue armonizado con un video que mostraba fotografías de todas las familias pertenecientes a la asociación, así como por el concierto de la filarmónica de la “Asociación Música para la vida”. El presidente de la asociación y la cónsul dieron breves discursos en donde destacaban la importancia de la creación de la asociación tanto para ellos, los *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí, como para el gobierno japonés.

La *Asociación Nipona Potosina* ha sido creada por mexicanos de ascendencia japonesa; nietos y bisnietos de migrantes provenientes de Japón que arribaron a México a comienzos del siglo pasado. La creación de esta organización fue sugerencia del consulado de Japón en León, que además se da en un contexto japonés, mexicano y potosino favorable, no solo por la pujante industria japonesa,

sino por las nuevas oleadas migratorias de japoneses que trabajan en la industria automotriz y de autopartes.

Otro de los temas que aquí abordaré, es el primer fenómeno de migración de retorno propiciada por el gobierno japonés para dar solución a los problemas económicos que le aquejaba bien entrada la década de los noventa. Esto tiene relación con la creación de asociaciones en México y otros países con presencia *nikkei*, cuentan con el beneplácito del gobierno japonés para la promoción cultural entre los descendientes de migrantes japoneses.

También analizaré en este capítulo cómo la creación y pertenencia a estas asociaciones generan discursos identitarios y crean un “nosotros” y un “ustedes”, de acuerdo a una serie de supuestos esencialistas que definen y diferencian “lo japonés” y “lo mexicano”.

5.2 Gobierno japonés y su interés por la diáspora. Breve recuento

Durante el periodo de posguerra, Japón se convirtió en la segunda potencia económica mundial, específicamente entre 1950, década en la que inicia su recuperación después de la derrota en la guerra y la ocupación de su territorio, después viene la crisis del petróleo en la década de los setenta hasta 1990, que se conoce como “estallido de burbuja” por el letargo económico que se empieza a experimentar en el país. El año de 1997 es el año que se puede considerar como el inicio de etapas de crecimiento moderadas y bajas (López Villafañe, 2017; Sellek, 1997; Romero-Loaiza, 2017).

Desde finales de la década de los ochenta, Japón ya enfrentaba problemas relacionados a su fuerza laboral, no solo debido al declive de nacimientos y el prematuro envejecimiento de su población, sino a que los jóvenes en edades productivas no se insertaban en trabajos manufactureros, conocidos como las tres k's (*kitani*), sucio; (*kitsui*), duro o estresante y (*kiken*) peligroso, ya fuera

por poco interés o por la percepción de estatus social bajo la que acompaña a este tipo de empleos (Tsuda,2003; Melgar Tísoc, 2014; Douglass-Roberts, 2003; Sellek, 1997).

Antes de los noventa, Japón tenía políticas restrictivas muy rígidas sobre la migración de trabajadores no calificados. Era muy difícil, por no decir casi imposible, conseguir una visa de trabajo, aun para un *nikkei*. En 1990 el *Immigration Control and Refugee Recognition Act* fue revisada, y el gobierno japonés decidió admitir legalmente a los *nikkei* sin restricción hasta la tercera generación, porque se pensaba que eran descendientes con características culturales comunes a los japoneses (Tsuda, 2003; Melgar Tísoc, 2014). Desde la década de los ochenta, Japón enfrentaba el rápido incremento de inmigrantes ilegales venidos de todas partes de Asia, quienes demandan trabajos no cualificados. Debido a que esa mano de obra era necesaria para la economía japonesa, pensaron que sería mejor idea autorizar la entrada de *nikkei* y reducir así el flujo de otros migrantes extranjeros (Tsuda,2003; Terasawa, 2003; Douglass-Roberts, 2003).

Esta medida fue justificada bajo el discurso de la oportunidad que daba el estado japonés a los descendientes de migrantes japoneses de explorar sus raíces así como de conocer el terruño ancestral y la herencia cultural de sus ancestros, familiares lejanos, aprender el idioma, conocer la cultura y viajar por Japón (Melgar Tísoc, 2014). Asumiendo que los *nikkei*, serían migrantes dóciles y que no desentonarían mucho con la comunidad japonesa, fue que se aprobó esta política de migración, sin embargo, en ella se escondía un principio de regulación étnica, procurando que el ingreso de fuerza de trabajo extranjera generara el menor impacto en la homogeneidad étnica y cultural del pueblo japonés. El gobierno japonés supuso que los *nikkei* serían culturalmente similares a los japoneses y que la asimilación a la sociedad japonesa sería mucho más rápida, debido a su conexión consanguínea con Japón, comparada con otros grupos de migrantes extranjeros (Melgar Tísoc, 2014; Tsuda, 2003, Chie, 2009).

La mayoría de quienes migraron de regreso a Japón fueron descendientes de países latinoamericanos como Brasil, Perú, Argentina y, en menor medida, Paraguay y México. A este tipo de migración temporal se le conoce en japonés como *dekasegui*. Para que se llevara a cabo el incremento de *nikkei* que desearan trabajar en Japón, se puede inferir que el gobierno japonés aprovechó, además de las crisis económicas de los países de latinoamericanos y los altos salarios que sus trabajos ofrecían, los lazos nostálgicos entre Japón y los descendientes con el terruño ancestral para atraerlos como mano de obra (Melgar Tísoc, 2014).

Para la década de los noventa, los migrantes *nikkei* que arribaron a Japón pertenecían a las generaciones *nisei* y *sansei*. Una minoría de estos *nisei* poseían la nacionalidad japonesa, no así los *sansei*. Esta situación dificultaba la obtención de visas para los descendientes (Chie, 2013). Una vez hecha la revisión en las leyes de inmigración, surgió la categoría “longterm resident” (residente de larga duración), sin restricciones de actividades económicas, lo cual permitió a *nikkei* de tercera generación permanecer en Japón por un mayor tiempo, entre dos y tres años, a su vez que se les permitía a sus parejas e hijos permanecer también en el país (Chie, 2009). Para la obtención de esos beneficios era requisito demostrar su ascendencia japonesa ante la Oficina de Inmigración, a través de la presentación de documentos como actas de nacimiento, certificado de matrimonio, entre otros documentos que prueben la identidad del extranjero, pero más importante, el *koseki*. Gracias a este registro familiar, facilitó que los *nikkei* y sus familias pudieran obtener un estatus de residencia o visas para trabajar y quedarse en Japón (Sellek, 1997; Chie, 2009).

Después de la revisión de la Ley de Migración de 1990, la migración de *nikkei* se incrementó de 12,637 a 55,282 para el año de 1993. Para ese año, el Ministerio de Justicia de Japón estimaba que había en el país 196, 000 *nikkei*. De ellos, el 38% correspondería a *nikkei* peruanos y el resto a *nikkei* brasileños (Selleck, 1997). Más del 50% de estos, vivían y trabajaban en las prefecturas de

Mie, Aichi, Shizuoka, Kanazawa, Saitama y Gunma, lugares en donde existe una gran concentración de subcontratistas manufactureros de compañías importantes como Nissan, Fuji Heavy Industries, Yamaha y Kawai. De acuerdo con el Servicio Central de Empleo, en el año de 1993, 51.1% de los *nikkei*, trabajaban en las líneas de ensamblaje de la industria manufacturera; 25.1% en la industria de la construcción y 13.2% en el servicio industrial, incluidos hoteles, hospitales y cursos de golf. (Sellek, 1997).

Como parte de la demanda de mano de obra y de la necesidad de aumentar la producción para suplir trabajos temporales o de medio tiempo, las compañías japonesas comenzaron a incrementar la contratación de trabajadores extranjeros como los *nikkei*, con la intención de recortar gastos y seguir siendo competitivos en la economía global. Para inicios de la década de dos mil, muchos *nikkei* eran empleado por “subcontratación” lo que “prestarlos” a las empresas que solicitaran trabajadores por limitados periodos de tiempo, o sea, cuando la producción de alguna empresa debía incrementar. Como resultado de este tipo de “préstamos” el empleo de los *nikkei* se volvió irregular e informal (Tsuda, 2003).

México fue un país que tuvo poca presencia en Japón durante esa época. La señora *Dinora Yamane*, fue contactada por la embajada de Japón para que hiciera la invitación a sus familiares o conocidos de ascendencia japonesa. *Ricardo Romo Yamane* su sobrino fue uno de los que acudió al llamado, sin embargo, sus primos *Hideo Oba Yamane* y *Akio Oba Yamane*, ya estaban allá trabajando en una fábrica.

Cuando le llamaron a mi mamá y le comentaron que los descendientes de japoneses podíamos ir a trabajar a Japón, de inmediato acepté. Aquí estábamos en plena devaluación, no tenía trabajo, ni otra opción. Así que vi como buena opción ir a Japón. No lo pensé mucho (*Hideo Oba Yamane, sansei*, 7 de marzo 2016, San Luis Potosí, S.L.P).

A mi hermana y a mí también se nos hizo la invitación, la señora *Yamane* nos localizó y nos llamó por teléfono. Yo sí hubiera ido pero tenía a mis hijos chiquitos y mi hermana a mi sobrina (*Mónica Yuri Ueda*, sansei, 5 de octubre de 2018, San Luis Potosí, S.L.P).

Las esposas de los *nikkei* podíamos viajar también. Me tocó estar en la parte de producción en serie de una empresa de autopartes. Estuvimos ahí cuatro años. Mi esposo, que en aquel entonces era mi novio, ya tenía allá dos años. Me pidió matrimonio y cómo pudo se bautizó como católico en Japón. Vino a San Luis, nos casamos y nos fuimos a Japón (*Raquel Soto Ramírez*, esposa de *sansei Akio Oba*, 24 de Octubre 2016, San Luis Potosí, S.L.P).

Los hermanos *Oba Yamane* radicaron en Japón el tiempo suficiente para aprender el idioma, pero regresaron una vez sus permisos vencieron. En palabras de ambos, los *nikkei* mexicanos en Japón eran muy pocos pues lo que más predominaba eran *nikkei* de Perú y Brasil.

Después del fenómeno del *dekasegui* y de la reforma a la ley de migración de 1990, la categoría *nikkei*, pasó a significar “ ser trabajador extranjero temporal en Japón”. Con esto se marcaron claros límites entre *nikkei* y ciudadanos japoneses. Cuando fue lanzada la reforma para atraer a los *nikkei* como fuerza de trabajo asumieron que éstos eran étnica y culturalmente homogéneos. No pensaron en el mestizaje que se dio de una generación a otra en sus países de procedencia (Chie, 2013, Melgar Tísoc, 2014).

Los japoneses no se mostraban amables con los *nikkei*. En palabras de *Raquel Soto*;

...si eran medio feos y no dejaban de aclararnos que solo éramos unos extranjeros. Había listas en donde ponían a los trabajadores japoneses y a los que no eran japoneses. Yo como sea, tengo nombres castellanos pero mi esposo tiene dos apellidos japoneses y aun así, escribían su nombre en *katakana* y en la lista de no japoneses (*Raquel Soto Ramírez*, esposa de *sansei Akio Oba*, 24 de Octubre 2016, San Luis Potosí, S.L.P).

Raquel Soto Ramírez no fue la única esposa mexicana que viajó a Japón para trabajar junto a su esposo *nikkei*, por ejemplo la esposa de *Ricardo Romo Yamane*, se trasladó con su esposa. Según cuenta *Ricardo Romo*, su motivación principal fue la crisis económica por la que atravesaba México en los años noventa, al no tener un empleo vio a Japón como una buena oportunidad laboral y económica. Eso lo hizo viajar junto a sus primos *Oba* y uno de sus hermanos. Durante su primera estancia no tuvo tiempo de aprender japonés. Le tocó estar en una fábrica en un pueblo no muy cercano a Tokio, ahí su trabajo era muy mecánico, consistía en amarrar unos tubos durante todo el día, cuenta él. Al tener un horario extenuante y un trabajo muy físico, no tuvo oportunidad de aprender el idioma, sin embargo, sí conoció la comida japonesa y aprendió a usar los *o-hashis*. Estando en Japón, conoció la discriminación y los malos tratos, sin embargo, Ricardo señala “si para nosotros el trato era rudo y el trabajo intenso, para los migrantes iraníes, palestinos era mucho peor, pues tenían que hacer trabajos de construcción de carreteras, expuestos al frío extremo. Muchos de ellos morían ahí mismo (comunicación personal, 2 de febrero 2019, San Luis Potosí, S.L.P).

Antes de la revisión de la Ley de Control de Inmigración, el gobierno de Japón no había mostrado interés por los *nikkei*. Y solo se manifestó dicho interés cuando el gobierno consideró que serían una mejor opción que los inmigrantes ilegales de otros países asiáticos que ocupaban los puestos de trabajo de las tres k. Para los *nikkei*, la motivación principal para regresar a Japón se debió más a una cuestión económica que a un sentimiento por su origen japonés. De acuerdo a Tsuda, se podría decir que eran “trabajadores foráneos” más que migrantes regresando por nostalgia a su país ancestral (Sellek, 1997; Tsuda, 2003).

5.3 Contexto económico, social y político actual de Japón y el interés por los *nikkei*

De cara al siglo XXI el mapa geopolítico asiático ha planteado nuevos retos en el ámbito internacional, económico y político para Japón. Las amenazas cada vez más continuas de Corea del Norte, así como el surgimiento de China como una potencia poderosa en lo político y económico, ponen un nuevo acento de incertidumbre y volatilidad para la hegemonía japonesa de la región. Por esta razón, el gobierno del actual ministro Yoshihide Suga desde 2020, ha tenido que fortalecer su capacidad de respuesta ante el nuevo panorama, tanto en la región Asia Pacífico como con el gobierno de Estados Unidos, su principal socio comercial. Ante este contexto, el gobierno japonés ha convertido a América Latina en espacio importante de sus acciones diplomáticas y de orientación económica en las últimas décadas (Uscanga, 2018; Romero-Loaiza, 2017).

A partir del año 2012, el primer ministro Shinzo Abe, implementó una estrategia de política económica la cual fue bautizada como *Abenomics*. Esta estrategia se basa en tres pilares fundamentales; la política monetaria, la política fiscal y la reforma económica, la cual propone sacar a la economía japonesa del letargo en el que se encuentra (Falck, 2017; Girón González, 2017). La preocupación sobre el estado económico de Japón no era nueva en 2012, pues dos años antes del lanzamiento de los *Abenomics*, el gobierno del Partido Democrático de Japón (PDJ) había propuesto una estrategia de crecimiento para revitalizar la economía con tres objetivos específicos para detonar su crecimiento, entre ellos: economía fuerte, finanzas públicas robustas y sistema social fuerte (Falck, 2017). Este último punto es importante, no solo porque el crecimiento demográfico es bajo y, en cambio, su deuda pública es alta, lo cual supone graves problemas en el sistema de pensiones y la contracción de la fuerza de trabajo.

El tema de la constricción de la fuerza de trabajo ha supuesto para el gobierno japonés serios problemas, pues como consecuencia de la misma hay un efecto negativo sobre la fuerza de producción. Los problemas derivados del sistema de seguridad en el empleo y el empleo de por

vida, ha introducido rigidez en el mercado de trabajo y ha elevado los costos de producción. Con respecto a la constricción de la fuerza de trabajo, las reformas lanzadas por Shinzo Abe, consideran dos líneas de acción: la migración, pero únicamente bajo la aceptación selectiva de profesionales capacitados; entre ellos generar programas de estancias de capacitación de técnicos, admisión de extranjeros en cuidados de la salud, así como la contratación de extranjeros en las filiales japonesas del extranjero, y en las zonas estratégicas; y la incorporación efectiva de la mujer como fuerza de trabajo (Falck, 2017).

De acuerdo con María Elena Romero y Martha Loiza, mientras la población de adultos mayores continúe aumentando y el índice de natalidad bajando, habrá cada vez mayor demanda de servicios médicos y especialidades, lo cual incrementará, todavía más, la carga presupuestal en materia de servicios sociales, las cuales, dentro del marco de la estrategia de *Abenomcis* se han recortado, por lo que las condiciones para los adultos mayores dependientes de estos servicios no visibilizan un futuro alentador. Sumado al hecho que el envejecimiento está intrínsecamente relacionando con el endeudamiento interno que alcanza el 240% del PIB (Girón González, 2017). Esta precarización también se ve reflejada en la disminución de salarios y las condiciones laborales (2017).

Japón ha implementado acciones en el marco de su política exterior económica para el fortalecimiento de su recuperación económica y el mantenimiento de su papel como potencia en la región Asia Pacífico. Desde hace más de cincuenta años, Japón ha entendido la importancia de la diversificación de sus mercados y el aprovisionamiento de recursos naturales y estratégicos como prioridad para la prosperidad de su economía. En este contexto, América Latina se ha convertido en un espacio de importancia en las estrategias de sus políticas internacionales. Países como México y Brasil, despuntan por sus capacidades industriales. Como ejemplo, tenemos que Nissan inició operaciones en México desde 1961 y Toyota en Brasil desde 1955. Países como Argentina, Chile,

Venezuela y Panamá fungieron como centros de aprovisionamiento de recursos naturales, entre ellos de petróleo, y alimentos (Uscanga, 2016).

Estas relaciones de largo plazo con América Latina han logrado forjar vínculos económicos de mutuo interés entre Japón y los diferentes países latinoamericanos. Se han establecido estrategias y acciones permanentes en el terreno comercial, financiero, político y cultural. A través de sus instituciones, Japón ha desarrollado acciones para la formación de capital humano, como es el JICA (Agencia Japonesa de Cooperación Internacional), que tiene como objetivo asistir y apoyar a los países en vías de desarrollo, y como parte de ella el programa AOD (Ayuda Oficial al Desarrollo) enfocado en la transferencia financiera de préstamos o donaciones con la finalidad de mejora de las economías en los países en vías de desarrollo (Uscanga, 2016).

Parte de las estrategias de los *Abenomics* es ampliar la conectividad y el diálogo persona a persona, ampliando los contactos culturales y educativos. A través de estas iniciativas, también se busca profundizar los nexos con las comunidades *nikkei*, además de ampliar en sus estrategias de “poder suave”¹⁵ a través de la cultura popular japonesa, como *anime*, *manga* y el *j-pop* (Rosas, 2018; Uscanga, 2016). Esta estrategia de acercamiento con las comunidades *nikkei* lo han gestionado a través de la creación de asociaciones, tema que desarrollaré en el siguiente apartado.

Con respecto a esta última mención sobre la cultura popular japonesa, es importante destacar que fue un medio empleado por el gobierno japonés para impulsar una imagen positiva de Japón a través del *anime*, y otros atractivos, y buscar su proyección en distintos países occidentales. La cultura es un componente importante del poder suave, al ser el rostro más amable con que cuentan las naciones, tanto para fortalecer su identidad nacional como para presentarse ante el mundo, es decir, como una forma de hacer diplomacia. En palabras de María Cristina Rosas

¹⁵El poder suave se caracteriza porque “reposa en la capacidad de atraer a los demás sin usar la fuerza, propiciando que cambien su conducta a través de la vinculación constructiva, la persuasión, la seducción y/o la captación (Rosas, 2018, 114).

puesto que hoy como nunca, las manifestaciones más locales tienen la posibilidad de resonar en las latitudes más remotas y ante una amplísima audiencia en el planeta. Ciertamente la cultura puede ser una herramienta que permita a los Estados seducir con finura al mundo, de manera que otros aspiren a imitarlos, a acercarse a ellos, a estudiar en sus universidades, a aprender sus lenguas, a disfrutar su gastronomía y sus vinos, a estudiar su música, a conocer sus museos, a visitar sus vestigios arqueológicos, sus playas, sus bosques, etc., (2018, 140).

Japón lleva a cabo una diplomacia pública, que de acuerdo con María Cristina Rosas (2018), puede ser de dos tipos; 1. De persona a persona, donde figuran los intercambios culturales y educativos, como ocurre en el caso de programas de becas para estudiar el idioma japonés apoyados por el JICA, o bien; 2. De gobierno a persona, caracterizada como el conjunto de actividades del gobierno de una nación destinados a influir sobre la opinión pública general o de las élites de otra nación con el fin de facilitar los objetivos de la política exterior.

Gracias a esta diplomacia basada en el poder suave, Japón ha logrado posicionarse de manera positiva en el gusto de la gente, además de los descendientes, quienes ahora celebran y destacan su ascendencia japonesa con orgullo. La cultura popular japonesa atrae a muchas personas; los *mangas*, el *anime*, videojuegos desarrollados por Nintendo, películas del famoso director Akira Kurosawa, novelas de Haruki Murakami o el arte plástico de Murakami Takashi, entre muchos otros artistas. Todos estos productos están bien posicionados en el gusto de las juventudes, y los no tan jóvenes, de todo el mundo.

La utilización de productos de consumo masivo no es una novedad para Japón. Durante su período de país imperialista y colonizador, utilizó a los primeros dibujantes de *anime* como medio propagandístico en periodo de guerra, muchos de ellos dirigidos contra Estados Unidos. Como ejemplo de ello destaca *Kuroneko Banzai de Takao Nakano* de 1933, donde un ejército de monos se defiende de una onda de furiosos ratones Mickey. El trasfondo de la caricatura es la negativa de los

Estados Unidos y de la Sociedad de Naciones, a reconocer el gobierno títere de Manchukuo en la Manchuria tomada por Japón. Después de la cinta de Nakano, en 1939 mediante la Ley de Cinematografía, el gobierno japonés somete a toda la producción cinematográfica al control estatal, poniéndola a merced de la propaganda bélica (Kothenschulte, 2008).

El gobierno ya había usado al cine como medio de producción de películas pedagógicas desde la década de los veinte. Con la nueva ley, lo que se trataba de hacer era educar a la población juvenil con los objetivos estatales de la guerra, meter en las cabezas de los japoneses la supuesta superioridad del ejército japonés, así como una clara invitación para engrosar las filas del ejército nipón y pelear hasta morir contra sus más acérrimos enemigos como eran China y los Estados Unidos, en nombre del emperador. Después de la guerra y durante la ocupación estadounidense en Japón, los filmes nacionalistas y con propaganda bélica fueron prohibidos y se estima que se quemaron cerca de 225 largometrajes del período previo a la guerra. Habrían de pasar cerca de tres décadas para que la cultura del *anime* japonés volviera a recuperar el mercado japonés. Sería bien entrada la década de los sesenta cuando el *anime* se comenzó a llamar así, pues hasta entonces eran conocidas como *senga eiga*, que significa “películas en imágenes lineales” o *doga*, “imágenes móviles” (Kothenschulte, 2008; Zahlten, 2008).

El viceprimer ministro del gobierno de Japón y Ministro de Finanzas de la actual administración de Shinzo Abe, Taro Aso, ha enfatizado desde 2005, como ministro de Asuntos Exteriores, el potencial del *manga* y el *anime* para la economía japonesa y su imagen exterior (Zahlten, 2008), de aquí que, el incremento de la presencia de la cultura pop japonesa en el mundo, sea una de las estrategias a retomar por parte del gobierno de Abe. Las imágenes positivas con las que se presenta Japón en el mundo tienen la finalidad de convencer a la gente en el exterior, de un Japón amable y bonito, moderno y creativo. Desde los noventa se ha potenciado la transmisión de la cultura pop japonesa,

reportando un indudable éxito internacional y posicionando a Japón como un país deseable, tanto para vivir como para *turistear*.

El otro aspecto de la política del gobierno de Shinzo Abe, destaca el acercamiento del gobierno japonés a las comunidades *nikkei* como parte de su estrategia de volver a posicionar a Japón como la potencia económica y líder en la región Asia Pacífico. Como parte de este acercamiento es importante para el gobierno conocer las características cualitativas de los *nikkei* en el mundo. Por esta razón ha apoyado estudios que les sean fuente de información. Uno de los repositorios más importantes de estudios sobre la población *nikkei* de América es “*Discovery Nikkei. Japanese Migrants and their descendants*” (discovernikkei.org), auspiciado por el *Japanese American National Museum*, el cual contiene una amplia colección de documentos sobre los *nikkei* de todo el continente americano. El gobierno empleó esta plataforma para lanzar una encuesta a cargo del Dr. Curtis Takada Rooks y Dra. Lindsay Sasaki Kogasaka en colaboración con *Japan Foundation* y el *Japanese American National Museum*.

Las preguntas eran las siguientes; ¿A qué generación perteneces?, ¿Cuándo emigraron de Japón los primeros miembros de tu familia?, aquí pedían especificar si se es descendiente por el lado materno o paterno; ¿En cuál de las siguientes celebraciones/festivales culturales participas?, en esta pregunta ofrecían opciones como *Tanabata* (festival de estrellas), *Hinamatsuri* o *Kodomo No Hi* (día de la niña o niño, respectivamente), *Hanami* (contemplación de las flores de cerezo), *Oshogatsu* (año nuevo), entre otras celebraciones anuales ¿con qué frecuencia comes comida japonesa/estilo japonés? Si comes comida japonesa ¿con qué frecuencia tú o alguien de tu casa prepara la comida japonesa /comida estilo japonés? De la lista a continuación, indica los valores japoneses que más han moldeado tu identidad. Aquí pedían marcar entre gratitud, trabajo duro, empatía, respeto, honestidad, autodisciplina y otras más ¿Qué tan importante es participar en estas organizaciones/

grupos para tu identidad *nikkei*? ¿Qué tan conectado te sientes con la comunidad *nikkei* y/o japonesa en tu ciudad natal?; ¿Qué tan conectado te sientes de Japón? ¿Qué tan conectado te sientes con tu país de residencia? ¿Hablas japonés? entre otras preguntas que dejan ver el interés del gobierno japonés por conocer las características de la población *nikkei*. Esta encuesta fue lanzada en español, inglés y portugués.

Durante las conferencias que se ofrecieron en el último día de CONANI en Cuernavaca en el mes de Mayo de 2018, la participación del entonces embajador de Japón en México, Yasumi Takase, señalaba la importancia para su gobierno de generar información sobre los *nikkei* en México, ya que el gobierno deseaba invitar a los *yonsei* a trabajar y estudiar a Japón. Y continuar las relaciones de amistad entre ambos países así como fomentar la cooperación económica en ambas regiones. Takase destacó que es gracias al buen comportamiento de los *nikkei* en los países a los que migraron que Japón sigue siendo bien recibido.

Esta información se suma a la publicada por el portal web, noticias J.P publicada el 6 de diciembre de 2017, donde apuntaba que el Ministerio de Justicia de Japón permitirá la entrada de *yonsei* de entre 18 y 35 años, de América Latina y de otros países para trabajar en Japón. Incluso que se encontraba considerando la posibilidad de otorgar estatus de residencia, para permanecer en el país hasta por cinco años para investigadores y atletas no profesionales.

5.4 La creación de asociaciones nikkei en México

Hay puntos que son importantes retomar en este apartado, como el hecho de que los *nikkei* pueden ser considerados como una diáspora. Es muy importante considerar las implicaciones que conlleva ser parte de una diáspora, la cual no es lo mismo que un grupo étnico o minoritario aislado. La

diáspora recrea discursos, practica tradiciones, conforma asociaciones, es decir, hay una conciencia que se es parte de ella; por eso, la intención de crear discursos y mantener las prácticas culturales que los distinguen. También es importante mencionar que pueden llegar a ser puentes en las relaciones entre sus países de origen y los receptores. Hay una constante intencionalidad de reconocimiento, por ello, muchos grupos diaspóricos crean asociaciones, pues la constitución de un grupo como diáspora tiene implicaciones en las políticas de los países receptores (Safran, 2011; Tölölyan, 2011; Rosas, 2018).

En los grupos diaspóricos existe el compromiso de mantener lazos con el país de origen y con otras comunidades emparentadas en otros países. Estas relaciones y lazos cambian significativamente de una generación a otra, al mismo tiempo de que esas relaciones se ven implicadas en contextos históricos particulares. Los miembros de una diáspora se piensan a veces como individuos diaspóricos y a veces como étnicos, en algunos contextos o momentos (Giménez, 2007; Golubov, 2011; Tsuda, 2016).

Las asociaciones conformadas por migrantes, en una primera etapa tienen como finalidad construir un medio de encuentro, de unidad para aquellos que comparten el mismo origen nacional o étnico. Estos espacios generan lazos de solidaridad y vínculos, pero más importante aún, los migrantes conforman estas asociaciones para ayudarse entre sí a incorporarse a la estructura socioeconómica de la sociedad huésped, y para, de forma organizada, hacer demandas, ya sea a las autoridades de su nuevo país o del propio (Palma Mora, 2005; Spickard, 1996). Las asociaciones que conforman los descendientes tienen otros objetivos, entre ellos, la legitimación cultural de su comunidad, ya que responden a la necesidad de intercambio, amplitud de redes sociales entre los suyos, conservación de las tradiciones y culturas de los ancestros así como de elementos que requiere un individuo de las bases para reconstruir su narrativa identitaria étnica (Lisbona, 2014).

La comunidad *nikkei* de México cuenta con diversas organizaciones como Organización de Jóvenes Nikkei (OJN) y la Confederación Panamericana Nikkei (COPANI) (Creighton, 2010). Organizan eventos masivos como CONANI, (Convención Nacional *Nikkei*) que se celebra cada dos años en México y reúne a todos los descendientes de inmigrantes japoneses de toda la república mexicana. La asociación de más longeva, formada después de la segunda guerra, fue la Asociación México-Japonesa (AMP) fundada en el año de 1957. Además, como parte de la creación de espacios en donde fomentar su identidad, en 1967 fue fundado el Liceo Mexicano Japonés un proyecto del empresario Carlos Kasuga. Otra Asociación es la Fundación Kasuga creada en 2017 que tiene por objetivo el desarrollo en México de temas relativos a la educación, valores, desarrollo comunitario y deportes. Los valores que buscan desarrollar en la sociedad mexicana son el orden y la limpieza en el hogar, así como en la formación de familias y personas de alta calidad humana, además de enaltecer los valores de la cultura japonesa en los descendientes de japoneses en América, como son la disciplina, el honor, el respeto, la solidaridad, la humildad, la austeridad, etc,(Arroyo,2009; Melgar Tísoc, 2011).

La influencia de la Asociación México Japonesa se ha expandido a otras ciudades de México, como es el caso de la Asociación México Japonesa del Noreste, fundada en 2010, y actualmente dirigida por el señor Daniel Furukawa y el vicepresidente Shinji Hirai, quienes han tejido relaciones de apoyo, solidaridad y comunicación con la asociación de la ciudad de México, San Luis Potosí y Piedras Negras en Coahuila, con la finalidad de crear puentes y continuar trabajando para la comunidad *nikkei* así como fortalecer puentes con el gobierno japonés. Ha sido a través de la Asociación México Japonesa del Noreste que el doctor Shinji Hirai lanzó, desde 2017 el proyecto comunitario Raíces que tiene como finalidad el rescate, la documentación y la divulgación de la historia de la migración japonesa a México que ya comienza a ceder al olvido en las generaciones

más jóvenes de los descendientes. Además de indagar en el pasado, esta actividad ha incentivado el acercamiento entre *nikkei* de diferentes estados de la República.

Si bien es cierto que las asociaciones no son el único medio de conservación de elementos culturales del país de origen de los migrantes, sí se convierten en un medio para diferenciarse con el resto de la población de la sociedad de acogida. Como he señalado, los *nikkei* han creado una importante red de asociaciones que los distingue, a los ojos externos, como una comunidad. Las Asociaciones México Japonesas de la ciudad de México y del Noreste, esta última de más reciente creación, han tenido la función de transmitir los valores de la cultura japonesa, a través de eventos que sirven como medio de difusión de la cultura, así como la impartición de cursos de idioma japonés, *karate*, *ikebana*, *origami*, danza, entre otras, (Arroyo, 2009; Creighton, 2010; Palma Mora, 2005). La creación de redes entre descendientes, tienen un papel diplomático ya que son promotoras de las relaciones entre México y Japón, y con las autoridades locales de sus respectivos estados.

La Asociación México Japonesa se conformó por familias expulsadas y concentradas en esta ciudad de México a mediados de 1956. La de Nuevo León, se fundó en 2008 con el apoyo de la Asociación México Japonesa y Fundación Kasuga, que además tenían encomendado la organización del evento bianual CONANI. Este mismo apoyo, lo brindaron en la organización del evento de la celebración del 90 aniversario de la Colonia de Enomoto en el año de 1985, la cual estuvo a cargo de la Asociación Nikkei del Socunusco, que hasta ese momento no eran una asociación, sino hasta después del evento y por recomendación de la AMJ (Rincón Zárate, 2019).

De acuerdo a Ulises Rincón (2019) estos eventos permitieron la organización de un grupo de descendientes japoneses en el Soconusco, principalmente en Acocoyagua, Escuintla y Tapachula. Además de que fueron sede de un evento muy importante, pues a la celebración asistieron el

Príncipe Akishino de Japón, los embajadores de México y Japón, así como el cónsul japonés, asistió el gobernador de Chiapas Julio César Ferro y el presidente de México, el Dr. Ernesto Zedillo Ponce de León. Además, acudió prensa japonesa, internacional, nacional, estatal y local, y descendientes japoneses de asociaciones japonesas de México y América Latina.

Las asociaciones de descendientes son creadas con la finalidad de fomentar, el no olvido de sus raíces y de la cultura de sus ancestros, así como difundir las tradiciones del país de sus abuelos, recuperar de alguna forma su herencia étnica. Las asociaciones japonesas en México surgen, de acuerdo con Ulises Rincón, por el aumento de familias y el número de generaciones de descendientes japoneses, sin embargo, también surgen como estrategia política de los consulados. De manera generalizada, las asociaciones pueden ser descritas como organizaciones en su mayoría formada por descendientes *nisei* y *sansei*, que tienen por objetivo la transmisión del idioma japonés entre los niños y promover la cultura y costumbres japonesas para así conformar una comunidad japonesa (Rincón Zárate, 2019).

No queremos que nuestros hijos pierdan los valores ancestrales de la cultura japonesa, para nosotros esto es muy importante. Por ejemplo, mis hermanos y yo, ya no hablamos japonés (*Alberto Yamada, sansei*, San Luis Potosí, S.L.P, 14 Septiembre 2017).

5.5 La creación de la Asociación Nipona Potosina

Los *nikkei* de la ciudad de San Luis Potosí crearon de manera formal la *Asociación Nipona Potosina* desde el 20 de mayo de 2017. Con motivo de su surgimiento como asociación civil, asistieron como invitados especiales la Cónsul General de Japón en León, Akiko Koyabayashi y el Gobernador del Estado de San Luis Potosí, Juan Manuel Carreras López. Para decorar el evento debutó la Orquesta

Sinfónica Juvenil de Villa de Reyes de la Fundación Música para la Vida. El evento se llevó a cabo en el Teatro Polivalente del Centro de las Artes.

Con motivo de la inauguración de la *Asociación Nipona Potosina*, el presidente de la misma *Alberto Yamada* dirigió las siguientes palabras a la audiencia.

(...)El día de hoy inician los trabajos de la *Asociación Nipona Potosina* de San Luis Potosí. Los objetivos primordiales son promover el acercamiento cultural, educativo, social, científico y tecnológico entre México y Japón. Divulgar la cultura y tradiciones, tanto mexicanas y japonesas, mediante conferencias, conciertos, representaciones escénicas, publicaciones en medios electrónicos y digitalizados. Apoyar la actividad de educación, investigación y artística. Promover el intercambio estudiantil de jóvenes a través de instituciones reconocidas. Organizar e impartir todo tipo de talleres y capacitaciones a fin de generar el desarrollo social en lo general.

Nuestra visión es ser una asociación que logre compartir los valores y cultura del pueblo japonés con la sociedad potosina.

La visión de la *Asociación Nipona Potosina*, con la cual comenzaremos a trabajar, es realizar, junto con las autoridades, instituciones, científicos, tecnológicos, deportivos y sociales que muestren, compartan y fomenten con la sociedad potosina los valores de la cultura japonesa con el fin de fortalecer y vincular las relaciones entre México y Japón.

Por eso, cuando nos preguntan si somos japoneses o mexicanos, con orgullo decimos “somos cien por ciento japoneses y cien por ciento mexicanos”.

En el mismo evento la Cónsul Akiko Kobayashi también participó dirigiendo las siguientes palabras al auditorio.

Este año se cumple el 120 aniversario de la inmigración japonesa a México, y aunque son solo ciento veinte, me alegro que los *nikkei* de San Luis Potosí, hayan decidido establecer una nueva asociación civil, cuando se encuentran en esta nueva etapa.

En algunos países como Brasil, los *nikkei* ya están entrando en su sexta generación y en algunos casos los *nikkei* están perdiendo interés hacia Japón, pero también existen *nikkei* que, tal como es el caso de esta asociación, que con el tiempo está recobrando su interés hacia Japón.

Obviamente con el transcurso del tiempo, cada comunidad *nikkei* va integrándose más a la sociedad en la que vive. Por eso es muy difícil mantener el idioma y las costumbres de Japón, sin embargo, creo que es un instinto natural que lo mantiene, de querer conocer

sus raíces, su sangre para poder encontrar un mejor camino que lo ayude al recorrido de su vida.

Por eso, pienso que la creación de la asociación es muy importante, no sólo para las generaciones actuales sino para todas las generaciones de *nikkei* en San Luis Potosí que vienen en camino (...)

La asociación fundamenta su existencia en el fomento y promoción de los valores de la cultura japonesa con sus miembros y la sociedad potosina, es decir, la recuperación de la herencia étnica. Resulta importante reparar en el papel que juegan estas asociaciones en la configuración de la identidad de sus agremiados y en la configuración de su narrativa identitaria.

Las asociaciones de descendientes, para legitimar su identidad *nikkei* y verse como un grupo diferenciado, resignifican y crean prácticas culturales a modo de construir “lo *nikkei*”, recurren a lugares de la memoria, a elementos objetivados de la cultura japonesa, a la recuperación de una memoria colectiva. Si retomamos lo dicho por Erick Hobsbawm y Terrence Ranger (2012) en *La invención de la tradición*, entenderemos de forma funcional el empleo de estrategias para inventar o reinventar su imaginario, simbolismo y tradiciones en ceremonias públicas de “lo japonés” en la construcción narrativa de “lo *nikkei*”. Los autores Hobsbawm y Ranger (2012) destacan que la finalidad de mostrar la posesión de un capital cultural que los distingue y diferencia del resto de la sociedad en la que habitan y en el caso de mi estudio se verifica lo dicho por ellos, porque los *nikkei* ahora buscan rescatar su herencia étnica con la finalidad de diferenciarse de la sociedad potosina, crearse una narrativa identitaria, crear y resignificar símbolos que se pueden emplear de manera conveniente de acuerdo a sus intereses y objetivos.

Algunas de estas estrategias de reinención de “lo japonés”, son los eventos que se organizan dentro de las asociaciones. En el particular caso de la *Asociación Nipona Potosina* ha organizado pocos eventos culturales, quizás esto se deba su reciente creación y la paralización mundial por causa de la

pandemia de Covid 19 desde marzo de 2020. Entre algunos de esos eventos culturales que han organizado, destacan el *Kodomo No Hi* (día del niño) en mayo de 2017, que se realizó en el Museo Virreinal, lo que le valió de gran asistencia de personas interesadas en la cultura japonesa; la presentación el día que se formalizaron como asociación en mayo de 2017 en el Poliforum del Centro de las Artes, que fue más bien un evento solo para las familias *nikkei*, pues se enviaron invitaciones para asistir al evento; la demostración de ballet japonés *Nihon Buyo* en el Auditorio Rafael Nieto; el evento de demostración de *Kyudo* en octubre de 2018, o la reciente inauguración del Jardín Japonés en la exhacienda de la Tenería en el parque Tangamanga I en julio de 2021. En estos eventos queda de manifiesto la intención por mostrar la cultura japonesa pero con una clara reinención y resignificación de la misma.

La asociación se financia de lo recaudado a través del pago de las inscripciones. Hasta 2018, cuando realicé el trabajo de campo, la inscripción familiar costaba 4000 mil pesos anuales y la individual 1200 anuales. Se han buscado formas de obtener recursos y no depender de las cuotas de inscripción de los miembros de la asociación. Una de esas vías para hacerse de recursos fueron los cursos de idioma japonés, sin embargo, el principal objetivo para organizarlos, es la necesidad de aprendizaje del idioma por parte de los miembros de la comunidad *nikkei*. Y de acuerdo a la secretaria, *Yunko Abe* de la asociación, era necesario estar listos para recibir a las autoridades japonesas para la realización de la convención nacional que se llevaría a cabo en abril de 2020. En 2018, se iniciaron los cursos de japonés, y algunos de los malestares expresados por los entusiastas del grupo era el poco interés y participación mostrado por los miembros de la asociación. Los primeros interesados eran mexicanos, pero al ver que solo había interés por parte de personas sin ascendencia japonesa, *Yunko Abe* manifestó - si solo van a venir mexicanos pues mejor no abrimos el curso y que se vayan al Centro de Idiomas o al Berlitz a estudiar japonés. Esta iniciativa es para los *nikkei* (19 de mayo 2018, San Luis Potosí, S.L.P). Hubo quien secundó este comentario. No lo

abrieron hasta conseguir un número conveniente de estudiantes para conformar un grupo de nivel básico de japonés. Estábamos inscritas cinco mexicanas sin ascendencia. Lo recaudado en las inscripciones y las mensualidades eran para el pago de la *sensei* y cubrir gastos fijos de la casa.

La *Asociación Nipona Potosina* tiene poca presencia en la sociedad. Recientemente comenzaron a organizarse para el evento bianual CONANI que tendría por sede la ciudad de San Luis Potosí y por consiguiente los organizadores serían los *nikkei* de la asociación. Dicho evento les fue requerido en 2018, durante el evento de CONANI llevado a cabo de Cuernavaca en el Estado de Morelos. *Yunko Furuta*, secretaria de la asociación aceptó que San Luis se convirtiera la sede en 2020 y que su asociación fuera la encargada de la organización del evento. Incluso la bandera le fue entregada y durante la cena de clausura se anunció la sede de la siguiente convención.

Con motivo de este evento que tendría lugar los días 28, 29, 30 y 31 de abril de 2020, comenzaron a realizar algunos planes antes solo hablados, entre los miembros de la mesa directiva, entre ellos; la construcción y el diseño de un jardín japonés en el parque Tangamanga I; se consolidó en septiembre de 2019 un convenio con El Colegio de San Luis, todo ello pensado en proveerse de recintos para el evento de CONANI de abril de 2020.

Los japoneses conformaron asociaciones desde que llegaron a México con la finalidad de mantener relaciones con la embajada de su país. Por ejemplo en San Luis Potosí, la Sociedad Japonesa de San Luis Potosí fue fundada en febrero de 1914. Se ubicaba en la calle de Zaragoza y contaba con 35 miembros, el presidente de la misma era el señor Tokichi Baba. En el municipio de Ciudad Valles también existía otra, la Sociedad Japonesa de Ciudad Valles, fundada en 1936. Contaba con diez miembros y su presidente era Kitsu Kouhei (Toda, 2012, 376). Cada grupo de migrantes japoneses que ha buscado organizarse en una asociación lo ha hecho por cubrir necesidades específicas, por lo que los objetivos de las mismas son variables. En el caso de la creación de asociaciones de

descendientes de inmigrantes, vemos que los objetivos y las características son muy distintas, incluso podemos observar que la formación de asociaciones de descendientes son promovidas por agentes externos, porque la comunidad en sí no ve la necesidad a dicha organización. Esto da como resultado, el poco interés de gran parte de sus miembros y el pronto desgaste de quienes se mostraron entusiastas en una primera fase.

En el particular caso de la *Asociación Nipona Potosina*, he visto que no todos los miembros de la misma tienen interés en participar en la asociación y sus actividades. O bien, porque las personalidades de algunos de los integrantes de la mesa directiva no se prestan para generar cohesión y participación de otros miembros en la toma de decisiones y organización de eventos culturales. Las decisiones están concentradas en un reducido grupo perteneciente a las familias más representativas de “la japoneidad”, lo que hace más difícil el involucramiento de otros *nikkei*.

Yo siempre quise pertenecer a una asociación japonesa porque antes no había aquí y ahora que si hay me hubiera gustado participar más pero ahí vi que no había forma (...) ahí hay muchos protagonismos y no veo sentido insistir (*Kuno Toyama*, Octubre 2019, San Luis Potosí, S.L.P)

Es importante retomar el tema del surgimiento de la *Asociación Nipona Potosina*. Durante años se reunían como familia, se ayudaban en los negocios, pero no surgieron matrimonios entre los *sansei* y las relaciones entre ellos se caracterizan por ser fraternales y familiares. Después de que una de sus integrantes, Harumi Campos Ueda, obtuvo una beca por parte del gobierno japonés para conocer el país de sus ancestros. Fue entonces que entraron en contacto con el consulado de Japón en la Ciudad de León y la embajada y fueron invitados a conformar una asociación (Comunicación personal, 26 de mayo de 2016, San Luis Potosí, S.L.P).

La idea de organizarse como asociación provino por parte del consulado de Japón en León, Guanajuato (Comunicación personal, Harumi Campos Ueda, 20 de mayo de 2017, San Luis Potosí, S.L.P).

5.6 Configuración de la identidad *nikkei* “no soy mexicano pero tampoco japonés”

Resulta necesario señalar que estas asociaciones y sus miembros adoptan, retomando el concepto que emplea Ulises Rincón Zárate *roles dramáticos* cuando entran en interacción con diplomáticos, políticos, investigadores o migrantes japoneses. Recrean roles y narrativas. Es como construir una fachada que se pretende mostrar al público que casi siempre los vincula con la cultura y sus ancestros japoneses. Retomando a Rincón Zárate “ generan esencialismos estratégicos de quién son y qué hacen como grupo étnico, para mejorar su posición social y político en el ámbito local, regional, nacional y transnacional (2019, 211).

Esta adopción de “roles dramáticos” es empleada por algunos *nikkei* en presencia de japoneses, para destacar su linaje y cierta admiración por la cultura japonesa. Ocurre, en ocasiones, que pueden llegar a hacer comparaciones desafortunadas entre una cultura y la otra. Por ejemplo estando en Naha, Okinawa, con nuestro acompañante Jen He Lee de origen coreano pero nacido en Japón, Naroyuki Koasicha externaba desconexión con la cultura mexicana, siendo que tiene solo un ancestro de origen okinawense, su bisabuelo de parte paterna, y que no conoció. En esta interpretación del rol dramático, también destacaba sus intenciones de desposar a un japonés porque va con su educación y valores japoneses.

No tener rasgos japoneses, convierte a los descendientes en blanco de sospechas y exclusión. Por otro lado, la cuestión de la posición económica juega un papel importante. Los descendientes tienden a mostrar una trayectoria de éxito económico debido a su japoneidad porque los japoneses

son “trabajadores”, “honestos”, “leales”, “fieles” y “disciplinados”. ¿Qué pasa con quienes no alcanzan ese éxito económico que se debe a la aplicación de los valores japoneses? Pues estos miembros de la comunidad, simplemente no son tomados en cuenta y en ocasiones no son invitados a participar en las decisiones que se toman a través de la mesa directiva. En una ocasión fui a hacer una entrevista a *Kuno Yamashida*, externó haber pensado que la entrevista era más un estudio socioeconómico mandado a hacer por los miembros de la mesa directiva.

Para los *nikkei* potosinos, decir que se tiene origen japonés es motivo de orgullo. Los *nikkei* y la sociedad mexicana sin ascendencia tienen una imagen positiva de Japón, gracias a su desarrollo industrial, prosperidad, avances tecnológicos y alta calidad de vida. Todas estas imágenes positivas son transmitidas a México a través de los medios de comunicación masiva, telecomunicaciones y redes sociales. Todos estos medios suman a que la sociedad mexicana tenga una impresión favorable de Japón y por tanto de los japoneses. Apelando siempre a un alto nivel de vida del que gozan los ciudadanos de los países de primer mundo.

Los *nikkei* aprovechan esta imagen favorable, porque son vistos como gente de éxito económico, gracias a la imagen de empresario exitoso que siempre ha manejado Carlos Kasuga, hijo de migrantes japoneses. Quien siempre resalta su éxito basado en los valores de la cultura japonesa y de las “pequeñas grandes diferencias” entre los valores empresariales mexicanos y los japoneses.

Los mexicanos no diferencian a los japoneses de los “japoneses potosinos”. Para los mexicanos japoneses son japoneses, sin importar que hayan nacido y crecido en México. En efecto, los *nikkei* han sabido capitalizar este clima favorable sobre Japón para abrazar su japoneidad y destacarla, a pesar de sus múltiples problemas internos, continúan teniendo una imagen favorable en la mente de los mexicanos y los *nikkei*.

Después de la prolongada cuarentena que hemos tenido que padecer el mundo entero a causa de COVID 19, los *nikkei* asumieron que Japón eran el país que mejor había controlado el esparcimiento del virus. Algunos de los comentarios que surgieron y que leí por medios electrónicos eran; “tenemos mucho que aprenderles” o “ a diferencia que en México no entienden, ni las autoridades ni la gente”, “cómo se notan que son otro nivel” (Comunicación Personal, Abril-Septiembre, 2020). Japón no implementó el confinamiento de su población, como ocurrió en el caso de muchos países, incluido México, durante un mes. Una vez que el gobierno informó a la población de la nueva normalidad y los protocolos de seguridad que todos debíamos observar, salimos del confinamiento. A pesar de estas mismas estrategias seguidas por Japón y México, los *nikkei* señalan que en México se ha hecho todo mal, y en Japón todo bien, “porque los japoneses son genéticamente disciplinados” (comunicación vía WhatsApp, Octubre 2020).

Estos estereotipos, a los que recurrentemente hacen mención durante las entrevistas, las reuniones entre *nikkei*, corresponden más al rol dramático del que hace mención Ulises Rincón Zárate en su tesis de 2019 *El posicionamiento socio-espacial de los descendientes de inmigrantes chinos y japoneses en Tapachula, Chiapas*, en la cotidianidad estos estereotipos sobre “lo japonés” en constante confrontación con “lo mexicano” se difuminan en el convivio del día a día, sin embargo, es un hecho que alrededor hay una serie de prejuicios positivos de los que ahora se valen las asociaciones y sus miembros, incluso se posicionan como los responsables de transmitir, estos “valores japoneses de responsabilidad, virtud, honradez y disciplina”, a la sociedad mexicana.

Los mexicanos jamás se levantan temprano. Yo estoy despierto desde las seis de la mañana. Lo mismo mi madre y mis hermanas, pero mis hijos que ya son más mexicanos, se levantan tarde (Alejandro Tanaka, *sansei*, Abril 2019, S.LP).

Yo observo que los mexicanos en general son muy desordenados y sucios. Los japoneses por otro lado son ordenados y muy puntuales. No andan perdiendo el tiempo (Pepe Kasa, *sansei*, Septiembre 2019, S.L.P).

Los japoneses tienen algo que los mexicanos no tienen, y eso es el sentido común, un ejemplo claro es mi abuelo que vino desde tan lejos e hizo mucho por el pueblo al que llegó. En comparación con mi abuelo materno mexicano que nunca hizo nada estando en su propio país (*Kuno Toyama*, Octubre 2019, S.L.P).

Mi padre de origen japonés siempre nos educó en la disciplina, en el mejor hacer las cosas y esforzarnos al máximo, porque para él era un orgullo ser de japoneses y por ello debíamos ponerlo en alto, a diferencia de mi madre mexicana (Naroyuki Koasicha, Julio 2019, Tokio, Japón).

Por supuesto, que también caracterizan a los mexicanos como sociables, risueños, amigables, muy “platicones” y de buen ánimo. Ellos en contraste se definen como serios, disciplinados, poco amigables y hasta tímidos. Algunos de ellos observan estas características pero es más por una cuestión de su personalidad porque en general los *nikkei* de San Luis Potosí, también observan estas mismas características que son vistas como “más mexicanas”.

Mi hermana sí es más mexicana, por ejemplo es muy *amiguera* y siempre está gritando. Si celebra algo lo hace gritando. Ríe muy alto y tiene muchas amigas. Es parte del equipo de *voley ball* de la universidad. Le gusta salir con sus amigas. Es todo lo contrario a mí, que soy más parecido a la familia de mi papá. Soy serio, tengo pocos amigos y salgo poco (Hideo Otaka, *yonsei*, Noviembre 2018, S.L.P).

Incluso, el único mexicano que es parte de la mesa directiva es visto con desconfianza por los otros miembros. *José Infante* está casado con una *nikkei* de tercera generación y tiene tres hijos con ella. Su participación era muy activa, sin embargo, era poco apreciado o tomado en cuenta, a pesar de siempre ofrecerse para apoyar en las actividades. En ocasiones otro miembro sugirió que él tenía otras “motivaciones” e “intereses” para estar ahí.

Por supuesto, los *nikkei* potosinos no siempre usan esos estereotipos negativos cuando interactúan con individuos no *nikkei*, sin embargo, sí buscan relacionarse con personas bien educadas y con cierto nivel socioeconómico, es decir, potosinos que poseen cualidades positivas. En una de las juntas de la mesa directiva se hablaba de invitar a potosinos interesados en la cultura japonesa, a ser miembros de la asociación, en consecuencia se comentó en seleccionar bien a quienes se les haría esa invitación (comunicación personal, Febrero 2019, San Luis Potosí, S.L.P). La identidad étnica frecuentemente es experimentada a través de estereotipos étnicos y esencialismos, porque son basados en las percepciones tenidas en las diferencias entre un grupo y otro, como los son los *nikkei* de los no *nikkei*.

Incluso los *nikkei* que son producto de mestizaje (*konketsu*) se identifican como “más japoneses” que mexicanos porque supone posicionarse con connotaciones más favorables por ser descendiente de migrantes japoneses, basados en supuestos esencialistas, que identificarse como mexicanos, a pesar de desconocer todo de la cultura y los valores japoneses e incluso no haber convivido ni conocido al ancestro japonés.

Yo no me siento mexicana, a veces no sé ni de donde soy. No soy japonesa pero tampoco mexicana, entonces ¿qué soy?. Me cuesta mucho entender los modos mexicanos porque no van conmigo. Yo no soy así (Naroyuki Koasicha, Julio 2019, Naha, Okinawa).

Cuando me entrevisté con algunos de ellos, me dejaban suponer que eran japoneses. Se limitaban hablar de su ancestro japonés sin hablar de sus abuelos o abuelas mexicanas y, en caso de hacerlo, apenas decían unas cuantas frases.

Estas formas de buscar verse como exitoso y de buena posición económica, los ha llevado a excluir a *nikkei* que no poseen el mismo estatus socioeconómico de las familias que son parte de la mesa

directiva, o bien a aquellos, que a sus ojos, no son tan japoneses. Y es que la mayoría de los miembros de la mesa directiva son *nikkei* “puros”, es decir, no tienen ancestros mexicanos o de otras nacionalidades. Incluso, pertenecen a familias de nivel socioeconómico alto. Por ello, “ser” y “parecer” japonés, requiere de varios elementos que den soporte a esta configuración de la identidad. Entre esos elementos se encuentran la externalidad de ciertos gestos corporales, formas de vestirse o incluso en normas morales sobre lo que es correcto y lo que no, así como lo conveniente o tolerable dentro del imaginario de la vida social japonesa que tienen los *nikkei* (Rincón Zárate, 2019). De cierta forma, esta es una manera de entender lo japonés y posicionarse como *nikkei* desde la asociación, afuera de ella se parte de otros estándares de lo que significa ser *nikkei*.

Estas situaciones de externalidad, se dan a menudo en eventos o cuando hay presencia de japoneses; por ejemplo, la empresa Nissin organizó y financió la presentación de danza tradicional *Nihon Buyo*, a cargo de la maestra *nikkei*, Yuriko Yamamoto, con la finalidad de aparecer durante el medio tiempo de un partido de fútbol del equipo local en el estadio Alfonso Lastras y promocionar su marca, la *Asociación Nikkei Potosina* fue invitada a acompañar en la cancha a las bailarinas tradicionales. Se les pidió a los *nikkei* lanzar unas bolsitas blancas con dulces que llevaban el nombre de la marca Nissin en letras azules. Al regresar a sala de prensa, los organizadores de Nissin les dijeron a los *nikkei* que los dulces no se debieron lanzar porque podrían ser empleados como proyectiles contra los jugadores. Este fue un error de las indicaciones que dieron los mismos organizadores. De manera un poco exagerada y dramática, *Alejandro Yamada* expresó en voz alta para que lo escuchara- que vergüenza que van a pensar de nosotros- mientras movía la cabeza de lado a lado en un gesto de desaprobación. Después volvió a insistir con la siguiente frase; pero esta vez me lo dijo de manera directa - “nosotros los japoneses nunca hacemos nada fuera de lo correcto”.

Con la inevitable socialización con los mexicanos, se han ido perdiendo sus características japonesas, lo cual supone perder estatus. Por ello, para las asociaciones es importante impedir o retrasar, en la medida de lo posible, que el conocimiento de “lo japonés” desaparezca de las generaciones más jóvenes y en menos contacto y conocimiento con sus raíces. Las asociaciones tratan de recrear de manera simbólica festivales, rituales, comida, música e idioma, o como diría Pierre Nora (2008), lugares de la memoria, porque al comenzar a ceder al olvido, es necesario retomar elementos objetivados de la cultura japonesa para volver a recordar de donde se proviene. De cierta forma, la tradición se convierte en un objeto de nostalgia pero también en elemento diferenciador, de su pasado y de su identidad.

Cuando el evento de *Kodomo No Hi* de 2016 fue presentado en la Plaza del Carmen, la aceptación por parte de los curiosos potosinos fue muy exitosa, los cuales expresan un gran interés por la cultura japonesa, debido a sus populares mangas y anime, o el J-pop y en general toda la cultura pop japonesa. Todos estos admiradores de la cultura pop japonesa son conocidos como *otakus*, pero es usada como una palabra despectiva por algunos de los miembros de la mesa directiva, inclusive son considerados como “nacos” y “de mal gusto” por algunos miembros (*Ofelia Imamura*, Febrero 2019, San Luis Potosí, S.L.P). Siempre se han mostrado en contra de promover la cultura popular japonesa, y en cambio buscan mostrar un Japón más tradicional.

Es interesante porque, las actividades étnicas como los festivales, son un intento por recrear la cultura de los ancestros, retener la herencia étnica cultural, aunque cuando son realizadas por los *nikkei*, estas actividades son el resultado de la inventiva simbólica de sus miembros. De acuerdo con Takeyuki Tsuda (2003), para el caso de los *nikkei* en Brasil, el mantenimiento simbólico de estos elementos étnicos, para el caso de los descendientes de japoneses, involucra la exclusión y marginalización de la mayoría no descendiente de japoneses.

La asociación cuenta con un espacio para tomar las clases, es una casa propiedad de la secretaria de la asociación *Cecilia Sasaki*. Este espacio es empleado para tomar las clases de japonés, realizar las juntas los miércoles de cada semana a las 20:00 hrs., aquí impartí los talleres del proyecto Raíces los sábados de 10:00 hrs a 14:00 hrs, y el Dr. Sergio Hernández Galindo dio una plática sobre la migración japonesa a San Luis Potosí como parte de las sesiones del taller.

Consideraciones finales del capítulo

En este capítulo consideré importante conocer de manera general el contexto actual de Japón ya que el objeto de estudio de esta tesis se inserta de manera directa en las actuales reformas migratorias japonesas. Durante el desarrollo del mismo, dejé ver la importancia que cobra la diáspora *nikkei* para el actual gobierno japonés y las relaciones bilaterales que se desprenden de ella en los países en donde se encuentran sus descendientes. Por ello, es importante acercarnos a la actual situación económica por la que atraviesa Japón y la importancia que cobran los *nikkei* para el gobierno.

A través de la creación de diferentes instituciones Japón ha logrado forjar vínculos económicos y culturales con los diversos países en donde se encuentra su diáspora, entre ellos Brasil, Perú, Argentina, y por supuesto, México. Un parteaguas en las relaciones bilaterales con estos países han sido una de las estrategias lanzadas por el anterior primer ministro Shinzo Abe, que buscan profundizar lazos con las comunidades *nikkei*, las cuales se han gestionado a través de la creación de asociaciones, así como conocer las características cualitativas de los mismos. Todo ello como parte del objetivo de posicionar a Japón como potencia económica y líder en la región Asia Pacífico.

Para alcanzar estas metas propuestas, el gobierno favorece la creación de asociaciones de descendientes, que si bien ya existían con anterioridad, las que se están constituyendo en la actualidad lo hacen con el apoyo de asociaciones con más experiencia como es la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México y con relaciones ya bien establecidas con instituciones japonesas como el JICA, las embajadas, etc.

Estas asociaciones se convierten en importantes generadores de discursos sobre lo japonés y por lo tanto sobre lo *nikkei*. Incluso me atrevo a afirmar que las asociaciones se convierten en piezas clave en la configuración de la identidad y la posicionalidad del sujeto.

A su vez, estas asociaciones *nikkei* son divulgadoras de la cultura japonesa objetivada y hasta promotoras de su poder suave, pues ellas solo muestran el rostro amable y positivo de Japón. Los discursos que generan se van en esencialismos positivos sobre el ser japonés o sobre lo que es la sociedad japonesa cuando la realidad es que la humanidad es más compleja en su esencia y no hay país ni sociedad perfecta.

Las asociaciones se convierten en generadoras de discursos identitarios, sin embargo, estas narrativas son oficiales e institucionales. En lo cotidiano se dan otros discursos en donde la memoria familiar, las historias de vida de los ancestros migrantes juegan un papel central, se configura la identidad con una gran variedad elementos y medios a disposición de los individuos. Si bien es cierto que la asociación acercó el término *nikkei* a los descendientes de japoneses, los descendientes ya usaban apelativos referentes a su grupo generacional; *nisei*, *sansei*, *yonsei*, y generaban sus propios discursos identitarios en la vida cotidiana. Desde lo cotidiano también se crean espacios que podemos considerar “lugares de memoria”, desde la colocación de un *butsudan* hasta el casco de un guerrero japonés. La memoria constituye una esfera fundamental en donde se condensa la historicidad, el tiempo, el espacio, el poder y la cultura. Es algo no constituido, sino también constituyente del hacer político, cultural y social, de ahí su relevancia en la compleja labor

de construcción del mundo social. De ahí su importancia el rol que juega la memoria en proceso de configuraron de identidad de sujetos y grupos sociales.

Consideraciones Generales

En esta tesis se escribió e investigó sobre los discursos y las narrativas que se generan alrededor de la configuración de una identidad determinada, así como los elementos que la componen, en este caso me enfoqué en la configuración de la identidad de los *nikkei* de San Luis Potosí. Sin embargo, cuando un grupo de personas deciden organizarse y visibilizarse como un grupo culturalmente distinto a la mayoría de los pobladores del país en donde habitan, se vuelve un asunto más complejo y deja ver una clara línea política favorecida por el contexto que la envuelve.

Durante la elaboración de la misma pasé por todo tipo de experiencias. La investigación me llevó a recorrer miles de kilómetros de distancia de mi ciudad para adentrarme a conocer la diáspora *nikkei*, no solo en el lugar en donde planteé el tema de investigación, sino a otros países tanto de América Latina como a distintas ciudades de Estados Unidos en donde tienen una presencia demográfica considerable y han dejado huella de la misma, a través de casas de té, jardines japoneses, barrios, etc.; San Francisco, California; San Diego, California; Brooklyn, Nueva York, y de América Latina, a Lima, Perú; así como ciudades de la república mexicana como lo es la Ciudad de México; Monterrey, Nuevo León; Guadalajara, Jalisco; León, Guanajuato; Cuernavaca, Morelos.

Descubrir las historias de estas familias de origen japonés es una invitación a reflexionar sobre la diversidad cultural de nuestro país. Esta diversidad no solo descansa en los reconocidos grupos indígenas y afroamericanos, sino también en aquellos hijos y nietos de migrantes de otras latitudes del mundo producto de las movilidades poblaciones propiciado por el sistema mundo que nos sumerge en sistemas económicos globales. La procedencia de estos descendientes de migrantes es tan lejana que nos podría costar trabajo pensar en la posibilidad de su presencia en nuestro país.

El objetivo general que marcó el eje de esta tesis fue analizar la identidad como estrategia y conocer los elementos de los que se valen los descendientes de migrantes japoneses para autoidentificarse como *nikkei* o considerarse como tal. Encontramos que hay muchas estrategias y muy variadas y dependen del contexto de los sujetos así como del grupo generacional al que pertenecen. Estas estrategias pueden ser políticas que se dan con la finalidad de obtener beneficios como becas o visas temporales de trabajo, lo cual ayuda a sumar a sus *curriculums* escolares y laborales, sin embargo, también existen otro tipo de intenciones y finalidades, las cuales dejan ver el lado más emocional y nostálgico de los individuos. Para algunos, preservar la memoria de quienes los antecedieron se ha convertido en una misión de vida porque en sus recuerdos e infancias han quedado grabadas historias y narrativas familiares que continúan trayendo a la memoria la historia de ese proceso migratorio del cual sienten son parte.

Para ello, fue necesario analizar e identificar el vínculo existente entre la configuración de la identidad *nikkei* con elementos que la nutren y dan soporte, tales como la importancia de la familia, el conocimiento de las raíces, es decir, la historia de los abuelos migrantes. Junto con este elemento, cobra relevancia la manera en la que los individuos en cuestión traen a su mente el terruño ancestral y la forma en la que lo viven. Esto se convierte en un proceso de recuperación y reapropiación de elementos objetivados de la cultura del país ancestral. Estos terruños ancestrales son recuperados por los descendientes a través de diferentes medios que, a su vez son diversos y varían de una generación a otra. Los medios de comunicación juegan un papel importante en la recreación de Japón en las mentes de los *nikkei* potosinos que transmiten los aspectos más positivos, interesantes y excéntricos de la cultura japonesa, a través de videos, novelas, mangas, anime, etc.

Para configurarse como *nikkei* es necesaria la constante comparación entre lo “mexicano” y lo “japonés”, lo cual lleva a los descendientes a pronunciar discursos y narrativas que constantemente

caen en estereotipos de la sociedad japonesa en contraposición de la mexicana. Y es que para lograr ser considerados como diferentes por la sociedad receptora, los *nikkei* potosinos, se valen de elementos que los hagan parecer japoneses no solo en lo material sino en la recreación de discursos sobre su identidad y sus ancestros.

Las prácticas en las que los descendientes de migrantes japoneses configuran su identidad étnica *nikkei* son muy variadas y diversas entre sí. Así como el concepto mismo *nikkei*, es diverso pues no existe una sola manera de ser *nikkei*. No solo es un concepto que abarca a los cinco grupos generacionales que conforman la comunidad sino que cada familia e individuo que compone a la comunidad es diverso en sí mismo. Las estrategias para configurar su identidad como *nikkei*, así como los objetivos para hacerlo son variados. Los *nikkei* potosinos son una comunidad proveniente de diferentes prefecturas, producto de diversos procesos migratorios, integrado por cuatro grupos generacionales, todos ellos provenientes de estratos socioeconómicos variados.

La identidad étnica se vale de diferentes estrategias, motivaciones y contextos en los cuales surge. La recuperación de la memoria colectiva de la migración japonesa a México, cobra relevancia en un contexto de buenas relaciones entre México y Japón. Un contexto en que Japón es bien visto y reconocido por la exportación de su cultura popular, por sus avances tecnológicos, sus enigmas ancestrales y la suntuosidad que los envuelve, estos aspectos se convierten en la cara más agradable y positiva de Japón y explotada por su gobierno como parte de su estrategia de poder suave. Conectarse con las raíces se ha vuelto epicentro en la configuración de la identidad *nikkei*. La importancia de las raíces, del parentesco y las relaciones preferenciales están siempre presentes en la narrativa identitaria y son elementos sobre los que los *nikkei* potosinos apuntalan su identidad recayendo ésta sobre las raíces, en el aspecto consanguíneo lo cual los lleva a posicionarse como descendientes de migrantes japoneses, lo cual nos lleva a entenderlos como un endogrupo, que parte de su posicionamiento recae en el apellido y los rasgos físicos.

Si bien, el proceso de aculturación ha llevado a los descendientes de generaciones más tardías a contraer matrimonios con mexicanos sin ascendencia japonesa, la conservación de los rasgos físicos y el apellido tienen un peso primordial en la configuración de lo *nikkei*, de ahí la importancia de conocer sobre los ancestros y las raíces. La memoria se vuelve pieza clave en la identidad porque buena parte del discurso sobre el que se apuntala, depende del anecdotario familiar, de las fotografías y de los objetos. Recordar, buscar datos e información sobre los ancestros migrantes, se convierten en la explicación de lo que son ellos como individuos y grupos familiares. Argumentan sentir la necesidad de saber de dónde son para saber a dónde ir. Como una brújula que les ayuda a marcar el norte.

La identidad *nikkei* es un proyecto social y colectivo, producto de un colectivo que tiene por objetivo ser identificado como un grupo culturalmente diferenciado, pero también es político por lo que suponen los *nikkei* para el gobierno japonés y los consulados en México. Estas familias *nikkei* organizadas en asociaciones son parte de la estrategia del gobierno para recuperar su pasada estabilidad económica. La palabra *nikkei*, que hoy día emplean los descendientes para autodenominarse, provino del mismo gobierno japonés, después de la segunda guerra mundial, para evitar que fueran considerados como japoneses y a su vez se evitara pensar que Japón continuaba buscando expandir su ya derrotado imperio. La creación de asociaciones, entre ellas la *Asociación Nipona Potosina*, fue creada después de la sugerencia que hiciera el Consulado de Japón ubicado en León, Guanajuato.

El gobierno de Japón, a través de sus embajadas y consulados busca estrategias para acercarse a las comunidades *nikkei* de México, una de esas estrategias es fomentar la necesidad de organizarlos en asociaciones para crear vínculos con el país ancestral de estos. Los descendientes son invitados a

aprender el idioma de sus ancestros, estudiar posgrados y hasta la posibilidad de obtener visas laborales.

Hasta donde llegó mi trabajo de campo, la asociación tenía poca incidencia en la configuración de la identidad *nikkei* de los descendientes de migrantes japoneses en la ciudad de San Luis Potosí, incluso poca proyección social. Esta situación ha cambiado radicalmente después del evento llamado Expo Japón realidad en el año 2022, en el cual hubo diversos eventos evocando a Japón, todos ellos organizados por y para los *nikkei* que contó con la participación y asistencia de descendientes de otros estados de la república, gente de agencias japonesas como el JICA, los organizadores de la Asociación México Japonesa de la Ciudad de México, gente de Fundación Kasuga, así como el cónsul de Japón en la ciudad de León, Guanajuato Katsumi Itagaki y el embajador Noriteru Fukushima. No estuve presente y después del evento no volví a entrevistar a ningún descendiente.

Estoy segura que los futuros investigadores del tema encontraran una asociación más abierta, en mayor y contante intercambio con quienes la integran, así como con la sociedad potosina que ha sido una excelente receptora de la cultura japonesa y que gracias a la asistencia de cientos de curiosos en la cultura japonesa, lo eventos en el marco de la Expo Japonesa del presente año fueron un éxito.

El jardín japonés, las muestras fotográficas, así como la organización de eventos que evocan a Japón, es parte de la tarea colectiva de las asociaciones para crear lugares de memoria que sirven como alicientes a la memoria colectiva de sus comunidades, si bien, en las casas de los descendientes se colocan objetos decorativos japoneses que sobresalen del diseño de sus interiores, sin embargo, cuando es la asociación quien organiza y decora los espacios, se la da un sentido

formal y con proyección hacia el exterior porque involucran a más actores sociales como son autoridades de las embajadas o consulados y autoridades mexicanas.

La identidad étnica de los *nikkei* es construida a partir de la apropiación de elementos comunes de carácter simbólico que son abrazados colectivamente para crear una nueva narrativa común, pues hay que tener en cuenta que los *nikkei* son producto de diversas oleadas migratorias provenientes de diferentes regiones de Japón con características culturales propias. En el proceso de configuración de la identidad, la cual siempre está en constante movimiento, es esencial el reconocimiento de los otros, es decir, de aquellos que no pertenecen a “su universo cultural”, por ellos es importante ser reconocidos como diferentes y evidenciar elementos de la cultura ancestral ya sea con objetos decorativos en su interior y exterior de sus casas, en sus formas de vestir, en lo que comen, o bien, el conocimiento que se demuestre de la cultura japonesa. Es necesario evidenciar esos elementos culturales inexistentes en el contexto mexicano para, a través de ello, obtener reconocimiento de diferenciación.

Con todo lo antes descrito me gustaría terminar esta tesis concluyendo que la identidad tiene múltiples funciones. Una de ellas es la parte política, ¿para qué sirve la identidad?, ¿a quién le sirve autonombrarse o posicionarse como parte de determinado grupo?. En este caso, vemos las posibles ventajas que se pueden obtener; tales como becas, visas de trabajo, creación de redes sociales e intercambios, o como diferencia social que proporcione capital social y económico, sin embargo, también se trata de satisfacer cuestiones más íntimas de los individuos y las familias, como resarcir a través del conocimiento de las historias de los antepasados los huecos que los años han dejado en la memoria de sus miembros porque esto tiene impacto en el aspecto emocional de los individuos.

La creación de estos discursos provenientes de los mismos grupos tienen la característica de ser esencialistas y románticos, como los discursos que yo encontré en el transcurso de esta

investigación. Como investigadora ajena al grupo y mexicana sin ascendencia de ningún tipo, la mirada que tuve fue siempre crítica pero empática, sin embargo, concuerdo con la importancia de alejarnos de esencialismo de los que dotamos a los grupos sociales y étnicos a los que no pertenecemos. Los seres humanos somos más diversos y en un mundo con tantas posibilidades de exploración ya no caben las generalizaciones, lo cual nos lleva a tener ideas parciales de las sociedades y de las personas.

Anexos fotográficos



Visita a Japan Society of Northern California, San Francisco, California, 275, Battery St. #2100. Enero 2018.



Conferencia del Embajador de Japón en México, Yasumi Takase, en evento CONANI 2018, exponiendo la importancia de la población *nikkei* para el gobierno de Japón. Cuernavaca, Morelos, 4 de mayo, 2018.

Fotografía propia.



Impartición de sesiones del Curso Taller de Conservación de la Historia de la Migración Japonesa por. Dr. Shiji Hirai. CIESAS Noreste, Monterrey, Nuevo León, junio, 2018.



Cursos de Comida Japonesa en casa de la familia Ishida Tanaka, San Luis Potosí, S.L.P, Abril, 2018. Fotografía propia.



Flyer promocional del Curso-Taller de Conservación para los miembros de la *Asociación Nipona Potosina*. Julio 2018.



Impartición de sesiones de Curso-Taller de Conservación de la Historia de la Migración Japonesa, 2a edición en *Asociación Nipona Potosina*, San Luis Potosí, S.L.P, Marzo, 2018.



Visita investigador de ENAH Mtro. Sergio Hernández Galindo, Archivo Histórico de San Luis Potosí. San Luis Potosí, S.L.P, 12 de Julio, 2019. Fotografía propia.



Presentación de la platica *La migración japonesa a San Luis Potosí* por Mtro. Sergio Hernández Galindo. *Asociación Nipona Potosina*, San Luis Potosí, S.L.P, 13 de Julio, 2019.



Presentación conferencia “*Descubrimiento de ancestros y de la migración japonesa*”, como resultado de los cursos impartidos. Embajada de México en Tokio, Japón, 18 de Julio, 2019.



Búsqueda de datos sobre Eikoo Koasicha por parte de su bisnieta, Naroyuki Koasicha, como parte del proyecto Raíces. Edificio Municipal de Nishihara, Okinawa, 22 de Julio, 2019. Fotografía propia.

Glosario

Anime películas de animación japonesa.

Bushido es un código ético seguido por los samurai, es mejor conocido como “el camino del guerrero”. En él se detallaba lo que se esperaba de un samurai y los valores que debía observar, como el honor hasta la muerte.

Bento es una ración de comida japonesa que casi siempre se presenta de manera decorada en pequeñas y muy estilizadas cajitas.

Butsudan en japonés significa “Casa de Buda” es colocado en las casas japonesas. Su forma es la de un pequeño armario de dos puertas de madera donde se coloca la imagen de Buda. Las puertas se abren de par en par cuando se va a meditar u honrar a Buda o los familiares difuntos.

Daimio era señor feudal más poderoso y de mayor jerarquía de las provincias en el Japón del siglo XVI y significa “gran nombre”.

Dekasegi así es conocida y referida la migración masiva de peruanos, brasileños y argentinos de ascendencia japonesa a Japón durante la década de los noventa.

Gohan es arroz blanco al vapor.

Gosei es la quinta generación *nikkei*, es decir, son tataranietos de los migrantes japoneses.

Hafu es la palabra que se usan para referirse a personas que son mitad japonés, es decir, mestizos.

Hana Matsuri celebración del cumpleaños de Buda, se celebra el 8 de abril y es parte del calendario de festividades nacionales de Japón.

Hiragana es el silabario con alfabetos fonéticos empleados para palabras nativas del japonés.

Issei es la manera de designar a los japoneses migrados a otros continentes y dentro de estos se les refiere como primera generación.

Katakana es el segundo silabario con alfabetos fonéticos para palabras extranjeras. Kanji son caracteres de origen chino, empleados para expresar conceptos

Kibei era la forma para designar a los hijos de migrantes japoneses que iba al país de sus padres para estudiar y evitar así perder los valores de la cultura japonesa.

Kodomo No Hi es un día de celebración nacional para los niños hombres, donde se les desea felicidad y salud, y se lleva a cabo el 5 de mayo.

Kokugaku es una corriente filosófica que rechaza el estudio de los textos chinos y budistas y en cambio apelaba a los estudios de textos japoneses. Esta palabra puede ser traducida como “estudios nativos”.

Kokutai esta palabra es empleada para referirse a la identidad nacional, la esencia de Japón.

Kushiage es un platillo botanero, consiste en queso empanizado en panko y tiene una textura crujiente.

Manga son historietas japonesas.

Minzoku es una palabra que hace referencia al grupo étnico japonés, derivado de la idea de que los japoneses descienden de una sola raza. Esta misma palabra abarca la idea de homogeneidad racial y nación.

Nihonjinron son estudios sobre Japón.

Nihonjin es una persona originaria de Japón.

Nihon es Japón en japonés.

Nissei es la forma de llamar a los hijos de migrantes japoneses nacidos en los países receptores, también conocidos como segunda generación.

Nikkeidad es el movimiento de cultural de los nikkei, en donde buscan exaltar su biculturalidad a través de diversas expresiones artísticas pero también a través de la recuperación de tradiciones y valores japoneses.

Nikkei es la manera de nombrar a todas las generaciones descendientes de migrantes japoneses nacidas en los países de destino.

O Bachan es abuela en japonés.

O Jisan es abuelo en japonés.

Ohashis son palillos de madera que se emplean como cubiertos para comer.

Panko pan rallado japonés

Ramen es un plato de fideos servido en un caldo, se sirve con carne de puerco o pollo.

Sakura es la flor de cerezo y uno de los símbolos más representativos de Japón.

Sansei son los nietos de los migrantes *issei* japoneses, conocidos también como tercera generación.

Sashin kekkon es el casamiento arreglado pero para el caso de los migrantes japoneses, las novias eran seleccionadas por los padres, a ellos les enviaban fotografías para escoger a la de su preferencia.

Samurái era la clase de guerreros del Japón antes de las reforma de Meiji

Shogun nombre con el que era designado el Emperador de Japón

Tanabata es una fiesta de origen chino que se celebra el 7 de julio es conocido como “la Fiesta de las estrellas”.

Tanka es la poesía tradicional japonesa que se compone de cinco a siete versos.

Todo Yaki es un platillo típico japonés como forma de esfera, a base de harina de trigo, pulpo, jengibre deshidratado.

Yonse es la cuarta generación nikkei, es decir, son bisnietos de los migrantes japoneses.

Yuki es nieve en japonés y aquí era empleado por los migrantes para referirse a los “raspados”.

Sitios web

www.ancestry.com

www.eluniversal.com.mx

www.medium.com

www.discovernikkei.org

Bibliografía

Adachi, N. (2010). "Reconsiderations of Race, Ethnicity and Identity. Transnational Migrants in Post- World War II". En N. Adachi (Ed.), *Japanese and Nikkei at Home and Abroad, Negotiating Identities in a Global World*. Amherst, New York: Cambria Press.

Aguirre Beltrán, G(1957). *El proceso de aculturación*, 1a, ed. México; Universidad Autónoma de México. Dirección General de Publicaciones.

Allier Montaño, E. (2008). "Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria" en *Historia y Grafía*, núm. 31, Departamento de Historia, Distrito Federal, México, pp. 165-192.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión delnacionalismo*. trad. Eduardo L. Suárez, México: Fondo de Cultura Económica.

Anesaki, M (1947) *Mitología japonesa. Leyendas, mitos y folclore del Japón Antiguo*, trad. Miguel Mancera. Amazonia Editorial.

Appel, J. (1961). " Hansen's Third-Generation Law and the Origins of the American Jewish Historical Society", en *Jewish Social Studies*, vol. 23, No.1 (Jan.,1961) Indiana University Press.pp. 3-20. Stable URL [www. jester.org](http://www.jester.org)-

Azuma, E. (2005). *Between two empires. Race, history and transnationalism in japanese america*, New York: Oxford University Press.

Azuma,E. (2002). "The impact of Globalization on Nikkei Identities. Introduction". En L. Hirabayashi, A. Kikumuta-Yano y J. Hirabayashi, *New Worlds, New Lives. Globalization and people of japanese descent in the Americas and from Latin America in Japan*. California: Stanford University Press, pp.1-6.

Barth, F. (Ed.). (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, M. A. (2008). "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Laticia. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia". En L. Velasco (Coord.), *Migración, fronteras o identidades étnicas transnacionales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, Porrúa, pp. 35-77.

Befu, H. (2002). "Globalization as Human Dispersal. Nikkei in the World". En *New Worlds, New Lives. Globalization and people of japenese descent in the Americas and from Latin America in*

Japan. Edited by Lane Ryo Hirabayashi, Akemi Kikumura-Yano & James A. Hirabayashi. Stanford, California; Stanford University Press, pp.5-18.

(2010) "Japanese Transnational Migration in Time and Space. An Historical Overview" en *Japanese and Nikkei at home and abroad. Negotiating identities in a global world* Edited by Nobuko Adachi. New York, Cambria Press. Kindle Edition.

Blásquez, L (2016). "La etnografía: una aproximación metodológica para la comprensión de los procesos sociales". En R. Güereca (Comp.), *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 44-68.

Benedict, R.(2006). *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza Editorial.

Bourdieu, P (2002). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Trad. María del Carmen Ruiz de Elvira. 1a ed. México: Editorial Taurus.

(2009). *El sentido práctico*, trad. Ariel Dilon. México: Siglo XXI ed.

Cardoso de Oliveira, R (2007). *Etnicidad y estructura social*. trad. Virginia Molina Ludy y Enrique Cardoso de Oliveira. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana. Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología.

Cervera, M. (1996). *Globalización japonesa; lecciones para América Latina; política industrial, inversión extranjera y proyección económica en el Asia Pacífico*. México: Siglo XXI, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.

Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa Editorial.

(2011) "Diásporas", en Golubov, N. *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp.85-126.

Colacrai, Pablo (2010). "Releyendo a Maurice Halbwachs, Una revisión del concepto de memoria colectiva" en *La Trama de la Comunicación*, Volumen 14, UNR, pp. 63-73.

Creighton, M. (2010). "Metaphors of Japanese-ness and negotiations of Nikkei identity. The translational networking of People of Japanese Descent". En N. Adachi, *Japanese and Nikkei at Home and Abroad. Negotiating Identities in a Global World*. Amherst, New York: Cambria Press.

Cruz Nakamura, M.Y (2012) *El Japón del Soconusco comunidad e identidad japonesa nikkei en el Soconusco: Una mirada desde dentro*. Tesis Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Centro de estudios superiores de México y Centroamérica.

Chávez, M. L. (2014). *Identidad étnica, migración y socialización urbana. Profesionistas indignas de la Huasteca en la capital potosina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.

Chikaba, A (2014) *Akane: Los Tankas de Mitsuko Kasuga. Migrante Japonesa en México*. Trad. Miwa Teresa Pierre-Audain Kasuga; Chieko Homma; Aiko Chikaba. Ed. Artes Gráficas Panorama, S. A de C.V, México, D.F.

Dales, L, Yamamoto, B.A (2019) “Romantic and Sexual Intimacy before and beyond Marriage” en *Intimate Japan. Ethnographies of Closeness and Conflict*, edited by Allison Alexy and Emma E. Cook. Honolulu, University of Hawai‘i Press. Kindle Edition.

Daniels, Roger (1997). *The Politics of Prejudice: The Anti-Japanese Movement in California and the Struggle for Japanese Exclusion*. Berkeley: University of California Press.

De Carvalho, D. (2003). *Migrants and identity in Japan and Brazil. The Nikkeijin*. New York: Ed. 42 Routledge Curzon, Taylor y Francis Group. Kindle Edition.

Douglass, M. Glendas S. Roberts (2003) “Japan in a global age of migration” en *Japan and Global Migration. Foreign workers and the Advent of a Multicultural Society*, edited by Mike Douglass and Glenda S, Roberts. University of Hawaii Press. Honolulu. pp. 3-37.

Durkheim, E (1995) *Las formas elementales de la vida religiosa*, editor González Noriega, Santiago. Serie Dialogo Abierto/Sociología. Ediciones Coyoacán, 1a Ed. México, D.F.

Duvet, F. (1989) “ De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, *Revista de Estudios Sociológicos*, vol. VII, año 21. pp. 519-545, El Colegio de México, sea-dic.

Esser H (2006). “¿Requiere la “nueva” inmigración de una “nueva” teoría de la integración intergeneracional? en Alejandro Portes, Josh DeWind, coord. trad. Luis Rodolfo Morán Quiroz, 1a ed. México, Zacatecas, México: Secretaria de Gobernación. Instituto Nacional de Migración: Universidad Autónoma de Zacatecas: Miguel Ángel Porrúa, pp. 325-354.

Falck, M (2017) “Abenomics” en *Japón y sus alternativas de desarrollo económico hacia el futuro*, Carlos Uscanga, coordinador. Colección Universitaria de Estudios Asiáticos, Universidad Autónoma de México. pp.123-138.

García, J (2014) *Looking like the enemy: Japanese Mexicans, the Mexican state, and US hegemony, 1897-1945*. Tucson, The University of Arizona Press. Kindle Edition.

Geertz, C. (1973). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.

Giménez G (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. vol. II. Ciudad de México: CONACULTA.

(2006). “ El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad” en *Cultura y representaciones sociales*, año 1, núm, 1. Sep, 2006, pp.129-144.

(2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

(2010) “La cultura como identidad y la identidad como cultura” en *Identidad, cultura y política; perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. ed. Programa Editorial Universidad del Valle; Miguel Ángel Porrúa, México, D.F. pp. 35-60.

(2013). "La investigación cultural en México. Una aproximación." en *Los estudios culturales en México*, José Manuel Valenzuela Arce, coord. 1a Ed. México: Consejo Nacional para la cultura y las Artes: Fondo de Cultura Económica, pp. 56-79.

(2016) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. presen. de J,A Mac Gregor Campuzano; prolog. de R. Pozas Horcasitas.- Guadalajara, México, ITESO:Universidad de Guadalajara; Jalapa, México: Universidad Veracruzana; México, Secretaría de Cultura: Universidad Iberoamericana. pp. 478 .

Girón González, A (2017) "Japón en la trampa de su política económica, fiscal y monetaria" en *Japón y sus alternativas de desarrollo económico hacia el futuro*, Carlos Uscanga, coordinador. Colección Universitaria de Estudios Asiáticos, Universidad Autónoma de México. pp.163-168.

Girón González, A (2017) "Circuitos financieros en la postcrisis: experiencias entre Japón y China" en *Reorganización financiera en Asia y América Latina en el periodo de postcrisis*, Alicia Girón, Eugenia Correa, coordinadoras. Colección Universitaria de Estudios Asiáticos, Universidad Autónoma de México, Ciudad de México. pp.53-80.

Golubov, N. (2011) "Preámbulo" en Golubov, N. *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 13-30.

Grimson, A (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 253.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

(2015). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Halbwachs, M (1990) "Espacio y memoria colectiva" en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm.9, Universidad de Colima, Colima, México, pp.11-40.

(2004) *Los marcos sociales de la memoria*, traducción Manuel Antonio Baeza y Michel Mujica. 1a Ed. Editor Barcelona. Anthropos; Universidad de Concepción. Facultad de Ciencias Sociales: Universidad de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

(2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Presas Universitarias de Zaragoza. Hall, S. (2011). "Pensar en la diáspora: en casa, desde el extranjero". En N. Golubov, *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 127-148.

Hall, S (2003) Introducción: ¿quién necesita identidad? en *Cuestiones de identidad cultural*, comps. Stuart Hall y Paul du Gay, traducción Horacio Pons. 1a ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 13-39.

2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Editores. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich. Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Colombia; Envión Editores, pp. 619.

(2011) "Pensar en la diáspora: en casa, desde el extranjero", en Golubov, N. *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 127-148.

Herbert, J. (2015) *La casa del dolor ajeno*. México, Ciudad de México, Pinguin Random House Grupo Editorial.

Hernández Juárez, S.I (2012) *Los extranjeros en San Luis Potosí, 1929-1932*. Tesis de maestría. San Luis Potosí, S.L.P, El Colegio de San Luis.

Hernández Galindo, S (2003) "Las empresas de los inmigrantes japoneses en México. El caso de la familia Kasuga" en *Los migrantes en el mundo de los negocios*, Rosa María Salazar y Delia Salazar (coord). México, D.F, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp.225-234.

(2008). "La guerra interna contra los japoneses" en *Dimensión antropológica*, Año 15, vol. 43, Mayo/Agosto. Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 87-120.

(2011). *La guerra contra los japoneses en México durante la segunda guerra mundial. Kiso Tsuru y Masao Imuro, migrantes vigilados*. México: ITACA editorial.

(2013) "La disputa por la identidad de los migrantes japoneses: entre *Imin* y *Shokumin*" en *La Nueva Nao: de Formosa a América Latina. Bicentenario del Nombramiento de Simón Bolívar como Libertador (II)*, Lucía Chen, Alberto Saladino García (compiladores). Taipei; Universidad de Tamang, pp. 39-54.

(2015). "La creación de espías japoneses como política de Estado durante la Segunda Guerra Mundial", en *De Agentes, rumores e informes confidenciales. La inteligencia política y los extranjeros (1910-1951)* Delia Salazar Anaya y Gabriela Pulido Llano (coord.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. pp.463-486.

(2015) "Más allá de la región: migración y conflicto internacional. japoneses en el noreste de México" en *Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglos XIX y XX*. Pablo Serrano Álvarez (coord). Hidalgo; México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, pp. 455-482. Hernández Galindo, S (2015). "Más allá de la región: migración y conflicto internacional. Japoneses en el noreste de México".en *Inmigrantes y diversidad cultural en México, siglo XIX y XX*, Pablo Serrano Álvarez (coord. general) El Colegio del Estado de Hidalgo pp. 455-482.

(2015). *Los que vinieron de Nagano. Una migración japonesa a México*. México D.F: Artes Gráficas Panorama.

(2018) "El campo de Temixco: Persecución y organización de la emigración japonesa" en *Los japoneses en Morelos. Testimonios de una amistad*, Alejo Ebergenyi (coord.) Morelos, Fondo Editorial del Estado de Morelos, pp. 97-108.

Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

(2017), “Costos socioculturales de la rotación de personal. Migración y empresas japonesas en México y retos para la construcción y el desarrollo de la comunidad”, en Magdalena Barros Nock & Agustín Escobar Latapí (eds.), *Migración: nuevos actores, procesos y retos. Vol. Migraciones internacional y mercados de trabajo*, Ciudad de México, México, CIESAS, pp. 266-294.

Hiraoka, J (1996). “La identidad y su contexto dimensional” en Méndez Mercado, L (coord.) III Coloquio Paul Kirchhoff. *Identidad; análisis y teoría, simbólicismo, sociedades, nacionalismo y etnicidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. pp.299. México, UNAM, pp. 38-50.

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2012). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Ikegami, E (2012). *La formación del samurái. El individualismo honorífico y la construcción del Japón moderno*, Traducción de Hugo Antonio Pérez Hernáiz.- Barcelona; Anthropos Editorial; México (México); Universidad Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Imamura, F, Murray, A (1994) *Casi un siglo de recuerdos: biografía de Federico Imamura*. México, D.F; Ediciones Castillo.

Ishida, C. (2009). 1990 年入管法改正を経た〈日系人〉カテゴリーの動態— 名づけと名乗りの交錯を通して— 石田 智恵*La dinámica de las categorías <Nikkei> después de modificar la Ley de Control de Inmigración de 1990- A través de la intersección de nombrar y asignar. *Core Ethics* Vol. 5.

Ishida, Chie [CentroNikkeiAR] 2013, septiembre 13). “El concepto nikkeikin en Convención Panamericana Nikkei”, COPANIO, en Youtube [en línea], Buenos Aires, Argentina, Centro Nikkei Argentino (CNA)- Asociación Panamericana Nikkei (APN), 21 minutos, consultado el 3 de julio de 2018, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=nx2V6Z0BNKk>>.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Kenichi-Benito, M (1975). *Crónicas de los pioneros japoneses de México*, Traducción al español Makoto Toda, México; Artes Gráficas Panorama.

Kikumura-Yano, A (2002) *Encyclopedia of Japanese Descendants in the Americas: An illustrated History of the Nikkei*. United States: Altamira Press.

Kothenschulte, D (2008) “Opulencia y contención. Antes de Ghibli: Los estilos del anime clásico en *Cine de Animación Japonés*, Antonio José Navarro coordinador. Semana de Cine Fantástico y de Terror de San Sebastián, Fuentes iconográficas: Álbum, Jonu Medina, Antonio José Navarro, Selecta Visión. Portada: Collage de Pedro Usabiaga, Marquetación y arte final; Ytantos, pp. 11-36, San Sebastian, España.

Krapp, F (2019). *Una isla artificial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Rusquets Editores. Kindle Edition.

Krotz, E (2013). “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”. en *Los estudios culturales en México*, José Manuel Valenzuela Arce, coord. 1a Ed. México: Consejo Nacional para la cultura y las Artes: Fondo de Cultura Económica, pp. 80-115.

Lanzado Salafranca, F (2012), *La mujer japonesa. Un esbozo a través de los historia*, editoal Verbum, S.L, Madrid, España. Kindle Edition.

Lesser, J. (1999). *Negotiating national identity. Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham: Duke University Press.

(2007). *A discontented diaspora. Japanese Brazilians and the meanings of Ethnic Militancy, 1960-1980*. United States: Duke University Press. Durham and London. Kindle Edition.

López Villafañe, V (2017). “Japón y la era del alto crecimiento de la posguerra: una mirada al pasado” en *Japón y sus alternativas de desarrollo económico hacia el futuro*, Carlos Uscanga, coordinador. Colección Universitaria de Estudios Asiáticos, Universidad Autónoma de México. pp. 5-18.

Martínez Legorreta, O (2011) “De la modernización a la guerra” en *Historia Mínima de Japón*, en Michiko Tanaka (coord.) 1a Edición. México, D.F. El Colegio de México. Kindle Edition.

Masterson, D. y Funada-Classen, S. (2004). *The Japanese in Latin America*. Urbana: University of Illinois Press.

Melgar Tísoc, D (2009). *El Japón transnacional y la diáspora Nikkei. Desplegado de identidades en la ciudad de México* (Tesis de licenciatura). Escuela Nacional de Antropología e Historia.

(2011). “El Japón fragmentado: Los nikkei mexicanos y la diáspora japonesa” en *Humania del Sur*. Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos. Universidad de los Andes, Mérida. Año 6, No 10. Enero-junio, 2011. pp.125-134.

(2014) “De la violencia del capital y de la guerra y la violencia de la exclusión: los peruanos en Japón” en *Bricolage, Revista de estudiantes de Antropología y Geografía Humana*. 20 edición, enero-febrero, pp. 34-31.

(2015). “(Re)etnización y desetnización de los *nikkei* en América Latina y Japón: entre las fronteras de las “pureza” y el “mestizaje” en *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*. Barbara Potthast, Christian Büschges, Wolfgang Gabbert, Silke Hensel, Olaf Kaltmeier (eds.). Iberoamericana Vervuert. pp. 217-239.

Mintz, Sidney W.; Price, R (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. introducción Catherine Good y María Elisa Velázquez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana.

Morris Suzuki, T (1998). *Cultura, etnicidad y globalización. La experiencia japonesa*. Siglo XXI Editores, México, D.F

Naka, K (1913). *Social and economic conditions among japenese farmers in California*. Berkeley, California; thesis for Master of Science in the Department of Economics at the University of California, Reprint from the collections of the University of California Libraries.

Nakamura, T. (1990). *Economía japonesa: Estructura y desarrollo*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Nakasone, T, Yamaguchi Llanes, V.K (2020) “Censo *Nikkei* de Guadalajara 2018”, en *Presencia japonesa en Jalisco*, Melba Falck, coordinadora, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Japan Fundation, Guadalajara, Jalisco, México, pp. 137-170.

Nora, P (2008) *Pierre Nora en les lieux de mémoire*, trad. Laura Masello, Ediciones Trilce edición en castellano. Montevideo, Uruguay.

Ortiz, R. (2003). *Lo próximo y lo distante, Japón y la modernidad-mundo*, Buenos Aires, Argentina: Interzona.

Ota, Mishima, M.E (1982). *Siete migraciones japonesas en México, 1890-1978*. México: Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

(1997). “Características sociales y económicas de los migrantes japoneses en México”. en *Destino México. Un estudio de las migración asiáticas a México, siglos XIX y XX*. María Elena Ota Mishima, coro, gral. Asesores Moisés González Navarro, Sergio Campos Ortega Cruz y Javier Rodríguez Chávez. México: El Colegio de México; Centro de Estudios de Asia y África, pp.55-84.

(1997). “Características sociales y económica de los migrantes japoneses en México”. En M. Ota, *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglo XIX y XX*. Ciudad de México: El Colegio de México, pp.55-121.

Palma Mora, M (2005) “Asociaciones de inmigrantes extranjeros en la ciudad de México. Una mirada a finales del siglo XX” en *Migraciones Internacionales*, Vol.3, Núm. 2. Julio- Diciembre.pp. 29-57. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana, Baja California.

Penrose, E.R (1973) *California nativism organized opposition to the japenese 1890-1913*. Saratoga, California. Publishers and Distributors of Ethnic Studies, Editor Adam S Eterovich. Publisher Robert D. Reed.

Pineda Kuri, E. (2017) “La construcción social de la memoria en el espacio: una aproximación sociológica” en *Península* , vol. XII, núm. 1. Enero-Junio. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, pp. 9-30.

Pizaña Grimaldo, O. I (2021). *De vendedores ambulantes a empresarios. Movilidad social y cultura empresarial de los libaneses y descendientes en Tamaulipas durante el siglo XX*. Colegio de San Luis, San Luis Potosí, S.L.P, Tesis doctoral.

Portes, A, Rumbaut, G.R, (2010). *América inmigrante*. trad. Alicia Villadóniga Capilla. 1a.ed. Rubí, Barcelona: Instituto de Estadística de Andalucía. Junta de Andalucía: Anthropos.

(2011) *Legados. La historia de la segunda generación inmigrante*, 2ª. ed. México: Gobierno Federal, SEGOB, Secretaria de Gobernación Instituto Nacional de Migración, Centro de Estudios Migratorios, Porrúa.

Raygadas, L (2014) “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico” en *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, en Cristina Oehmichen Bazán, 1a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. pp.91-118.

Restrepo, E (2004) “Etnicidad sin garantías” en *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*, Cali, Colombia, Editorial Universidad del Cauca.

(2010). “Identidad: Apuntes teóricos y metodológicos” en *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Programa Editorial Universidad del Valle; Miguel Ángel Porrúa, México, D.F. pp. 61-76.

(2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Enviñon editores.

Reyes Estrada, C (2016) *La gallina azul. Historia de una familia japonesa en México durante la Segunda Guerra Mundial*. 1a reimpression. México: Editorial Itaka.

Rincón Zárate, U.A (2019) *El posicionamiento socio-espacial de los descendientes de inmigrantes chinos y japoneses en Tapachula, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tesis Maestría en Antropología Social.

Rockwell, E (2011). *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. 1a ed. Buenos Aires, Argentina, Paidós Voces de la Educación.

Romer, M (2009) *¿Quién soy?. Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Romero, M.E, Martha Loaiza (2017) “*Abenomics*. La inclusión social: ¿la flecha rota o lo que falta? en *Japón y sus alternativas de desarrollo económico hacia el futuro*, Carlos Uscanga, coordinador. Colección Universitaria de Estudios Asiáticos, Universidad Autónoma de México. pp.139-162.

Rosas, M. C (2018) *Los Simpson: Sátira, cultura popular y poder suave. Ninguna serie debería durar 30 años... ¿o sí?*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1a ed, 2017. Reimpresión. Ciudad de México.

Rumbaut R, G (2006). “Edades, etapas de la vida y cohortes generacionales: un análisis de las dos primeras generaciones de migrantes en Estados Unidos”, en Alejandro Portes, Josh DeWind, coord. trad. Luis Rodolfo Morán Quiroz, 1a ed. México, Zacatecas, México: Secretaria de Gobernación. Instituto Nacional de Migración: Universidad Autónoma de Zacatecas: Miguél Ángel Porrúa, pp. 361-409.

Safran, W. (2011) "Las diásporas en las sociedades modernas: mitos de la patria y el retorno", en Golubov, N. *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 31-50.

Schnapper, D. (2011) "Del Estado-nación al mundo transnacional. Sobre el sentido y la utilidad del concepto de diáspora", en Golubov, N. *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 149-177.

Sellek, Y (1997) "Nikkeijin: the phenomenon of return migration" en *Japan's minorities. The illusion of homogeneity*. Edited by Michael Weiner. Routledge, Sheffield Centre for Japanese Studies. New York. pp. 178-210.

Spickard, P, R (1996). *Japanese American: The formation and transformation of an Ethnic Group*. Brigham Young University- Hawai'i. Twayne Publishers An imprint of Simon & Schuster Macmillan. New York. 1a ed. 1950.

Taira, K (1997). "Troubled national identity: the Ryukyuan/ Okinawans en *Japan's minorities. The illusion of homogeneity*. Edited by Michael Weiner. Routledge, Sheffield Centre for Japanese Studies. New York. pp. 140-177.

Takaki, R (1987) *Strangers from a Different Shore. A History of Asian Americans*. University of California Press.

Tanaka, M (1976). *Movimientos campesinos en la formación del Japón Moderno*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África del Norte.

(2011). *Historia mínima de Japón*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África del Norte.

Terasawa, K (2003). "Labor law, civil law, immigration law and the reality of migrants and their children" en *Japan and Global Migration. Foreign workers and the Advent of a Multicultural Society*, edited by Mike Douglass and Glenda S, Roberts. University of Hawai'i Press. Honolulu. pp. 219-243.

Toda, M (2012) *Historia de las relaciones mexicano-japonesas*. Trad. Nichiboku Koryushi, México: Artes Gráficas Panorama.

Toledo Beltrán, J.D (1986) *El Japón de la posguerra: entre la dependencia y la autonomía*. Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1a edición.

Tölölyan, K. (2011) "La reconsideración de diáspora y las diásporas: poder sin Estado en el momento transnacional", en Golubov, N. *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte, pp. 51-84.

Touraine, A. (1988). *Return of the actor: social theory in postindustrial society*, 1a ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tsuda, T. (2016). *Japanese American Ethnicity. In Search of Heritage and Homeland across Generations*. New York: New York University Press. Kindle Edition.

Uchmany Weill , E.A (2006). *Rodrigo de Vivero y Aberruza. Relación y avisos del reino de Japón y la Nueva España*. México; Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México.

Uscanga, C (2018). *Relaciones internacionales de Japón*. 1o Edición. Japón- Relaciones Internacionales- Siglo XXI. I. Título .II. Serie. Coordinadas 2050. Cuadernos de la Coordinación de Humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México.

Valenzuela Arce, J.M (1998). *El color de las sombras: chicanos, identidad y racismo*. 1a. ed, México: El Colegio de la Frontera Norte.

(2013) “Introducción”, en *Los estudios culturales en México*, José Manuel Valenzuela Arce, coord. 1a Ed. México: Consejo Nacional para la cultura y las Artes: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-33.

Vela, F. (2004). “Los procedimientos básicos de recolección como técnica y método”. En M. Tarrés, Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social. Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Miguel Ángel Porrúa, pp.63-91.

Velázquez, C. (2007). “Japoneses y pesca en la península californiana, 1912-1941”, en *México y la Cuenca del Pacífico 10(29)*, pp. 73-90.

Wallerstein, I. (2014). *El moderno sistema mundial. El liberalismo centralista 1789-1914*, Vol 4. México: Siglo XXI.

Weiner, M (1997) “The invention of Identity. Self and Other in pre-war Japan” en *Japan`s minorities. The illusion of homogeneity*. Edited by Michael Weiner. Routledge, Sheffield Centre for Japanese Studies. New York. pp. 1-16.

Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 2a edición

Zahlten, A (2008) “ Something for Everyone. Anime y política” en *Cine de Animación Japonés*, Antonio José Navarro coordinador. Semana de Cine Fantástico y de Terror de San Sebastián, Fuentes iconográficas: Álbum, Jonu Medina, Antonio José Navarro, Selecta Visión. Portada: Collage de Pedro Usabiaga, Marquetación y arte final; Ytantos, pp. 37-46., San Sebastian, España.

Zapata Ramírez, T. L (2009). *Etnicidad e identidad étnica en la sierra alaquinesense*. San Luis Potosí, S.L.P, editorial Ponciano Arriaga. Gobierno del Estado de San Luis Potosí.