**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS**
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS**

## Maestría en Historia

Tesis

# *Continuidades y rupturas: identidad intergeneracional entre descendientes de japoneses en Tapachula, Chiapas*

Que para obtener el grado de

## Maestro en Historia

Presenta

**Carlos José Moreno Moreno**

**Dirigida por:**

Dra. Rocío Ortiz Herrera

**Comité tutorial:**

Dra. Gillian E. Newell

Dra. Margarita Martínez Pérez

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 31 de julio de 2024.

# UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

## AUTÓNOMA

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 31 de julio de 2024
Oficio No. SA/DIP/0526/2024
Asunto: Autorización de Impresión de Tesis

C. Carlos José Moreno Moreno
CVU:1098960
Candidato al Grado de Maestro en Historia
Facultad de Humanidades
UNICACH
P r e s e n t e

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **Continuidades y rupturas: Identidad intergeneracional entre descendientes de japoneses en Tapachula, Chiapas** cuya Directora de tesis es la Dra. María del Rocío Ortíz Herrera (CVU: 36047) quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección a mi cargo **autoriza** la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Maestro en Historia.**

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

**Atentamente**
***"Por la Cultura de mi Raza"***

**Dra. Carolina Orantes García**
**Directora**

UNICACH
DIRECCIÓN DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

C.c.p. Mtro. Braulio Calvo Domínguez, Director de la Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento.
Dr. Roberto López Bravo, Coordinador del Posgrado, Facultad de Humanidades, UNICACH. Para su conocimiento
Archivo/minutario.

RJAG/COG/hvb/igp/gtr



**Secretaría Académica**
**Dirección de Investigación y Posgrado**
Libramiento Norte Poniente No. 1150
Colonia Lajas Maciel C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
Tel:(961)6170440 EXT.4360
investigacionyposgrado@unicach.mx

| Código: FO-113-05-05 |
| --- |
| Revisión: 0 |

**CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.**

El (la) suscrito (a) Carlos José Morena Morena,
Autor (a) de la tesis bajo el título de "Continuidades y rupturas: identidad intergeneracional entre descendientes de japoneses en Tapachula, Chiapas",
presentada y aprobada en el año 2024 como requisito para obtener el título o grado de Maestro en Historia, autorizo licencia a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), para que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para su consulta, reproducción parcial y/o total, citando la fuente, que contribuya a la divulgación del conocimiento humanístico, científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.

- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional del Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 14 días del mes de agosto del año 2024.

Cualquier:
Carlos José Morena Morena

Nombre y firma del Tesista o Tesistas

大和は

国のまほろば

たたなずく

あおかき山ごもれる

やまとしうるわし。

❁

*"Gran Yamato, de todas las tierras la más suprema, rodeada de hileras de verdes terraplenes en colinas circundantes. Gran Yamato, ¡tu belleza no tiene parangón!"*

Poema Atribuido a Yamato Takeru no Mikoto, héroe mítico de la dinastía Yamato, contenido en el Kojiki, "Registro de asuntos antiguos". Yamato es el nombre de la dinastía que reinó la actual región de Nara desde finales del siglo III e.c. Yamato también llegó a ser el nombre de Japón y de su gente.

La traducción del poema está basada en la versión inglesa del mismo, realizada por Steven D. Carter, que aparece en su obra *Traditional Japanese Poetry. An Anthology*.

# ÍNDICE

**Agradecimientos**..... 4

**Introducción**..... 5

**Capítulo I: Marco teórico-metodológico** ..... 8

1.1 Identidad, grupos étnicos y comunidades imaginadas: discutiendo diferentes enfoques teóricos..... 8

1.2 El concepto de generación desde la sociología y la mirada histórica: Dilthey, Mannheim y Ortega..... 18

1.3 Del marco conceptual al caso de estudio..... 21

1.4 Metodología de estudio: el relato de vida según Bertaux..... 22

**Capítulo II: El contexto histórico: Japón y Chiapas durante el Siglo XX**... 28

2.1 Japón: breves notas sobre su geografía e historia..... 29

2.2 El contexto japonés durante la salida de los migrantes: 1912-1926..... 32

2.3 El inicio de las relaciones diplomáticas México-Japón y el comienzo de la colonia Enomoto..... 41

2.4 Soconusco y Chiapas durante la llegada de los migrantes: 1915-1926..... 46

2.5 La política de internamiento durante la Segunda Guerra Mundial: 1941-1945..... 50

2.6 Epílogo: japoneses en Soconusco después de 1945.....61

**Capítulo III: "Lo japonés". Estudios y teorías**..... 65

3.1 Representaciones sobre el "ser japonés": los estudios de Yoshio Sugimoto.....65

3.2 Confrontando la otredad: el caso de los japoneses mestizos.....85

**Capítulo IV: Continuidades y rupturas: identidad intergeneracional entre descendientes de japoneses en la ciudad de Tapachula, Chiapas** …… 88

4.1 Los primeros recuerdos: los migrantes de 1° y 2° generación…… 88

4.2 La 3° generación: ¿parteaguas en el proceso de "recuperación" de la identidad "japonesa"? …… 105

4.3 La 4° generación: ruptura y reinterpretaciones…… 119

**Conclusiones: memoria, modernidad, discursos e instituciones**…… 125

## Cuadros

Cuadro 1: Principales características del concepto de identidad, antes y después de su deconstrucción de acuerdo con los autores hasta ahora citados……..... 10

Cuadro 2: Relación genealógica entre las generaciones…… 22

Cuadro 3: Jerarquización de los órdenes sociales de acuerdo con Bertaux ……... 25

Cuadro 4: Guión de las entrevistas sobre el cual se construyeron las preguntas hacia los colaboradores ...…… 26

Cuadro 5: Campos de concentración en el país…… 59

Cuadro 6: El modelo monocultural……. 67

Cuadro 7: Composición étnica de Japón……. 76

Cuadro 8: Comparación de los modelos de análisis de la sociedad japonesa……. 77

Cuadro 9: Tipos de japoneses de acuerdo con Sugimoto……. 79

Cuadro 10: Autopercepción de los japoneses…… 82

Cuadro 10: Rasgos de las identidades al interior de la AMJC……. 123

# AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a las autoridades de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, mi alma mater, y la Universidad Autónoma de Chiapas, haberme brindado la oportunidad de estudiar la Maestría en Historia en su programa conjunto. También al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnología por la beca brindada para la realización del posgrado, estímulo que es esencial para el progreso de nuestro país. Al Mtro. Henry Moguel, apoyo fundamental en todo lo relativo a trámites administrativos y quien siempre estuvo disponible para brindar su ayuda sin importar la hora. Al cuerpo docente por todos los grandes consejos que me brindaron durante los dos años de estudios, especialmente al Dr. Miguel Lisbona Guillen, cuyas clases sobre métodos de investigación en campo fueron de gran utilidad. A mi comité tutorial, conformado por las excelentes doctoras Margarita Martínez, Gillian Newell y en especial mi directora de tesis, la Dra. Rocío Ortiz, por la gran dedicación y paciencia que me ha tenido, sus consejos han sido invaluables, especialmente en tiempos difíciles. Al personal del Archivo Histórico de Tapachula por su apoyo en la búsqueda de datos sobre japoneses durante la década de 1950.

La realización de esta investigación no habría sido posible sin la disposición y entusiasmo de mis colaboradores en la Asociación México-japonesa de Chiapas, especialmente de su presidente, la profesora Argelia Komukai. Les estoy profundamente agradecido por abrirme las puertas de sus hogares y compartir sus historias conmigo.

Finalmente, a mi familia, que me ha apoyado siempre, de manera incondicional, a lo largo de estos años, animándome a superarme en cada ocasión y a Liz, mi compañera de vida. De verdad les agradezco por todo. También les advierto que aún falta el doctorado.

皆さん、お世話になりました！

# INTRODUCCIÓN

La presencia japonesa en el estado de Chiapas no es un fenómeno nuevo ni mucho menos desconocido. El grupo original de migrantes que llegó a las costas de la actual Tapachula en el siglo XIX, dejó una huella que fue ampliamente documentada por María Elena Ota Mishima, en su obra *Siete migraciones japonesas a México*. La situación de los descendientes de esa primera migración en la zona, si bien no ha sido estudiada con profundidad, ha merecido la atención de investigaciones previas, como la de Martín Yoshio Cruz Nakamura, que en su tesis de doctorado "Más allá del mar: la comunidad nikkei de México, caso Soconusco, Chiapas y Ciudad de México" analiza la identidad nikkei como un híbrido que se alimenta de dos mundos culturales, el japonés y el mexicano. Así mismo ha habido un creciente interés por las dinámicas sociales de grupos de descendientes de migrantes japoneses en los estados de Hidalgo, Jalisco, Guanajuato y la zona norte de la república. La mayoría de esas investigaciones han centrado su atención en la generación de descendientes más cercana a los migrantes originarios y en la reconstrucción de la historia temprana de las comunidades creadas por ellos. En otras, el enfoque se ha orientado al aspecto institucional, particularmente la creación y funcionamiento de asociaciones, grupos y clubes en una determinada temporalidad.

El presente estudio pretende contribuir a la comprensión de la denominada comunidad México-japonesa mediante un enfoque transversal, que considere al grupo de descendientes en su dimensión histórica, es decir, a lo largo de cuatro generaciones, analizando las rupturas y continuidades de los rasgos que los pueden identificar en una categoría distinta a la de japonés y mexicano, ya sean estos naturales, es decir, cualidades que desde que tienen uso de razón se han atribuido o bien rasgos que han adoptado a lo largo del tiempo. Para ello, se ha colaborado cercanamente con un grupo de personas que pertenecen a la Asociación México Japón de Chiapas (AMJC).

Por tanto, uno de los objetivos de esta investigación consiste en reconstruir la evolución histórica de la comunidad japonesa de Tapachula, Chiapas, desde su conformación como asociación. Del mismo modo se analizará la intersección de significado entre identidad colectiva, generación y memoria en miembros de distintas generaciones de la población nikkei de Tapachula. Por último, se establecerán las características principales en términos de identidad

que podemos atribuir a cada generación de descendientes de japoneses, indagando las razones detrás de las continuidades y las rupturas.

Para alcanzar tales objetivos se han formulado las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son las características fundamentales que podemos atribuir a la población nikkei de Tapachula en tanto colectivo con una identidad? ¿Qué papel juegan las instituciones y el discurso de comunidad en el mantenimiento de esas características? y ¿Qué diferencias existen entre los miembros del colectivo desde un punto de vista generacional y a qué factores pueden atribuirse las rupturas y continuidades identitarias?

En el primer capítulo, dado que la investigación se centra en aspectos de identidad y diferencias intergeneracionales, se elaborará un marco teórico-conceptual en el cual se explicarán los enfoques seleccionados para analizar la información recabada. También se explicará la metodología seleccionada para el trabajo de campo y los beneficios que aporta. Del mismo modo se realizará un breve repaso de la historia de las relaciones México-Japón y la organización de la primera migración formal, desde la prefectura de Aichi hasta Escuintla y el proyecto de colonización. Una vez establecido el universo de trabajo, se hará una revisión del estado de la cuestión, abordando la bibliografía más pertinente y analizando sus alcances y limitaciones.

El segundo capítulo se dividirá en dos partes. La primera parte se concentrará en el contexto de Japón durante los años de la salida de estos migrantes, esto es, los años 1912 a 1926, que coinciden con el gobierno del Taishō, un periodo de transformación profunda de la sociedad japonesa; abordaré también el inicio de las relaciones diplomáticas entre México y Japón, la historia de la primera migración y los modos en que la población japonesa comenzó a contribuir en sus localidades. En la segunda parte, se brindará una introducción a Chiapas durante los años del Porfiriato hasta la caída del régimen carrancista; seguido, se hará una reconstrucción de la historia del Soconusco desde 1920 hasta 1945, años en que llegaron los familiares japoneses de los colaboradores, prestando especial atención al desarrollo de infraestructura, comercio y educación en toda la región. Por último, me referiré al periodo de la Segunda Guerra Mundial, las políticas establecidas por el gobierno mexicano respecto a los japoneses en el país y el impacto que éstas tuvieron sobre los japoneses.

En el tercer capítulo expondré las diversas teorías que desde la sociología y la antropología se han formulado para analizar a Japón y lo japonés – llamado *nihonjinron* –,

entendidos como el conjunto de prácticas culturales que lo caracterizan y que vistas desde el exterior remiten hacia Japón y lo japonés. Como se podrá observar, los cambios en los modelos de análisis responden a cambios en la economía nacional, que generan y transforman imaginarios del país, que luego son transportados hacia el exterior, un proceso acelerado por la globalización.

Finalmente, en el cuarto capítulo, mis colaboradores tendrán el protagonismo al ser ellos quienes relaten su vida y su experiencia como grupo alrededor de las dos asociaciones que formaron, proyectos que surgieron por su iniciativa. Al analizar su experiencia, también se explorarán los conflictos que han surgido en su interior, que resultaron en un cisma en el caso de su primer asociación, la Asociación Enomoto, y en una fricción entre distintos grupos al interior de la segunda, la actual AMJC. Observaremos cómo es que de la institucionalización de las asociaciones se formó la conciencia de grupo, del "ser nikkei", y como consecuencia su identidad como tal. Para analizar qué tipo de identidad es esta y las mecánicas a través de las cuales mantiene vigencia al interior de la asociación, conformada por individuos pertenecientes a diferentes generaciones, nos serviremos de las teorías expuestas en los capítulos anteriores. El resultado será un perfil de la identidad nikkei, que señale las variaciones internas, atribuidas a tensiones generacionales, pero que también explique el mecanismo por el cual sigan manteniéndose como un grupo definido y diferenciado.

# CAPÍTULO I

# MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO

En las siguientes páginas, se discutirán algunos de los principales conceptos y esquemas teóricos que tienen pertinencia para el presente estudio, así como las herramientas metodológicas utilizadas para la obtención y posterior análisis de los datos. La exposición de los autores, conceptos y teorías seguirá un hilo narrativo.

Primeramente, se hablará de la identidad colectiva como categoría de análisis que, después de un largo proceso de revisión, comenzó a contemplar el eje temporal como una arista de especial consideración. Retomando el punto de las identidades colectivas, se expondrán dos enfoques teóricos clásicos que buscan explicar los elementos de cohesión que ayudan a crear un sentido de comunidad: el de los límites étnicos de Barth y el de las comunidades imaginadas de Anderson.

Una vez estableciendo la colectividad como uno de los ejes de análisis, centraremos la atención en el eje temporal, anteriormente mencionado, y buscaremos explicar los mecanismos por los cuales la identidad colectiva mantiene vigencia en un continuo proceso de reinterpretación del "yo-nosotros" a través de distintas generaciones de una comunidad dada, de acuerdo con tres propuestas clásicas de estudios de generaciones. Este esquema teórico será confrontado, en el capítulo III, con los datos obtenidos.

Finalmente, se presentará al grupo de colaboradores que participaron de este estudio: 16 miembros de la AMJC y se abordará la metodología de trabajo y herramientas de análisis de datos.

## 1.1 Identidad, grupos étnicos y comunidades imaginadas: Discutiendo diferentes enfoques teóricos

Tal como se señaló en la introducción del capítulo, el concepto de identidad ha sido objeto de una intensa revisión conceptual que involucra un cambio de paradigma significativo: la identidad, tal como se expondrá, ya no se concibe como monolítica y homogénea, sino como una

construcción dinámica y siempre en negociación.[1] No obstante, este cambio de perspectiva no ha dejado de ser problemático a ojos de autores modernos, debido a la falta de precisión analítica del término y por la existencia de otros conceptos como el "yo" o la "personalidad" que se solapan. Finke y Sökefeld explican que el uso del término "identidad" representa una paradoja ya que, por una parte, podría parecer obsoleto en algunos círculos pero, por otra, sigue estando presente en la academia. El término se ha utilizado tanto que su significación da la ilusión de ser evidente, aun cuando diferentes definiciones del mismo han sido retadas y acusadas de ajustarse a tendencias y no a precisiones analíticas[2]. Golubovíc agrega una problemática adicional al mencionar que la identidad se ha usado como una categoría de análisis desprendida del trasfondo histórico, conduciendo a una falta de contexto en su uso, haciéndola difícil de explicar[3].

En relación con las transformaciones en el entendimiento de la identidad en las ciencias sociales, Stuart Hall apunta que más que una resemantización, el concepto ha sido deconstruído a partir de discusiones sostenidas a través de múltiples disciplinas y enfoques: al no haber sido superado dialécticamente ni tener a disposición un término completamente diferente que sirva como instrumento – en lo que Finke y Sökefeld concuerdan –, debemos seguir sirviéndonos del mismo, pero en una iteración no totalitaria, sino deconstruida[4]. A pesar de las problemáticas antes mencionadas, los autores señalan que, respecto a la dimensión histórica recientemente contemplada en los debates, existe un núcleo lógico en las conceptualizaciones de la identidad, útil como herramienta de análisis: los primeros lo señalan como un núcleo "fluido y en continuidad" y el segundo como "la igualdad cambiante"[5].

Siguiendo otro orden de ideas, hay dos aspectos que los autores revisados destacan: la dicotomía entre identidades colectivas y personales, y la aparente arbitrariedad con la cual asignar

---

[1] Kottak, "Etnicidad y raza", 140.

[2] Finke & Sökefeld, "Identity in Anthropology", 1-2: "It is, on the one hand, both new and old, some might even say outdated. And it is, on the other hand, omnipresent and seemingly self-explanatory but also highly contested, accused of being fashionable and lacking analytical precision […] Additional confusion is created by the unclear distinction between identity and related concepts such as self, personhood, and individual, all of which have their own usages and a largely separate traditions of scholarship in anthropology".

[3] Golubovíc, "An Anthropological Conceptualization of Identity", 25: "It is also used within an ahistorical background (non-contextual one) in which it is difficult to be explained".

[4] Hall, "Introduction: Who needs 'Identity'?", 1. En el original se lee "the changing same".

[5] Finke & Sökefeld, *op. cit.*, 2; Hall, *op. cit.*, 4; Gómez & Onaha, "Asociaciones voluntarias e identidad…", 3.

marcadores de identidad, los cuales e constituyen socialmente desde las dinámicas de poder, las políticas de Estado y la construcción del discurso. Es particularmente importante lo que Hall menciona en este tenor: las identidades se construyen desde dentro de los discursos y necesitan ser entendidas como productos de momentos históricos e instituciones específicas, en el marco de estrategias enunciativas y prácticas discursivas específicas. Continúa su análisis agregando que incluso emergen de dinámicas de poder, por tanto, marcando diferencias y exclusiones más que unidades naturales[6], tal como se muestra en el Cuadro 1.

**Cuadro 1. Principales características del concepto de identidad, antes y después de su deconstrucción de acuerdo a los autores hasta ahora citados**

| Principales características del concepto de identidad | |
|---|---|
| **Previo a su deconstrucción** | Señala unidades naturales, homogéneas, donde los miembros de un colectivo son idénticos; carecen de un trasfondo histórico; las identidades son monolíticas y estáticas. |
| **Posterior a su deconstrucción** | Señala diferencias y exclusiones entre los miembros de acuerdo con prácticas discursivas, estrategias enunciativas y dinámicas de poder; toman en cuenta el trasfondo histórico; las identidades son fluidas y siempre están en constante cambio. |

**Elaborado por Carlos Moreno, basado en el texto "Identity: Who needs it?" de Hall.**

Sobre las identidades colectivas, Golubovíc agrega, retomando el trabajo de Anthony Giddens, que difieren en cualquier proyecto histórico, ya que existe una diferencia entre la identidad en sociedades tradicionales, transmitida intergeneracionalmente, y la identidad en sociedades modernas, concebida como un asunto de acción racional y dinamismo. Termina agregando que la identidad es una construcción simbólica que le ayuda a las personas a encontrar su lugar en el

[6] Hall, *op. cit.*, 4: "Precisely because identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discursive formations and practices, by specific enunciative strategies. Moreover, they emerge within the play of specific modalities of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, naturally-constituted unity - an 'identity' in its traditional meaning (that is, an all-inclusive sameness, seamless, without internal differentiation)".

tiempo y preservar una continuidad.[7] Al tratar de formular una definición breve y funcional, Golubovíc refiere que la identidad está relacionada fundamentalmente con el lugar al que "pertenece uno" (una persona o grupo), lo cual se expresa con la "autoimagen" o "imagen común", y que además nos distingue de los otros.[8]

Resumiendo lo expuesto hasta ahora: si hemos de hacer uso del concepto de identidad como herramienta de análisis, debemos tomar en cuenta que éste señala diferencias y exclusiones construidas socialmente mediante diferentes mecanismos; que, en el análisis de identidades colectivas, los grupos constituyen un eje que se articula con el histórico, en otras palabras, que los colectivos, diferenciados unos de otros, buscan una continuidad como tales a través del tiempo; y que a pesar de esta búsqueda de continuidad, las identidades colectivas son fluidas, y están en constante cambio. Para entender mejor cómo estas tres características de la identidad se concatenan, hemos de exponer la teoría de Barth sobre los límites étnicos, donde analiza los elementos de continuidades y rupturas que conllevan a la variación cultural dentro de unidades sociales determinadas.

Para comenzar, se ha de exponer la definición de "grupo étnico" proporcionada por Barth: es un término utilizado generalmente en la literatura antropológica para designar una comunidad que: 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; 3) integra un campo de comunicación e interacción; 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden[9].

Aunque en principio, los grupos étnicos son formas de organización social, existen variaciones culturales dentro de ellos que son discontinuas, pues existen colectivos de individuos que, por un lado, comparten esencialmente una cultura común, y por otro, existen diferencias conectadas entre sí que distinguen a esa cultura de todas las demás. Son los límites los que distinguen a cada colectivo entre sí, y estos se construyen a través de procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales se conservan categorías, a pesar de los cambios de

[7] Golubovíc, *op. cit.*, 26.
[8] *Ibid.*, 25.
[9] Barth, *Los grupos étnicos*, 11.

afiliación en el curso de las historias individuales. No obstante, los límites que determinan las distinciones étnicas no dependen de la ausencia de interacción con otros grupos o la aceptación de miembros de fuera del grupo, sino que "éstas conforman el fundamento mismo sobre el cual están constituidos los sistemas que las contienen; la interacción no conduce a la aniquilación como consecuencia del cambio y la aculturación".[10]

Estas dos observaciones coinciden con lo mencionado por Hall respecto a su definición de identidad. Aunque Hall se preocupaba por el aspecto individual, ambos están de acuerdo en que la conformación de un colectivo en términos de identidad, se basa en categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores para organizar la interacción entre los individuos.[11] Ya en el apartado anterior se ha mencionado la adscripción de marcadores de categoría como un aspecto fundamental del análisis de la identidad. En este aspecto, Barth contribuye a la discusión al explicar cómo funcionan los marcadores a nivel grupal: una adscripción categorial se vuelve una de naturaleza étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica, supuestamente determinada por su origen y formación.

En este sentido, los grupos étnicos se conforman en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros en un yo-nosotros frente a los otros. Profundizando en este punto, Barth sostiene que las diferencias o paridades culturales de un grupo dado no pueden ser analizadas como una serie de rasgos objetivos; en efecto, la única coherencia se encuentra en los marcadores que los actores consideran significativos. Esta significación puede estar relacionada con un momento histórico dado que los actores hayan experimentado y cuyo recuerdo haya persistido intergeneracionalmente, con la construcción de un discurso o con ambas.

La premisa anterior ha sido retomada por Golubovíc y otros autores que ya hemos discutido, quienes analizan estas cualidades no como "límites étnicos" sino como "identidad en sociedades tradicionales".[12] Finke y Sökefeld mencionan que las identidades colectivas se constituyen como un asunto de categorizaciones y clasificaciones donde las percepciones de cada individuo deben mantenerse fijas como una etiqueta que sirva de marcador de adscripción mutua,

[10] Barth, *op. cit.*, 10.
[11] *Ibid.*, 11.
[12] Golubovíc, *op. cit.*, 32.

determinando una distinción entre un "nosotros" y un "ellos" relativos, es decir, que la rigidez o flexibilidad de tal percepción no es uniforme entre individuos que se consideren parte de un mismo grupo[13]. Gómez y Onaha comparten dicha postura en la introducción de su estudio sobre los descendientes de japoneses en Argentina:

> En el caso de la identidad étnica, ésta se construye por oposición y contraste con un «otro», que representa lo exterior, lo ajeno y lo diferente. A través de procesos de exclusión e incorporación, así como de categorización se delinean límites invisibles que marcarán donde comienzan o terminan los grupos. Las prácticas cotidianas, la construcción de una historia común, los rasgos físicos, los símbolos inventados y naturalizados se vuelven parte constructora de dichos límites.[14]

Esas categorizaciones sólo son posibles de entender al ser analizadas desde la teoría de los esquemas, que complementa lo dicho por Barth. Finke-Sökefeld reflexionan sobre ello y postulan que los esquemas constituyen pautas de comportamiento entre personas que han compartido circunstancias de vida comunes: los esquemas sirven como modelos culturales que nos permiten organizar la manera en que experimentamos y categorizamos el mundo, de tal manera que proveen pautas de comportamiento a los individuos en situaciones particulares, o imaginarios de cómo los otros deberían de comportarse. Continúan su reflexión agregando que, aunque los esquemas son propiedades individuales, estos son compartidos en gran medida por personas que han compartido experiencias de vida y socialización similares[15].

Hasta ahora hemos hecho hincapié en los mecanismos de delimitación étnica desprendidos del eje histórico, pero debemos reflexionar: si los colectivos o grupos étnicos no solo buscan mantener los límites que los diferencian unos de otros sino establecer una continuidad que les permita resistir al paso del tiempo ¿Qué mecanismos implementan para este fin? Barth sugiere que el mecanismo que asegura la continuidad de las unidades étnicas a través del tiempo, es decir, con el cambio de generaciones dentro de la misma unidad, es la conservación de los límites, es decir, la transmisión efectiva de los marcadores de identidad que aseguren que la distinción del grupo respecto a los demás. ¿Cómo conciliar la conservación de

---

[13] Finke & Sökefeld, *op. cit.*, 5.
[14] Gómez & Onaha, *op. cit.*, 2-3.
[15] Finke & Sökefeld, *op. cit.*, 6: "As cultural models that organize the manner in which we experience and categorize the world, schemas provide people with clues about how to behave in particular situations or about how they should imagine (ethnic) others to behave […] As models of the human mind, schemas are ultimately properties of an individual, but they are shared to a large degree by those who have experienced a similar socialization and life experience".

los límites con la fluidez y dinamismo inherente a la concepción de la identidad? El autor continúa su disertación aseverando que los aspectos culturales que señalan un límite, así como las características culturales del grupo pueden cambiar siempre y cuando la dicotomía que separa el yo-nosotros del resto se mantenga. Hemos de recordar dos puntos fundamentales que ya hemos mencionado: por una parte, uno de los rasgos fundamentales de un grupo étnico es que sus miembros se identifican a sí mismos como parte del mismo, constituyendo una categoría distinguible de otras; por otra, la coherencia de las adscripciones categóricas solo debe de obedecer a la significación que los miembros del grupo le otorguen. De acuerdo con esta investigación no importa cuánto cambie el contenido cultural de un grupo a lo largo de una o varias generaciones mientras los miembros sigan reconociendo como significativas las diferencias que los excluyen del resto de grupos sociales.

En este punto podríamos vincular las ideas de Barth con las principales teorías de las generaciones para dar paso a un enfoque más sólido que nos permita analizar a un grupo social a lo largo de distintas generaciones, en distintos contextos históricos. Es importante, empero, revisar una propuesta teórica más, aquella de las comunidades imaginadas.

Benedict Anderson, al discutir el nacionalismo, formuló una de las ideas más radicales de la antropología: "la nación es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana"[16]. Continua la idea argumentando que el elemento de imaginación en su enunciado procede del hecho de que los miembros de este colectivo ficticio nunca se conocerán en su totalidad, aunque en su mente sean parte del mismo[17]. La tesis es interesante de discutir en el contexto del presente estudio: en un grupo de descendientes de migrantes que se conforma y denomina como "comunidad" ¿cuánto hay de étnico y cuando de imaginado? Si bien la finalidad de Anderson era la de discutir los orígenes del nacionalismo, Ross Poole problematiza algunos puntos de Anderson que son relevantes y que se expondrán a continuación.

Primero, al interpretar la frase de Anderson sobre "el imaginario de su comunión"[18], Poole concluye que en la misma medida que las personas se conciben a sí mismas como parte

[16] Anderson, *Comunidades imaginadas*, 23.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*: "Es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión".

de una comunidad, la concepción de esta determina la manera en la que viven y se relacionan con los demás[19]. Si bien apunta que todas las relaciones sociales requieren de un entendimiento recíproco entre las partes involucradas – lo que Barth llama "jugar al mismo juego"[20] – las relaciones en las comunidades imaginadas requieren inherentemente una comprensión de la totalidad del complejo social, lo que implica una racionalización del mismo, característica de sociedades "modernas" – que Golubovíc llama "patrón cultural occidental", una contraposición directa a las sociedades tradicionales mencionadas anteriormente[21] –. Para Poole, si la relación entre los miembros es posible debido a la representación compartida de la comunidad, ésta deja de ser una mera categoría de análisis teórico y se transforma en parte integral de la conciencia de sus miembros, por lo que es imperativo entender de qué maneras la conciben[22].

El segundo punto que problematiza es el del alcance y limitaciones del objeto imaginado: ¿cómo explicar el hecho de que los modos de vida de una comunidad estén sujetos de tal manera al objeto que ellos mismos han imaginado? La argumentación de Poole en este respecto es la siguiente: como representación que procede de nuestro imaginario, la comunidad no solo es un objeto del cual somos conscientes, sino una concepción de nosotros mismos que existe ligada al objeto imaginado; dicho de otro modo, no solo nos sirve para reconocer a los demás como miembros de la comunidad, sino para reconocernos a nosotros mismos[23]. Es pues, una forma de identidad colectiva que determina modos de ser y de expresar, los cuales no son otra cosa que la cultura de la comunidad. Aunque Barth comenta que la continuidad de un grupo depende de la conservación de los límites, mismos que pueden cambiar de contenido cultural sin perder coherencia, no explicó los mecanismos que llevan a estos cambios. Es en este momento donde podemos hacer una intersección con las ideas de Poole y Anderson, que ayuden a dilucidar el cambio del contenido cultural. Por su parte, Poole expone tres acepciones del término "cultura" en relación a los "modos de ser y expresar"; 1) cultura es la colección de representaciones significativas de objetos que individuos con el mismo conocimiento cultural pueden reconocer y evaluar – lo que reconocemos como cosmovisión –; 2) cultura es el proceso dinámico y continuo por el cual dichos objetos son creados, reinterpretados, modificados, desechados o

[19] Poole, *Nation and Identity*, 10.
[20] Barth, *op. cit.*, 17.
[21] Golubovíc, *op. cit.*, 32.
[22] Poole, *op. cit.*, 10.
[23] Poole, *op. cit.*, 12.

sustituidos, a su vez permitiendo la producción y reproducción de la cultura; 3) la cultura es el proceso por el cual los miembros de una comunidad entienden el significado de los objetos culturales a su alrededor, adquiriendo su identidad en el proceso – enculturación –[24]. Como se puede deducir, la segunda y tercera acepción constituyen mecanismos convincentes de cambios de contenidos culturales.

Haciendo una pausa, podemos compaginar las ideas exhibidas hasta este momento: las comunidades establecen una identidad mediante mecanismos de exclusión y diferenciación que las conforman como entidades categóricas únicas. En el tránsito de una generación a otra, los límites deben de asegurar una continuidad determinada por la coherencia interna de los mismos en un proceso de reinterpretación de los contenidos culturales que asegure la vigencia de su significación, para finalmente ser transmitidos a los integrantes de la siguiente generación, quienes los harán suyos mediante la aceptación de la identidad y la reiteración de los límites. Es extremadamente importante aclarar, llegados a este punto, que, aunque íntimamente entrelazados, los conceptos de identidad y de cultura son dos categorías de análisis distintas. En palabras de Gilberto Giménez: "El concepto de identidad es inseparable de la idea de cultura, debido a que las identidades solo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que se pertenece o en las que se participa"[25]. Tal como explica, retomando a Clifford Geertz, si la cultura es un sistema de símbolos creados por acción social, la identidad es un conjunto de esos símbolos interiorizados por un conjunto de actores sociales, que les permite distinguirse y ser distinguidos de otros grupos. Esta interiorización, prosigue, conduce a la creación de "representaciones sociales" o "esquemas"[26]. En este sentido, no importa si el contenido cultural de un grupo dado es reemplazado por completo en el tránsito intergeneracional, porque el nuevo contenido seguirá siendo interpretado como un sistema de símbolos que ayudan a delimitar al grupo en cuestión.

Antes de concluir este punto, hay un elemento más al que Ross nos pide voltear a ver: el lenguaje. Como vehículo de comunicación y transmisión de ideas, constituye el modo de acceso primario al mundo que cada comunidad reconoce como objetivo y a su vez provee un marco de referencia a través del cual los individuos experimentan el mundo, creando una red de

[24] *Ibid.*
[25] Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, 54.
[26] Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, 56.

intersubjetividad que permite a quienes hablan la misma variante de la lengua – y juegan el mismo juego – compartir impresiones, experiencias y emociones[27], constituyendo uno de los marcadores de identidad por excelencia.

Hemos expuesto hasta aquí dos enfoques teóricos que consideran de dos tipos de identidades colectiva: la identidad en sociedades tradicionales (étnica) y los patrones culturales occidentales (nacionalista). Golubovíc explica que la identidad nacional se yuxtapone al sentido de pertenencia étnica. Esto determina la promoción de mitologías nacionales, sentimientos colectivos sobre ancestros comunes, territorios y destinos, atados a símbolos nacionales como signos de una "edad dorada" de un pasado heroico. Esta visión de la identidad nacional donde el aspecto étnico es imaginado[28] impone una homogenización imperativa de los individuos, convirtiéndose en un principio rector de las agendas políticas del estado.[29]

Lo anterior coincide con la observación hecha por Eszter Rácz, al discutir la formación de la identidad nacional japonesa en el siglo XX, que buscó legitimarse a través del uso de símbolos étnicos y mitos ya existentes, tradiciones reinterpretadas y reinventadas y explotación de elementos culturales comunes[30]. Aunque pareciera que la subyugación de lo étnico a lo nacional implica la erradicación de lo primero, Barth argumenta que no es necesariamente así: las categorías étnicas pueden limitarse solo a ciertos sectores de la actividad social[31], en una constante negociación entre las distintas identidades que entren en juego.

Está claro que ambos tipos de identidades colectivas tienen a su disposición mecanismos para su conservación en el tránsito intergeneracional, pero ¿qué hay de los factores externos? Los medios de cambio cultural solo han tomado en cuenta factores internos, pero no la influencia de agentes externos, especialmente el cambio social que conlleva consigo el desarrollo de nuevas ideas, tecnologías, etcétera, que inevitablemente entrarán en contacto con los miembros de una cultura en el devenir histórico. Ante la falta de herramientas de análisis de esta variable, al menos

---

[27] Pool, *op. cit.*, 13.
[28] Rácz, *From Japonés to Nikkei*, 10: "I argue that by the 20th century Japanese nationalism and national identity were strongly ethno-symbolic, building on already existing myths (Kojiki and Nihon Shoki), reinvented traditions, common symbols (the flag), shared cultural elements (language and religion) and attachment to the Japanese archipelago as the ethnic homeland".
[29] Golubovíc, *Op. Cit.*, 32.
[30] Rácz, *op. cit.*, 15.
[31] Barth, *op. cit.*, 16.

desde la perspectiva de las teorías de las identidades, ahora voltearemos a ver los enfoques teóricos de los estudios intergeneracionales.

## 1.2 El concepto de generación desde la sociología y la mirada histórica: Dilthey, Mannheim y Ortega

Al igual que en el caso de la identidad, el concepto de generación ha sido ampliamente estudiado y revisado en los años recientes por múltiples investigadores. Una visión condensada de los distintos enfoques teóricos es ofrecida por Pier Paolo Donati, quien en su artículo "Familias y generaciones" refiere que las primeras conceptualizaciones sobre la generación se remontan a Comte, aunque es Dilthey quien proporcionó la más emblemática de la época, al señalar que la generación se trata de un grupo de individuos "[…] que han vivido en el mismo momento una experiencia histórica determinante e irrepetible, obteniendo [de] ella la propia orientación moral y el sentido de compartir un destino común".[32]

Aunque la definición de Dilthey ofrece un primer acercamiento al concepto de generación, es el sociólogo Mannheim, de tradición marxista, quien problematiza realmente el concepto, al integrar elementos del contexto social de los actores. Según éste, existen cuatro sucesiones que determinan la formación efectiva de una generación, desde el aspecto biológico, que influye para que varios individuos coincidan en un determinado momento histórico, hasta los vínculos que establecen los actores al tomar conciencia de ciertas formas de actuar y de pensar: 1) En primer lugar, está el ritmo biológico natural que determina la colocación de los individuos en un momento histórico particular[33]; 2) En segundo lugar, está el acceso a los productos culturales, delimitado por la realidad social a la que pertenezcan los individuos; 3) En tercer lugar se encuentra la diada compuesta por el acceso al capital cultural y la realidad social predispone una manera de pensar y actuar ante ciertas circunstancias que podrían caracterizarse como de grupo, pero sin seguir siendo efectiva en cuanto a sentido de pertenencia a una generación percibida; 4) Cuando se toma consciencia de estas formas de pensar y actuar, permitiendo la creación de vínculos entre los actores se puede hablar de una "generación

[32] Donati, "Familias y generaciones", 29.
[33] En este sentido, el autor habla de una "generación potencial".

efectiva". Estos vínculos dependen de "una exposición común a los síntomas sociales e intelectuales del proceso dinámico de cambio"[34].

Otra de las contribuciones de Mannheim es la de concebir a la generación efectiva como una entidad heterogénea donde múltiples "unidades de generación" se presentan como antagónicas entre sí. Al explicar las características de estas unidades, Donati expone que:

> Los miembros de estas unidades están ligados por actitudes fundamentales que los integran y por principios formadores que son fuerzas de socialización en esa sociedad. Forman una especie de comunidad espiritual, aunque estén dispersos en el espacio. Presentan afinidades respecto a la manera en que son formados por las experiencias comunes.[35]

En este punto podemos notar cómo se comienzan a articular los elementos teóricos discutidos previamente: el acceso al capital cultural de la sociedad funge como agente externo que determina las actitudes de los individuos con respecto de sus semejantes, lo que se puede relacionar con la recreación y reinterpretación de símbolos y objetos, tal como lo explicó Poole, por una parte, y por otra, con la variación cultural de un grupo determinado, como lo expuso Barth, enfatizado por la presencia de múltiples unidades de generación confrontadas entre sí, pero siendo parte de la misma comunidad, insertada en el mismo momento histórico.

Como se puede apreciar, las posturas de Dilthey y de Mannheim hacen énfasis en el momento histórico en el que los actores se colocan gracias a los factores biológicos. Sin embargo, la diferencia entre ambos es que Mannheim considera a la colectividad de actores en el tiempo; para él, los cambios dados en cada generación derivan de la exposición de cada generación efectiva a una parte acotada de la herencia cultural, resultando en una estratificación de la experiencia histórica.[36] Esta línea de interpretación ha sido identificada como sociológica en contraposición con otras posturas que analizan las generaciones desde otros puntos de vista. Claudine Donfut ha delineado hasta cuatro líneas interpretativas[37]: 1) Genealógica: relación de filiación entre un conjunto de individuos; 2) Histórica: un periodo histórico que coincide, por una parte, con la renovación de los hombres en la vida pública, y por otra, con el espacio del tiempo que separa la edad del padre de la del hijo; 3) Demográfica: un conjunto de personas que

[34] Donati, *op. cit.*, 30.
[35] *Ídem.*
[36] *Ídem.*
[37] Donati, *op. cit.*, 33.

tienen aproximadamente la misma edad, lo que llaman cohorte en sentido demográfico; y 4) Sociológica: un conjunto de personas que tienen aproximadamente la misma edad cuyo principal criterio de identificación reside en las experiencias históricas comunes de las que deriva una visión común del mundo.

Desde una perspectiva más filosófica, Ortega y Gasset ofrece también varias ideas interesantes de analizar. El filósofo español refiere que cada generación experimenta "universos", modos de pensamiento heredados de sus antepasados; pero también tienen la capacidad de crear otros nuevos que les permiten revisar y reinterpretar, precisamente, las creencias que les han transmitido[38]. La conexión con Barth, Anderson y Poole es demasiado clara. Martín Marco continúa explicando que es precisamente este continuo diálogo entre generaciones el que impulsa el actuar social, lo que cambia las circunstancias que en cada segmento temporal se desenvuelven los grupos humanos. Por ende, pues, la sucesión generacional marca el transcurso de la historia[39].

A diferencia de Mannheim que parece dar por sentado una sucesión estricta de generaciones con una variación interna debido a la exposición de las unidades a diferentes niveles del capital cultural, Ortega propone una coexistencia de diferentes modos de pensar el mundo gracias a la coexistencia de diferentes grupos de edad: si en un determinado segmento del tiempo conviven individuos de 20, de 45 y de 60 años, cada uno de estos grupos tendrá una forma de entender su historia y una forma particular de reinterpretar su realidad; en este ejemplo en particular, el "hoy", la realidad histórica que pretende ser objetiva, está comprendida por tres visiones del mundo opuestas, hostiles entre sí[40]. Aunque la forma de expresar sus ideas dista bastante de la sociología – y por momentos su análisis se sienta superficial –, hay un punto de convergencia importante con la propuesta de Mannheim: a pesar de que todos los grupos de edad experimentan en un segmento de tiempo la misma contemporaneidad, solo es con los coetáneos, aquellos de pensamiento similar determinada por la edad, con quienes sentimos afinidad y con quienes en grupo podemos compartir una apreciación del devenir histórico.

---

38 Martín, *La teoría de las generaciones*, 103.
39 *Ibid.*
40 Martín, *La teoría de las generaciones*, 104.

Retomando las ideas anteriores, debemos reflexionar sobre nuestro objeto de análisis: En un grupo de descendientes de migrantes en el que convivan tres o cuatro generaciones distintas, cada una habiéndose desarrollado como generación efectiva en un segmento histórico particular, expuestos a diferentes niveles del capital cultural, con distintos modos de pensar, ¿Cómo es que sus miembros han negociado los límites que les siguen permitiendo reconocerse como una comunidad? ¿Cuáles han sido los cambios en el contenido cultural a través del tiempo y cuáles fueron los detonantes de dicho cambio?

### 1.3 Del marco conceptual al caso de estudio

Una vez establecido el marco teórico que servirá como herramienta de análisis en la investigación, es momento de presentar a los colaboradores. Se trata de un grupo de descendientes de japoneses, que llegaron a Chiapas en distintos momentos de la década de 1920, aunque algunos un poco antes. Los colaboradores pertenecen a tres generaciones distintas: segunda generación, hijos del migrante original; tercera generación, nietos del migrante original; y cuarta generación, bisnietos del migrante original. En algunos casos, la convivencia con su ancestro japonés fue directa y en otros solo han escuchado de ellos a través de los relatos de sus padres. La mayoría ha vivido en Tapachula durante la mayor parte de su vida, aunque en el caso de la segunda generación y algunos miembros de la tercera, su niñez la pasaron en otro municipio.

Todos los entrevistados se relacionan a través de la Asociación México-japonesa de Chiapas – a partir de ahora AMJC –, una agrupación formada por descendientes de japoneses con la finalidad de preservar las historias de sus familias y promover la cultura japonesa, que ellos también reclaman como suya. En algunos casos, los colaboradores son miembros activos de la asociación, y participan de sus actividades a nivel local o con otros grupos similares, coordinados por la Embajada de Japón, mientras que otros solo son miembros nominales que asisten de vez en cuando. En la etapa final del trabajo, he decidido respetar los deseos de mis colaboradores y mantener el anonimato de aquellos que no quieren ser nombrados. En los demás casos, su nombre estará citado en el momento de la entrevista. En el Cuadro 2 se explica la terminología utilizada por los descendientes de japoneses para designar a cada generación, la relación genealógica entre cada una y el número de colaboradores y rango de edad.

| Cuadro 2: Relación genealógica entre las generaciones | | | |
|---|---|---|---|
| **Denominación de la generación** | Relación genealógica con la anterior | Cantidad de colaboradores por generación | Rango de edades |
| **Nikkei 日系** | "Descendiente de japoneses"; término general para designar a los japoneses que migraron y sus descendientes fuera de Japón. | 12 | - |
| **Issei 一世** | "Primera generación"; se refiere al individuo nacido y criado en Japón que migra a otro lugar. | 0 | - |
| **Nisei 二世** | "Segunda generación"; hijo de un Issei. | 1 | 75 |
| **Sansei 三世** | "Tercera generación"; hijo de un Nisei y nieto de un Issei. | 5 | 65-70 |
| **Yonsei 四世** | "Cuarta generación"; hijo de un Sansei, nieto de un nisei y bisnieto de un Issei. | 6 | 20-45 |

**Elaborado por Carlos Moreno.**

### 1.4 Metodología de estudio: el relato de vida según Bertaux

La herramienta metodológica primaria en la realización de este estudio ha sido el relato de vida según la teoría etnosociológica de Bertaux; una narración sobre partes destacadas de la vida de mis colaboradores, obtenida mediante entrevista que sirvió como guía. La observación constituirá una herramienta de análisis complementaria, pero con menor importancia. Debido a la confusión que pudiese suscitarse entre herramientas similares en cuanto a método y nombre, es imperativo explicar en los siguientes párrafos en qué consiste esta herramienta.

Existe una distinción entre la terminología empleada en la antropología y la sociología: mientras el término historia de vida hace referencia a la historia "objetiva" vivida por una persona, es decir, una exposición sobre una serie de eventos ordenados cronológicamente sin la introspección del expositor acerca de las relaciones establecidas en su curso y de sus actores; el relato de vida, en cambio, obedece a la narración que una persona puede hacer de su vida o parte de ella, a petición de un investigador, de tal forma que esa descripción contiene el elemento objetivo de la secuenciación narrativa de los hechos, así como el aspecto subjetivo de los juicios de valor, y la referencia a la descripción de relaciones y sitios de los actores en el espectro social. A esta conjunción entre objetividad y subjetividad en el relato de vida se le llama *perspectiva realista*[41].

Respecto a los debates epistemológicos sobre la metodología, Bertaux argumenta que el mejor enfoque teórico sobre el cual desarrollar la entrevista narrativa, piedra angular del relato de vida, es la perspectiva etnosociológica[42], objetivista por naturaleza, ya que su finalidad es "[…] estudiar un fragmento particular de la realidad social-histórica, un objeto social; comprender cómo funciona y cómo se transforma, haciendo hincapié en las configuraciones de las relaciones sociales, los mecanismos, los procesos, la lógica de acción que le caracteriza"[43].

El uso del relato de vida es complementario con otras fuentes de información, incluyendo entrevistas con colaboradores situados en posiciones privilegiadas dentro del espectro social; precisamente porque lo que se busca es estudiar una realidad social-histórica en el contexto de sociedades modernas altamente fragmentadas debido a la variedad de los sectores de actividad y sus respectivos grados de especialización, donde cada sector se conforma en una subcultura con sus propios códigos y lenguajes. La perspectiva etnosociológica toma en cuenta tal fragmentación, concentrando el estudio sobre determinados *mundos sociales* centrados en actividades específicas o categorías de situación de un grupo determinado de persona, en lo que se denomina relatos de prácticas de situación que, de acuerdo al autor busca demostrar que a través de los usos se pueden comprender los contextos sociales en los cuales han nacido y a los

41 Bertaux, *op. cit.* 37.
42 La perspectiva etnosociológica, según Bertaux, designa: "[…] un tipo de investigación empírica basada en el trabajo de campo, inspirado en la tradición etnográfica para sus técnicas de observación pero que construye sus objetivos por referencia a ciertas problemáticas sociológicas". Bertaux, *Los relatos de vida*, 15.
43 Bertaux, *op. cit.*, 10.

que contribuyen a reproducir o transformar. Lo anterior está en conformidad con las ideas de Barth sobre la variación cultural dentro de grupos determinados; de hecho, Bertaux aclara que en el apelativo "etnosociológico", el prefijo "etno" obedece a la coexistencia de varios mundos sociales dentro de una sociedad dada[44].

Sobre la definición de mundo social, Bertaux señala que son las lógicas de acción, relaciones de poder, mecanismos sociales, procesos de reproducción y transformación, propios de una subcultura dada. Estas subculturas surgen, como se mencionó anteriormente, de la fragmentación de la sociedad en actividades, áreas de especialización profesional, etcétera. Estos mundos sociales existen dentro de un orden más alto y se componen de unidades más pequeñas; en orden jerárquico, Bertaux lo expresa de la siguiente manera: 1) la sociedad global conforma un macrocosmos; 2) los mundos sociales un mesocosmos; y 3) los sitios donde se llevan a cabo las actividades conforman un microcosmos[45], tal como se muestra a continuación en el Cuadro Para los propósitos de este trabajo, el conjunto de descendientes de japoneses conforman el mundo social, mientras que el microcosmos a observar es el núcleo de colaboradores pertenecientes a la Asociación México-japonesa de Chiapas – de ahora en adelante AMJC –. Es importante señalar que si bien la perspectiva etnosociológica sugiere la observación de tantos microcosmos como sean posibles con el fin de elaborar propuestas analíticas sobre el funcionamiento de los mundos sociales, me limitaré al estudio de un solo microcosmos – una sola asociación como tal –. La delimitación de la AMJC como un microcosmos no solo obedece al hecho de que se constituye como un ejemplo de las múltiples asociaciones similares en el país, sino a dos factores: como se ha mencionado anteriormente, el rasgo principal es que los todos los miembros de la misma, así como los colaboradores de esta investigación, se visualizan como portadores de un legado compartido; por otra parte, la asociación misma ya tiene una trayectoria y algunos años operando, por lo que los mecánicos de relación entre sus miembros están bien establecido.

[44] Bertaux, *op. cit.*, 16.
[45] Bertaux, *op. cit.*, 18.

**Cuadro 3: Jerarquización de los órdenes sociales de acuerdo con Bertaux**

| Jerarquización de los órdenes sociales | | | |
|---|---|---|---|
| **Macrocosmos** | Sociedad global | | |
| **Mesocosmos** | Mundos sociales | Subculturas donde los miembros se relacionan entre sí mediante actividades comunes, códigos, mecanismos sociales específicos, etcétera. | La educación superior, la policía estatal, la repostería tradicional, el fisicoculturismo, asociaciones de migrantes o sus descendientes, etcétera. |
| **Microcosmos** | Sitios o actividades particulares | Los lugares específicos en los que un grupo delimitado de personas participan de estas actividades. | Una universidad, una estación policial, una panadería, un gimnasio, una asociación en particular. |

**Elaborado por Carlos Moreno a partir del texto *Los relatos de vida* de Bertaux.**

La metodología resulta especialmente útil para los propósitos de mi investigación: a partir de la conjunción de varios relatos de vida tomados de colaboradores en distintas posiciones sociales, pero todos participando tanto del mismo mundo social como del microcosmos, centrando la atención en las experiencias de vida que han tenido como descendientes de migrantes, se puede proceder a elaborar hipótesis sobre los mecanismos de transmisión, reinterpretación y reproducción de la identidad del grupo completo, superando así el obstáculo que representaría el centrarse en historias individuales extensivas o en el análisis de las subjetividades de cada relato individual[46]. No obstante, esta postura acarrea el peligro de extrapolar conclusiones apresuradas sobre el conjunto del mundo social con el análisis de un solo microcosmos. Para evitar esta situación, me limitaré al análisis de la AMJC únicamente; las conclusiones de este trabajo deben compararse con otros microcosmos, tarea para la cual el presente trabajo pretende ser un primer acercamiento. Conforme la investigación avance tomando como referencia a otros microcosmos, se podrán empezar a formular ideas sobre los mecanismos operativos del mundo social en su totalidad

[46] Bertaux, *op. cit.* 37.

Como se mencionó al inicio del apartado, la obtención de los relatos de vida se hizo mediante la entrevista guiada de los colaboradores. El guion de la entrevista se diseñó antes de la salida a campo, tomando en consideración que, debido a la naturaleza narrativa de la herramienta, el guion solo consideró a las preguntas como sugerencias, por lo que las preguntas debieron ser planteadas individualmente según el grado de entendimiento mostrado por mis colaboradores. Dependiendo de las vivencias de cada entrevistado, hubo momentos en los que recurrí a preguntas de seguimiento cuando la información era particularmente interesante, procurando darle a cada uno toda la libertad de construir la narración, evitando en la mayor medida de lo posible las interrupciones. Las entrevistas fueron grabadas – con el consentimiento de los participantes – y posteriormente transcritas. He optado por no colocar las entrevistas completas sino extractos de ellas cuando sea conveniente, tomando como modelo el libro de Miguel Lisbona Guillen, *Allí donde lleguen las olas del mar… Pasado y presente de los chinos en Chiapas.* En el Cuadro 4 se presenta el guion de las entrevistas.

**Cuadro 4: Guión de las entrevistas sobre el cual se construyeron las preguntas en el momento de las entrevistas**

| Guion de entrevistas | | |
|---|---|---|
| 1 | **Familia inmediata e infancia.** | Recuerdos de abuelos, tíos, parientes ancianos, intentando reconstruir el entorno sociocultural de la familia.<br>Recuerdos de la infancia inmediata, número de personas, número de hermanos, oficios de la madre, el padre, costumbres y hábitos de éstos.<br>¿Cómo era su casa? Describa primero el entorno y luego en detalle plantas, cuartos, disposición de interiores, materiales construcción, tipo de piso, techo, mobiliarios, etcétera.<br>Su vida entre los niños, en su casa, los juegos, sus recuerdos gratos. |
| 2 | **Vida escolar** | ¿A qué edad comenzó la escuela? ¿Qué tipo de escuela era? ¿Cuántas había en la zona?<br>¿Sabía leer y escribir cuando ingresó? ¿Se impartía lengua japonesa o algún tipo de asignatura relacionada con la cultura japonesa?<br>¿Había diferencias entre sus compañeros? Número de compañeros.<br>¿Recuerda juegos, maestros en particular, castigos? ¿Qué hacía después la escuela?<br>¿Personas y lugares importantes en la escuela? |
| 3 | **Juventud** | ¿Qué hacía en esa edad? escuela, trabajos, juegos, amistades, parejas, etcétera.<br>Relación con sus padres y conflictos personales.<br>Independencia personal: ¿A qué edad comenzó a salir solo? ¿Qué hacia los fines de semana? ¿Cuándo comenzó a ganar dinero, cómo? |
| 4 | **Recursos económicos** | ¿Su familia era propietaria de la tierra? ¿Cultivaban o criaban animales?<br>¿Había otros ingresos? ¿De quién y a cuánto ascendían? ¿A qué se dedicaban? |

| | | |
|---|---|---|
| | | ¿Trabajaba? ¿Era propietario de negocio o asalariado? Describa un día de trabajo |
| 5 | **Alimentación** | Número de comidas diarias y descripción de éstas.<br>Bebidas: café, jugos, agua, alcohol, cantidades.<br>Tipo de cocina: leña, gas, otros combustibles<br>Platos preferidos.<br>Opinión en relación a la cocina. |
| 6 | **Matrimonio e hijos** | ¿Cuándo conoció a su pareja? ¿De dónde es originaria? ¿Tiempo de noviazgo?<br>¿A quién le pidió permiso para casarse? ¿Sus padres estaban de acuerdo? ¿Tenía ella el consentimiento de su familia?<br>Preparativos del matrimonio.<br>Lugar de residencia.<br>Número de hijos y relación con ellos. |
| 7 | **Festividades** | ¿Cómo celebraban los cumpleaños? ¿Algún festejo particular? |
| 8 | **Diferencias socioeconómicas** | ¿Había ricos en la zona? ¿Qué hacían? ¿Cómo era su relación con ellos?<br>¿Había grandes, pequeños, medianos propietarios? ¿Cuál era su opinión sobre ellos? |
| 9 | **Religión** | ¿A qué religión pertenecían en el hogar durante su niñez? ¿Usted es adherente de alguna religión ahora? |
| 10 | **Política** | ¿Le interesa la política? ¿partidos?<br>¿Ha participado en asociaciones políticas japonesas?<br>¿Ha asumido responsabilidades sindicales? ¿Luchas sociales? |
| 11 | **Adultos mayores** | ¿Cuál era la condición de los ancianos? ¿Cómo vivían?<br>¿De qué se ocupaban, vivían solos? |
| 12 | **Cultura** | Indagar sobre canciones, poemas, cuentos japoneses. |

# CAPÍTULO II

## EL CONTEXTO HISTÓRICO: JAPÓN Y CHIAPAS DURANTE EL SIGLO XX

El presente capítulo, como su título lo indica, estará dedicado a la historia, por una parte, del inicio de las relaciones diplomáticas entre México y Japón que resultó en la primera oleada migratoria; y por otra, a la historia de los japoneses y sus descendientes en territorio chiapaneco hasta 1945, concretamente en el momento en que la política de internamiento de población japonesa, impulsada por el gobierno mexicano durante la última etapa de la segunda guerra mundial, llegó a su fin. Se ha elegido este momento porque es cuando mis colaboradores de mayor edad ya recolectan memorias propias que se van a tratar en el siguiente capítulo.

Sin embargo, incluso antes de empezar la historia de las relaciones diplomáticas entre ambas naciones, hay algunos aspectos que tomar en consideración: aunque la primera migración japonesa haya llegado a México en 1897, Japón comenzaba a atravesar transformaciones profundas que afectaron a toda su población; los migrantes japoneses que llegaron a Chiapas en distintos momentos de la década de 1920, de quienes descienden los colaboradores de este trabajo, eran radicalmente distintos del grupo de finales del siglo XIX porque Japón ya era distinto. Lo mismo ocurre en el caso chiapaneco, que justo a inicios de 1920 estaba terminando un largo periodo de violencia revolucionaria que había acabado con las estructuras de poder basadas en caudillajes que habían dominado todo el siglo XIX.

Conducido por esta lógica, el capítulo se divide en dos grandes partes, la primera sobre los orígenes de la migración: primero hablaremos sobre la situación social y económica en Japón durante el periodo 1912-1296, conocido como Era Taishō, que coincide con el marco temporal en el cual salieron los migrantes que nos ocupan; en segundo lugar, hablaremos sobre la historia temprana de las relaciones diplomáticas entre ambos países y la primera migración hacia Soconusco; finalmente hablaremos del contexto chiapaneco durante los años en que estos migrantes llegaron, para entender a qué realidad social se insertaron. Para mayor comodidad del lector, entre los apartados sobre la situación de Japón y Chiapas, se insertará una breve introducción monográfica que hable sobre la situación geográfica y social actual de ambos lugares.

La segunda parte se ocupará de la reconstrucción de la historia de los migrantes y sus descendientes en Tapachula desde su llegada hasta 1941, momento en que comenzó el programa de internamiento. Los años de 1941 a 1945 se reservarán al análisis de la política antes mencionada y la experiencia de los japoneses y sus familias en Chiapas, contrastándola con la de otros migrantes en el norte de México.

### 2.1 Japón: breves notas sobre su geografía e historia

Japón – *nihon*, en japonés – es un país compuesto de 14, 125 islas, que se encuentra localizado en el extremo oriental del continente euroasiático, en el Océano pacífico, con una superficie total de 377, 975.26 km$^2$ de acuerdo con el gobierno japonés[47]. Está rodeado por el Mar de Japón, al occidente, el Mar de Okhotsk, en su extremo boreal, el Océano pacífico y el Mar de Filipinas, en el este, y el Mar de la China oriental en su suroeste. De todas las islas del archipiélago japonés, las mayores son cinco: Hokkaidō, al norte; Honshū, en el centro; Kyūshū, al sur; Shikoku al este; y Okinawa, al suroeste de Kyūshū.

La población total del país es de 125, 284, 630 habitantes. Su capital, Tōkyō, es la ciudad más grande del país y la más poblada, concentrando 13, 999, 568 habitantes, lo que representa casi el 10% de la población total del país[48]. Aunque no existe un idioma oficial, la lengua más hablada es el japonés, con 128 millones de hablantes nacionales hasta 2011[49]. El japonés se divide en variantes dialectales-regionales, que a su vez agrupan dialectos de zonas específicas; así, por ejemplo, el dialecto de la ciudad de Ōsaka, el *ōsaka-ben* es parte del grupo de variantes conocidas como *kansai-ben*, o dialectos de la región de Kansai. Además del japonés, otras dos lenguas son habladas en el país: el ryūkyūan, hablado en Okinawa, y el ainu, idioma de la minoría étnica Ainu, que se localiza en el Hokkaidō[50].

Las dos principales religiones son el budismo, introducido desde Corea y China, y el *shintō*, considerado la religión "autóctona" del país, aunque la aseveración es altamente debatida hoy en día. Dado que ambos sistemas de creencias han coexistido durante mucho tiempo, es común que los japoneses practiquen una combinación de ambas, lo que se refleja en las estadísticas del gobierno japonés: en 2018 se reportó que 69.0% de la población era adherente

[47] The Government of Japan. Consultado en abril de 2023.
[48] Statistics Bureau of Japan. Consultado en abril de 2023.
[49] Hasegawa, *Japanese*, 3.
[50] Iwasaki, *Japanese*, 2.

del *shintō*, mientras que 66.7% practicaba el budismo[51]. Según la misma información del Buró de Estadísticas de Japón, 6.2% practica otra religión y solo 1.5% el cristianismo.

El gobierno tiene tres ramas: legislativa, regida por la Dieta Nacional que se compone de una cámara alta y una baja, cuyos miembros son electos por voto popular; ejecutiva, con el emperador ostentando un puesto ceremonial y un primer ministro a la cabeza del poder ejecutivo; y judicial, dirigida por la Suprema Corte de Japón. El tipo de gobierno es monárquico constitucional[52]. Administrativamente, Japón se divide en ocho regiones entre las que se distribuyen 47 prefecturas.

En el ámbito geográfico, de la superficie total de Japón, el 67% corresponde a bosques y el resto a tierras cultivables aptas para ser habitadas. El relieve del país es altamente montañoso por lo que la mayor parte de las zonas habitables se concentran en las costas. Al situarse en el cinturón de fuego del Pacífico, el país tiene un alto grado de sismicidad que conlleva el riesgo de tsunamis.

Las principales industrias del país son las de vehículos, barcos, maquinaria, elaboración de químicos. La pesca es otra fuente importante de la economía gracias al acceso privilegiado al recurso. La agricultura, condicionada por la reducida superficie cultivable, se ha complementado con el uso de terrazas artificiales que permiten un alto grado de autosuficiencia[53].

En el aspecto histórico, el poblamiento de la isla se remonta al 35, 000 a.e.c., aunque los primeros signos de organización reconocidos como la primera cultura importante se encuentran en la cultura de Jōmon, en el 13, 000 a.e.c. No fue sino hasta el 300 a.e.c. que la agricultura como medio de vida tomó un impulso importante en el archipiélago, con el surgimiento de la cultura Yayoi, que se extendió lentamente del sur hacia el norte. Esta etapa se caracterizó por la introducción de tecnología china, tal como el uso del hierro, el bronce y sistemas de cultivo por anegado, innovaciones llevadas a las islas por migrantes chinos procedentes del continente y de la península coreana. A diferencia de la etapa anterior, donde la sociedad no parece haber acusado alta estratificación, en el periodo Yayoi la diferenciación social es bastante evidente, como lo muestran tanto las formas de enterramiento y objetos sepulcrales de la élite, como las crecientes relaciones diplomáticas con los emperadores chinos, de las que quedaron constancia

[51] Scroope, "Religion". Consultado en abril de 2023.
[52] Hayes, *Introduction to Japanese Politics*, 41-42.
[53] Ministry of Environment. Consultado en abril de 2023.

a través de crónicas, como la *Crónica de Wei sobre Wa*[54]. Los siglos siguientes vieron la consolidación del primer gobierno capaz de unificar a todos los pequeños reinos bajo su mando y centralizar el poder, el llamado Estado Yamato, nombre de la actual prefectura de Nara, lugar donde la corte imperial tenía su centro. La hegemonía de este centro de poder tuvo como máxima expresión el periodo de reformas Taika del 685 e.c., que abolieron la propiedad privada, instauraron una administración aún más centralizada, a partir del modelo chino, e implementaron un sistema de tributos. Este sistema se mantuvo estable lo suficiente como para permitir el florecimiento de expresiones artísticas y literarias propias en lugar de aquellas chinas, alcanzando un esplendor no visto antes durante el periodo Heian, que coincidió con el traslado de la corte a la actual ciudad de Kyōtō.

No obstante, una serie de reformas al sistema de gobierno, encaminadas a minar la creciente influencia de los clanes sobre la familia imperial y el gobierno, condujeron a la militarización y el alzamiento de la clase guerrera como la nueva casta dominante. Las tensiones entre distintas facciones familiares condujeron a un periodo de rebeliones del que Minamoto no Yorimoto salió vencedor en 1185. Nuevas reformas entraron en vigor, dando el poder efectivo a la clase guerrera que ahora ostentaba cargos como gobernadores y administradores. Este nuevo sistema de gobierno militar con características feudales llamado *bakufu*, no estuvo exento de tribulaciones; los periodos Kamakura, Sengoku, Muromachi y Azuchi-Momoyama vieron una sucesión de luchas de poder entre distintos clanes para mantener el poder real de la nación. No fue sino hasta 1603 cuando Tokugawa Ieyasu logró la unificación del país nuevamente, instaurando el periodo Edo. Si bien los últimos *shōgun*, máxima autoridad en el *bakufu*, persiguieron la modernización de Japón mediante una política de centralización que permitió estabilidad económica, la decisión de cerrar sus fronteras a las influencias extranjeras probaría ser contraproducente a largo plazo; esta política de reclusión llamada *sakoku*, o "país encadenado", buscaba mantener fuera del territorio cualquier agente ideológico proveniente del extranjero, que pudiera amenazar la hegemonía de los Tokugawa. Si bien las persecuciones de cristianos y la restricción de comercio a ciertos puertos para algunos países probaron ser eficaces, lo cierto es que el *bakufu* no logró proveer las ambiciones colonialistas de las potencias europeas y de EEUU, que en su carrera por controlar el comercio marítimo en el este asiático iniciarían

[54] Tanaka, *Historia mínima de Japón*, 40. El nombre que se le dio a Japón en este periodo en las fuentes chinas fue *Wa.*

campañas diplomáticas encaminadas a obligar al gobierno de los *shōgun* a reabrir sus fronteras y aceptar el comercio internacional. En esta carrera por obtener influencia, EEUU salió victorioso al obligar a Japón, mediante un despliegue militar encabezado por Matthew Perry, a abrir sus puertas.

Este episodio marcó el final del *bakufu* y condujo a un enfrentamiento directo entre los emperadores Kōmei y Meiji – hasta ese momento su figura había sido simbólica, sin poder alguno –, y los dos últimos *shōgun*, Tokugawa Iemochi y Tokugawa Yoshinobu. El enfrentamiento arrojó al país a una espiral de violencia que culminó con la Guerra de Boshin en 1869 y el inicio de la Renovación Meiji.

**El contexto japonés durante la salida de los migrantes: 1912-1926**

En 1853 Japón abrió sus puertas a occidente mediante la coerción ejercida por la política expansionista de EEUU, país que competía con las demás potencias occidentales por el control en el este asiático. El episodio, protagonizado por el oficial naval Matthew Perry, marcó el final de una política de reclusión que duró 265 años – *sakoku* – y la caída del régimen militar conocido como *shogunato*. La firma del Tratado de Kanagawa en marzo de 1854 tuvo como consecuencia la firma de tratados similares con otras potencias, todos en una relación desigual de poder especialmente evidenciada por las cláusulas de extraterritorialidad, que reservaban el derecho de procesar a cualquier extranjero mediante las leyes de su propio país a través de sus respectivos cónsules[55]. La nueva situación de Japón y su búsqueda de un reconocimiento equitativo por parte de los poderes occidentales inició un acelerado proceso de modernización del estado que coincidió con el nuevo auge de la figura imperial; esta nueva etapa es conocida en la historiografía como Renovación Meiji y constituyó una revolución en todos los sentidos que llevó a Japón, en menos de 50 años, de ser un país rezagado tecnológica y socialmente a un estado moderno replicador de los modelos imperialistas de occidente y reconocido como una potencia, especialmente después de sus victorias militares sobre China en 1895 y sobre Rusia en 1904[56].

La principal tarea que ocupó a los líderes de la renovación durante la segunda mitad del siglo XIX fue la revocar los tratados desiguales firmados con varias potencias y establecer nuevos en condiciones de equidad, a la vez que buscar fortalecerse económicamente mediante el

[55] Fuess, "Unequal treaties, consular jurisdiction, and treaty port societies", 47.
[56] Tanaka, *op. cit.*, 187.

establecimiento de una infraestructura e industria sólida y de vanguardia. Como aparato ideológico se estableció un nuevo sistema educativo que usó como modelos aquellos de EEUU y de Prusia, considerados los más modernos y aptos para adaptarse al contexto japonés. A pesar de los esfuerzos y los avances, hacia finales del siglo, Japón seguía siendo una nación mayormente rural donde persistían patrones feudales del periodo Tokugawa en las relaciones entre campesinos y dueños de la tierra. Para 1898 el acceso a la educación básica obligatoria era del 69%[57], lo que condicionó que muchos de los migrantes que partieron en proyectos de colonización lo hicieran sin educación formal, tal como sucedió en el caso de los primeros migrantes del grupo Enomoto. No obstante, los profundos cambios a nivel social y político ya habían comenzado a operar y para finales de la Era Meiji, poco más de una década después de las primeras migraciones hacia México, el modelo económico, social y político de Japón había tomado una dirección totalmente distinta, especialmente respecto al acceso a la educación para los ciudadanos promedio. Estos cambios explican por qué los migrantes japoneses que llegaron a Chiapas a mediados de la década de 1920 eran radicalmente distintos de aquellos primeros colonizadores.

En las siguientes páginas se expondrá de manera sintetizada el contexto de Japón durante el periodo posterior a la Primera Guerra Mundial, que coincidió, por una parte, con la explosión económica y demográfica japonesa, y por otra, con el cambio de emperador en 1912. Es conveniente y aunque la tradición de otorgar al gobierno de un emperador el apelativo de "época" es totalmente japonesa y no tiene que ver el análisis de estructuras a nivel histórico, al menos en el caso de esta breve ventana de tiempo se encuentra justificado dada las características previamente mencionadas.

La formación de la economía moderna japonesa puede rastrearse desde la década de 1890, momento en que la Revolución industrial había terminado gracias a los esfuerzos de los líderes de la restauración Meiji, quienes aprovechando eficazmente las nuevas tecnologías desarrolladas por occidente; medidas como construcción de vías férreas, instalación de telégrafos, desarrollo de sistemas bancarios, la introducción del yen, privatización de empresas estatales y reformas hacendarias sirvieron como preámbulo a las transformaciones en el sector agrario, destinadas a financiar a las nacientes industria, especialmente la textil y naviera[58]. El modelo

[57] Jansen, *The Making of Modern Japan*, 537.
[58] Tanaka, *op. cit.*, 227.

económico japonés se construyó sobre dos principios: la exportación a gran escala de productos dependientes de los mercados mundiales, por una parte, y la contratación de mano de obra barata proveniente del campo para sus empresas, por la otra.

Durante los primeros años de la década de 1900, Japón importaba principalmente materias primas que después exportaba en forma de productos manufacturados. Para la importación de tales materias primas, contaba con la ayuda de todos los aliados occidentales que tenían presencia en el sureste asiático y en China. El excedente agrario ayudó a incentivar el desarrollo de múltiples empresas textiles que mantuvieron el liderazgo en exportación de sedas, principalmente a EEUU, y de industrias pesadas, especialmente las navieras en los grandes puertos como Osaka. La presión sobre el campo generó oleadas de protestas que el gobierno trató de calmar mediante la distribución de semillas de mejor calidad, fertilizantes e implementos, así como la fundación de escuelas agrícolas especializadas y estaciones experimentales para mejorar la condición del campo[59]. El sistema se mantuvo más o menos estable hasta 1914, cuando las potencias occidentales entraron en la Primera Guerra Mundial. El conflicto significó la salida de los europeos de los mercados asiáticos, dejando sin suministros a sus clientes regulares, incluidos los japoneses. El gobierno actuó rápidamente, ofreciendo apoyos a productores locales que pudieran sustituir a los fabricantes extranjeros resultando en un sistema en el cual Japón rellenó el vacío comercial existente en el sureste asiático a la vez que proveía ahora de materia prima y material militar a sus aliados. Para 1915, incluso industrias antes ignoradas como la del algodón tuvieron un alza precipitada gracias a la exportación de prendas a los países surasiáticos. El ingreso total anual generado por las industrias creció de un total de 1.4 billones de yenes en 1914 hasta un total de 6.8 billones para 1918[60]. Aunque hasta 1920, Japón se consolidó como la mayor economía de toda Asia, la economía interna empezó a sufrir un revés: la rápida aceleración demográfica de estos años produjo una alta demanda de arroz, principal fuente de alimentación en el país, difícil de mantenerse. La situación se agravó debido a una mala cosecha que duró entre 1916 y 1918, lo que condujo a una inflación acelerada de los precios de hasta el 174%. El descontento fue aún mayor debido a que muchos terratenientes aprovecharon la situación para acaparar una gran cantidad de grano y aprovechar los precios altos para enriquecerse. Tanaka señala que, aunque los ingresos nacionales crecían, la distribución

[59] *Ibídem*.
[60] Gordon, *A Modern History of Japan. From Tokugawa Times to the Present*, 139.

de la riqueza era cada vez más desigual, situación que condujo a los llamados Motines del arroz en 1918[61]. El hecho de que el superávit financiero se invirtiese en préstamos a caudillos chinos en su lucha contra los revolucionarios no ayudó a mejorar la situación, especialmente después de 1920 cuando la mayor parte de las potencias europeas regresaron a los mercados asiáticos provocando una caída en los precios de productos japoneses, particularmente el de la seda que hasta entonces había sido el más rentable de todos. Muchos bancos y empresas colapsaron y se produjo el desempleo masivo de miles de trabajadores de industrias pesadas[62]. Los efectos se agravaron con el Gran terremoto de Kantō, que devastó el área metropolitana de Tokio y sus alrededores. La situación orilló a muchos trabajadores a moverse a otros sectores como el de servicios. Si bien ya era común el empleo de mujeres en las fábricas textiles, el influjo de estas a empleos peor pagados que antes acusó un notable incremento. Otra consecuencia importante fue la entrada de mujeres de clase media a la fuerza laboral, algo inédito hasta el momento; empleos como maestras, tutoras, enfermeras, periodistas y empleadas en tiendas departamentales ofrecieron vacantes a las que cientos de amas de casa se sumaron[63]. Para las familias campesinas en general, la situación fue mucho más desalentadora, donde el ingreso doméstico anual se redujo un 50% y no existió una mejora real hasta inicios de la década de 1930, en el régimen de Hirohito[64]. Este patrón terminó de polarizar a la nación, dando como resultado "dos Japón", con centros urbes altamente desarrolladas gracias a la inversión extraordinaria hecha por el gobierno después de 1923, y un campo bastante empobrecido.

Un claro signo de esta polarización de la economía y de la distribución desigual de la riqueza fue el alzarse de los conglomerados empresariales conocidos como *zaibatsu* como la nueva élite económica y política: durante los años de crisis, estos grupos de familias de poder que de por sí concentraban a muchas empresas y tenían vínculos con el gobierno, fortalecieron su posición gracias a su expansión a los mercados que los europeos dejaron vacantes durante la guerra, como la manufactura, minería y exportación, lo que les permitió a su vez adquirir empresas más pequeñas e incluso bancos, logrando un dominio casi completo del mundo financiero[65]. Su prestigio e influencia, aunado al declive de los antiguos grupos de poder

[61] Tanaka, *op. cit.*, 227
[62] Gordon, *op. cit.,* 140.
[63] Tipton, *op. cit.*, 104.
[64] Cullen, *A History of Japan, 1582-1921*, 253.
[65] Gordon, *op. cit.*, 143.

representados por los ancianos líderes de la renovación, les ayudó a ganar una mayor injerencia en asuntos políticos; empresarios del *zaibatsu* se aliaron con representantes de partidos políticos para obtener beneficios en forma de leyes y reformas favorables a su posición. En palabras de Tanaka "el dinero del *zaibatsu* aceitaba los engranes del gobierno, porque enriquecía tanto a los burócratas como a los políticos y los ponía a trabajar por el mismo fin"[66].

Respecto al periodo que le precedió, las transformaciones sociales en Japón presentaron mayor divergencia: las demandas generales de mayores derechos, justicia social y movimientos libertadores transcurrieron en el paisaje cambiante donde las pequeñas ciudades daban paso a grandes metrópolis. A la vez, incluso de manera irónica, el estilo de vida y las diversiones sufrieron cambios profundos al ver una mayor afluencia de gente a las urbes producto de las grandes concentraciones de trabajadores en los centros industriales, todo acelerado gracias a la gran derrama económica producto de la Primera Guerra Mundial[67].

La lucha por los derechos de las mujeres comenzó en 1911, con la fundación de la primera revista dirigida a mujeres, *seitō*, la cual buscó romper con el estereotipo de tiempos Tokugawa en el cual la mujer debía únicamente cumplir el papel de "buena esposa y madre sabia". En un inicio, la revista evitó tocar temas de naturaleza políticos como reformas, pero los ataques de los sectores conservadores del gobierno, que calificaban sus ideas de peligrosas rápidamente vieron una respuesta por parte de la misma; el efecto fue contraproducente y, en palabras de Tipton, "crearon una conciencia feminista que condujo al activismo social y político"[68]. Aunque las reformas profundas que les concedieron los mismos derechos que a los hombres no se alcanzaron hasta el final de la Segunda Guerra Mundial con la ocupación americana[69], discusiones sobre la participación de las mujeres en reuniones políticas – hasta ese entonces vetadas completamente –, equidad de derechos en el matrimonio y divorcio y derecho a la propiedad privada aparecieron en estos años y se incrementaron especialmente después de 1920, año en que se fundó la Asociación de la Nueva Mujer – *shin fujin kyōkai* –. Uno de sus logros fue la reforma que permitía, a partir de 1922, la participación de las mujeres en mítines políticos. Aunque la revista *seitō* terminó por cancelar su publicación debido a la presión ejercida desde el

[66] Tanaka, *op. cit.*, 242.
[67] Tipton, *Modern Japan*, 94.
[68] Tipton, *op. cit.*, 99.
[69] Jensen, *op. cit.*, 553.

gobierno, otros grupos y publicaciones emergieron una vez las ideas occidentales sobre la igualdad de la mujer habían encontrado un nicho en la población; *kaizō*, publicación mensual de contenido liberal que comenzó a circular en 1919, invitó a Margaret Sanger, activista americana por la planificación familiar, a dar una serie de conferencias. El gobierno intervino y aunque no pudo cancelar las conferencias, sí evitó que se discutieran el aborto y los métodos anticonceptivos[70]. La respuesta del gobierno ante la llegada de este tipo de ideas fue la aprobación de una ley de censura y control de contenido en 1925, llamada Ley de la preservación de la paz. La nueva proclama estaba sobre todo dirigida a controlar a grupos anarquistas y socialistas, pero en general, a cualquiera que criticara o tuviese como objetivo alterar el *kokutai*, la llamada "esencia nacional", un conjunto de valores conservadores inculcados desde la educación elemental, y por supuesto cualquier publicación liberal fue objeto de la ley: muchas publicaciones se vieron censuradas e incluso otras fueron revisadas, número por número, en busca de contenido considerado ilegal.

El comunismo e ideas socialistas no eran desconocidas en Japón: en los años previos a la fundación del Partido Comunista Japonés – *nihon kyōsantō* –, especialmente a partir de 1914, habían aparecido publicaciones socialistas y muchas universidades como la Imperial de Tokio y la Waseda habían empezado a discutir los ideales marxistas, especialmente académicos de renombre que durante sus años de estudio en el extranjero habían entrado en contacto con el comunismo[71]. Es importante notar que la mayoría de estos primeros advocados del socialismo eran cristianos, una minoría religiosa perseguida durante el *shogunato*. Consecuentemente, el interés en el sindicalismo incrementó y comenzaron a multiplicarse; para 1919 se contabilizaban 187 sindicatos, que representaban una minoría comparada con el tamaño de la fuerza laboral de toda la nación[72].

A pesar de esto, el comunismo no tuvo éxito. La Ley de preservación de la paz de 1925 permitió no solo que el gobierno disolviera el partido, sino la persecución efectiva y represión de sus miembros durante los años siguientes. Tipton y Jensen ofrecen algunas razones sobre el fracaso del comunismo: primero, el proletariado japonés era mínimo en comparación con la fuerza laboral total, y a pesar de mostrar un interés en el sindicalismo, nunca existieron sindicatos

[70] Jensen, *op. cit.*, 555.
[71] Cullen, *A History of Japan, 1582-1921*, 249.
[72] *Ibídem*.

a gran escala ni mucho menos como un movimiento unificado. La situación era especialmente delicada debido a que más de la mitad de estos 1.5 millones de trabajadores eran mujeres menores de edad, provenientes del campo, que eran contratadas con engaños o por la fuerza, confinadas en dormitorios de las compañías bajo una estricta supervisión y, recordemos, sin derecho a participar en ningún tipo de reunión política[73]; segundo, el modelo educativo impulsado por la renovación Meiji construyó un fuerte sentido de unidad nacional bajo una serie de preceptos morales, conjunto llamado *kokutai*, reforzado por la constitución y con un estatus dogmático en el que el emperador era el centro. Este fuerte aparato ideológico justificó la censura y represión, por una parte y por otra, motivó la hostilidad contra las ideas comunistas en la mayoría de la población, especialmente grupos de derecha reaccionarios que trataron de contrarrestar tales ideas por medio de sus propias asociaciones en las universidades[74]; tercero, el partido sufría de fuertes divisiones internas que se agravaron con la exclusión de otros sectores marginados, como los *burakumin* y las minorías coreanas que también mostraban un interés en el comunismo[75]. Por último, el gran terremoto de Kantō sirvió como catalizador para la violencia contra estos grupos: bajo rumores de que los activistas estaban preparando acciones violentas aprovechando el caos, la policía secreta especializada – *tokkō* – cargó contra estos, culminando en el asesinato de dos dirigentes japoneses y una decena de activistas y la masacre indiscriminada de coreanos durante las primeras semanas de septiembre de 1923.

A pesar de la grave situación económica, el terremoto le sirvió al gobierno como un alivio temporal para el malestar causado por el desempleo: se iniciaron grandes proyectos de urbanización que transformaron radicalmente el paisaje urbano, proveyendo fuentes de empleo temporales a los desempleados de las industrias a la vez que modelaban un nuevo patrón de consumo entre las masas que cada vez más migraban hacia las ciudades[76].

Hasta antes del terremoto, la que fue la ciudad de Edo – renombrada a Tokio después del regreso del emperador Meiji a esta – mantuvo sus principales características básicas intactas: la ciudad se componía de un núcleo de grandes casas que alguna vez pertenecieron a los *daimyō* más importantes, rodeadas de construcciones destinadas a la formación cultural de las élites y en

[73] Tipton, *op. cit.*, 101; Tanaka, *Op. Cit.*, 227.
[74] Jensen, *op. cit.*, 547.
[75] Tipton, *op. cit.*, 102.
[76] Jensen, *op. cit.*, 568.

los límites, un sector bajo con algunos comercios. Después de 1923, planes de construcción basados tanto en los modelos de consumo nacientes como en las nuevas tecnologías que los arquitectos podían importar vieron el desarrollo de grandes estructuras destinadas a bancos, tiendas y distritos comerciales, cines y suburbios. Tiendas para proveer los artículos de consumo de la creciente población trabajadora de clase media también surgieron, así como un sinfín de establecimientos dedicados a proveer servicios[77]. Un producto de la creciente urbanización fue el abandono de prácticas tradicionalmente asociadas a las antiguas élites de Tokio, como *tatami* en los negocios, la práctica de quitarse los zapatos, la introducción cada vez más generalizada de mobiliario occidental y en particular la diversión para las masas[78].

Los medios impresos también se masificaron con la introducción de imprentas modernas y la apertura de grandes casas editoriales que buscaron la manera de apelar al gusto de los nuevos citadinos: periódicos como el *Asahi shinbum* despegaron como los primeros diarios grandes en la nueva urbe y editoriales como *Kōdansha* con sus publicaciones sencillas y a bajo precio de narrativa histórica y entretenimiento la consolidaron como una de las firmas más grandes de su ramo hasta la fecha, sentando un estilo de publicación que muchas otras empresas copiarían[79].

La zona de Ginza en el corazón de Tokio se convirtió en un emblema de la ciudad, con edificios de múltiples pisos que albergaban tanto grandes centros comerciales como galerías de arte, restaurantes de lujo e incluso pequeños zoológicos. La zona se convirtió en un referente de moda entre la juventud de su momento, marcada por la aparición de *mobo* y *moga*, acrónimos de "chico y chica modernos"[80]. No obstante, estas nuevas pautas de comportamiento también tuvieron un lado negativo: la prostitución se disparó, atrayendo la atención de las autoridades. Los nuevos cafés llenos de meseras atraían a muchos trabajadores y estudiantes en las horas después del trabajo, en un ambiente que alimentó la imagen de la "nueva mujer" como materialista, individualista y sexualmente liberada, reforzado por la representación de estas en la literatura de la época y las imágenes y en los prejuicios de los sectores conservadores respecto a los debates sobre los derechos y el papel de la mujer de esos años. Lo cierto es que, debido a los

[77] Tipton, *op. cit.*, 107.
[78] Tipton, *op. cit.*, 108.
[79] Jensen, *op. cit.*, 570.
[80] Tipton, *op. cit.*, 108.

bajos sueldos, muchas de ellas se involucraron con la prostitución, lo que condujo a restricciones en cafés, salones de bailes y redadas contra éstos a finales del periodo[81].

La infraestructura también afectó a las vías de comunicación. En toda la urbe aparecieron líneas de tren urbano que conectaban los desarrollos residenciales con los grandes distritos económicos y los suburbios con los distritos comerciales creando una compleja red de comunicación.

En los inicios de la era Taishō, la educación elemental obligatoria era prácticamente universal. Como se mencionó anteriormente, los modelos educativos en un principio se basaron en aquellos de Prusia y de EEUU, respectivamente. Para 1890 se había publicado el más reciente decreto imperial respecto a este rubro, recalcando la formación ideológica donde los estudiantes se vieran como vasallos del emperador, dispuestos a pelear por él y en donde los más grandes valores fuesen el del amor a sus familias, es decir, que la comunidad estaba por encima del individuo. La síntesis de esta moralidad confuciana se resumía en la lectura diaria del *Decreto imperial sobre la educación*, texto que se leía todas las mañanas antes de las clases[82]. Irónicamente, aunque la estructura de los planes y el desarrollo del currículo estaban construidos sobre modelos occidentales, la nueva reforma trató de suprimir la influencia occidental, especialmente en lo respectivo a ideologías que pudieran ser contradictorias al *kokutai*. De este modo, la educación básica, que para 1907 había sido extendida a 6 años, trató de enfocarse en dos aspectos: el moral, y el pragmático, cimientos fundamentales del líder del futuro[83].

Una vez terminando los estudios básicos, los estudiantes podían ingresar a escuelas especializadas para chicas, que reforzaban su rol de género en el mundo que les rodeaba; o vocacionales, que les permitían acceder a los conocimientos necesarios para encontrar trabajos útiles en esa nueva era[84]. El siguiente paso lo constituían las escuelas especializadas – *senmongakkō* – así como las escuelas superiores especiales – *kotōgakkō* – que servían como nivel transitorio antes de ingresar a la educación universitaria, aunque de acuerdo con Jensen, en muchas de éstas los métodos de enseñanza y el personal docente dejaban mucho que desear, quien describe la vida en los dormitorios de una de las escuelas, la *ichikō* de Tokio, como una autocracia de los

[81] Tipton, *op. cit.*, 110.
[82] Duke, *The History of Modern Japanese Education: Constructing the National School System, 1872-1890*, 348.
[83] Duus, "Introduction", 39.
[84] Jensen, *op. cit.*, 537.

estudiantes, donde el elitismo, exaltación de los valores tradicionales y el desdén hacia el consumismo occidental y su pensamiento eran la norma[85]. Con la rápida expansión de la educación superior, especialmente en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, el trasfondo de educadores y directivos fue tomado más en cuenta; los puestos que antes eran cedidos a guerreros retirados y concedidos en base al estatus de la familia de la que provenía el prospecto a docente ahora eran otorgados a gente con educación formal. Esto derivó en un mayor control sobre los alumnos, programas y contenidos de las escuelas especiales, lo que contribuyó a controlar el ambiente anárquico que en ellas reinaba. En pocos años, muchas de estas instituciones donde antes se reprochaban los valores occidentales se convirtieron en ávidos lectores de los filósofos occidentales, especialmente aquellos que llegaron a ser conocidos como *dekansho*[86] – Descartes, Kant y Schopenhauer –.

### 2.2 El inicio de las relaciones diplomáticas México-Japón y los proyectos japoneses en Soconusco

La historia de las relaciones diplomáticas entre México y Japón, y la consecuente política de colonización japonesa, comenzaron con la firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre México y Japón, el 30 de noviembre de 1888. A diferencia de tratados anteriores suscritos por Japón, EEUU de América y distintas potencias europeas, el tratado firmado por México y Japón colocó a ambas naciones en condiciones de igualdad comercial y legal. Entre las cláusulas del tratado destacan las siguientes: un acuerdo de paz a perpetuidad entre las dos naciones, libertad recíproca de comercio y navegación, y un principio jurisdiccional según el cual los ciudadanos mexicanos residentes en territorio nipón[87] tendrían que acatarse a las leyes japonesas.[88] Como muestra de gratitud al gesto del gobierno mexicano por integrar el acuerdo de jurisdicción extraterritorial, el primero de su tipo, el tratado incluyó un artículo secreto en el cual se le concedía el derecho a los ciudadanos mexicanos de entrar, permanecer y residir en cualquier parte de Japón -derecho vetado a otras naciones, por lo que los ciudadanos

[85] Jensen, *op. cit.*, 539.
[86] Jensen, *op. cit.*, 540.
[87] *Nipón*, en español, es un adjetivo que denota algo perteneciente o relativo a Japón o a su gente. La palabra deriva de la pronunciación alternativa del nombre de Japón en japonés, にほん, "*nihon*" o "*nippon*".
[88] Palacios, "Japón y México…", 118.

de dichas potencias tenían acceso restringido a ciertas áreas de Japón-. Las ratificaciones del tratado se realizaron el 12 de marzo y el 25 de mayo de 1889[89].

Dos años después de las ratificaciones, en 1891, se instaló el consulado japonés en México, encabezado por Fujita Toshiro, en el tiempo en que Enomoto Takeaki fungía como ministro de relaciones exteriores. Por su parte, México nombró a Mauricio Wollheim como el embajador mexicano en Japón. Esos tres funcionarios fueron los encargados de gestionar la colonización japonesa. Mientras que el ministro Enomoto ya había mostrado interés en la colonización, fue el cónsul Toshiro quien le sugirió llevar a cabo el plan en tierras mexicanas, aprovechando la política migratoria del gobierno de Porfirio Díaz. Enomoto, mostrando gran interés, comisionó a Toshiro para la realización de un estudio detallado de las tierras del pacífico mexicano. Para llevar a cabo sus planes, Enomoto dejó el ministerio de relaciones exteriores en 1892 y fundó la Compañía Colonizadora de Japón[90].

Para 1893, Enomoto Takeaki recibió el informe de Toshiro y con gran entusiasmo ante las posibilidades de intercambio comercial, organizó otros dos viajes con el fin de encontrar zonas propicias para la colonización. En la primera ocasión, Nemoto Tadashi, secretario de la Compañía, viajó desde Japón a los estados de Oaxaca y Guerrero y a la zona de Soconusco, en Chiapas, prestando atención especial a las condiciones climatológicas, la calidad de las tierras, la explotación agrícola, la mano de obra y las vías de comunicación existentes, así como determinar la posibilidad de construir un puerto. Al regresar a Japón, en febrero de 1894, informó que la zona más propicia para establecer una colonia era el Soconusco y que la actividad más rentable era el cultivo de café. De esa manera, la segunda comisión de estudios a cargo del ministerio de relaciones exteriores se enfocó, por una parte, en encontrar el lugar idóneo en Soconusco para fundar la colonia, y por otra, en estudiar el desarrollo ferroviario, particularmente la situación del ferrocarril de Tehuantepec. Después de estudiar la zona, Tadashi determinó que Escuintla era el lugar ideal. Una vez determinado el sitio, empezaron las negociaciones que involucraron a Enomoto, al cónsul japonés, Murota Toshibumi, al ministro de fomento mexicano y al propio Porfirio Díaz[91].

---

[89] Ota Mishima, "Las relaciones México y Japón: historia de un esfuerzo binacional", 26.
[90] Ota Mishima, *op. cit.*, 26.
[91] Ota Mishima, *op. cit.*, 27; Ota Mishima, *Siete migraciones japoneses en México*, 38.

El 29 de enero de 1897 se celebró finalmente un contrato de compraventa de tierras entre el gobierno japonés y el gobierno del entonces presidente Porfirio Díaz, en el cual se adquirían 65, 000 hectáreas en la zona de Escuintla, con la finalidad de establecer una colonia dedicada a la explotación cafetalera. Para tal empresa se formó la Asociación Colonizadora Japón-México, destinada a encontrar a los nuevos colonos que emprenderían el viaje hasta la costa de Chiapas; se embarcaron en total 34 japoneses, 28 en calidad de jornaleros contratados y 6 emigrantes libres que llegaron al actual Puerto Madero, el 10 de mayo de 1897, un poco más de dos años después del convenio entre ambos países. Unos días después, el 19 mayo, los colonos fundaron la Colonia Enomoto Takeaki[92].

Sin embargo, a pesar de los múltiples estudios que se realizaron en la zona, el proyecto inicial fracasó debido a diferentes factores, entre los que destacan la poca preparación de los colonos, la falta de herramientas necesarias para el trabajo, la privación de la semilla de café, el reducido presupuesto con que disponían, pero sobre todo a que los colonos no encontraron tierras altas adecuadas para el cultivo de la planta en la región de Escuintla. Fue por ello que, a las pocas semanas, la mayoría de los colonos desertaron y pidieron ser repatriados, algunos incluso viajaron a México para dar cuenta al cónsul japonés de su precaria situación. No obstante, un pequeño grupo de inmigrantes libres fundó su propia compañía y diversificó sus actividades económicas, y aunque la colonia subsistió hasta 1913, gracias a los esfuerzos de quienes se quedaron, el contrato de compraventa se anuló el 15 de octubre de 1914[93].

Los colonos, que a pesar de las difíciles condiciones se quedaron para habitar en la zona de Soconusco, formaron sus propias cooperativas y sociedades y empezaron a realizar actividades económicas por su cuenta. Algunos se dedicaron al comercio, otros a las actividades agrícolas y ganaderas, y otros más a la industria farmacéutica, desempeñándose también como médicos empíricos. Pronto, los colonos y sus descendientes, así como los nuevos inmigrantes llegados de Japón, comenzaron a contribuir en los lugares que habitaban en las áreas de salud y educación, arraigándose en la zona gracias a los nuevos proyectos que se pusieron en marcha, tal como lo explica Misawa: en primer lugar, los derechos de colonización de tierras, contemplados en el contrato entre México y Japón y administrados por Enomoto Takeaki, fueron obtenidos en sucesión por Tatsujiro Fujino, quien inmediatamente organizó un nuevo

[92] Jimeno, "De Oriente al Soconusco", 470; Ota Mishima, "Las relaciones México y Japón", 28.
[93] Ota Mishima, *Siete migraciones japonesas a México*, 46.

estudio de la zona que concluyó en un giro de la actividad comercial con el establecimiento de una granja dedicada a la producción agrícola y ganadera; en segundo lugar, el establecimiento de dos sociedades comerciales, la cooperativa *Nichiboku Kyōdōgaisha* y la sociedad colectiva *Kohashi Kishimoto*.

La *Nichiboku Kyōdōgaisha*, establecida en 1899 y conformada por excolonos Enomoto y nuevos migrantes, fue una sociedad comercial que se dedicó a diversas actividades económicas, como la apertura de tiendas y bodegas, pero cuya mayor aportación fue la del área farmacéutica; de hecho, como explica Tekehiro Misawa, la expansión del área farmacéutica de la cooperativa permitía la captación de capital para otras actividades económicas de la sociedad, que a su vez permitían a sus socios y empleados asegurar la independencia a mediano plazo al separar sus actividades de la sociedad una vez éstas hayan probado ser lucrativas. El área farmacéutica no solo tuvo preponderancia comercial dentro de la cooperativa, sino que gracias a esta se logró establecer una buena relación con los habitantes mexicanos de sus comunidades: uno de los socios fundadores de la sociedad, Kumataro Takahashi – migrante de la colonia Enomoto –, fue empleado durante un tiempo en una finca alemana, donde aprendió farmacéutica. Cuando se volvió socio de *Nichiboku* enseñaría el oficio de farmaceuta a los socios y empleados de la cooperativa, quienes después establecerían farmacias en varios lugares del sureste mexicano, especialmente donde ni las instituciones nacionales ni las de particulares brindaban atención; gracias a esto, se convirtieron en figuras médicas de facto, estableciendo la política de no cobrar cierta cantidad de medicamentos a personas en situación precaria como forma de apoyo a sus comunidades. El éxito de la cooperativa fue tal que, de acuerdo a Misawa, para 1911 ya se contaba como la empresa japonesa más rentable en el país, lo que le permitió a la cooperativa, a través de Takahashi, insistir al gobierno mexicano, mediante el embajador de Japón, en la creación de un acuerdo que permitiera a profesionistas y técnicos japoneses trabajar legalmente en México, lo que sería más tarde conocido como el Convenio para el libre ejercicio de la profesión de médico y otras profesiones, de 1917. Otro de los miembros de *Nichiboku*, Ryojiro Terui, coadyuvó en la creación de tal ley al presionar, mediante la influencia de sus familiares médicos, en que la Asociación de Médicos de Japón se pronunciara a favor de dicho acuerdo. A pesar del éxito de *Nichiboku*, la sociedad se disolvió en 1920 debido a la gran inestabilidad política del estado, causada por los movimientos contrarrevolucionarios, que expondré más adelante[94].

[94] Misawa, "El caso de Chiapas", 222.

Por otra parte, la sociedad colectiva *Kohashi Kishimoto* surgió como un proyecto alterno al de la colonia Enomoto y de *Nichiboku*, siguiendo el modelo de la sociedad cooperativa; su mayor logro fue establecer una finca cafetalera en la región. *Kohashi Kishimoto* también contribuiría en el entorno local mediante la donación de obras públicas para el beneficio de la comunidad, tales como escuelas. Es importante notar que a diferencia de *Nichiboku*, la sociedad colectiva logró resistir la crisis de los años revolucionarios. Misawa argumenta que debido a la importancia de la producción cafetalera para la economía de la región – algo que discutiré más adelante cuando hable sobre la conformación de la economía en Soconusco –, los gobiernos, independientemente de su agenda, establecieron medidas de protección para los finqueros, principalmente alemanes, lo que benefició a japoneses. Aunque *Kohashi Kishimoto* no se destacó en el área de la farmacéutica o medicina, algunos de sus miembros también se dedicaron a la actividad médica altruista, como Tsuchihiko Kishimoto, fundador de la sociedad, especialmente cuando ésta se disolvió en 1945[95].

Respecto a la granja Fujino, después del estudio encargado por Fujino, se enlistaron nuevos colonos para llevar a cabo el proyecto: éstos fueron agrónomos de profesión llegados de Tōkyō a través de dos compañías migratorias distintas, que implementarían técnicas sofisticadas de producción. La contribución a la localidad no solo fue en el ámbito de la innovación agraria, sino en el aspecto educativo también, gracias a Eiji Matsuda, uno de los fundadores del proyecto Fujino. Si bien, ya existía un antecedente de proyecto educativo por parte de *Nichiboku*, éste se trató de un internado exclusivo de los miembros de la sociedad que siguió el modelo de la educación japonesa del momento, y que terminaría por transmitir valores éticos y formas culturales japonesas, pero que no tuvo éxito debido a la disolución del grupo. En cambio, el proyecto de Matsuda fue el de instaurar una escuela abierta a toda la población. Hay que hacer un paréntesis y mencionar que la mayoría de estos migrantes nuevos pertenecían a grupos cristianos japoneses y como tal, sus proyectos educativos y de migración estaban orientados hacia el humanismo cristiano; como tal, la escuela que Matsuda fundó en su propiedad y que se llamó "La Aurora", no solo incluyó educación científica y enseñanza técnica sino instrucción religiosa, todo enfocado en ayudar no solo a los estudiantes sino a toda su familia. Además, habiendo recibido instrucción en Botánica, Matsuda realizó investigaciones sobre la flora local, pero estas fueron interrumpidas por la Segunda Guerra Mundial.

[95] Misawa, *op. cit.*, 225.

Para finalizar este apartado, retomo el señalamiento que realizó Tekehiro al mencionar las diferencias en la filosofía de la colonización entre los grupos antes mencionados: aunque entre ambas sociedades y el grupo de Fujino había una distinción de interés económico, con *Nichiboku* y *Kohashi* actuando como empresas, la realidad es que los tres buscaban la integración de los migrantes japoneses en su nuevo hogar, es decir, que los migrantes japoneses debían naturalizarse mexicanos y cumplir con las obligaciones civiles que la ciudadanía mexicana impondría; en el caso de *Nichiboku*, esta idea no parece haber estado peleada con su política de continuidad cultural basada en una educación tradicional japonesa según el modelo educativo del país nipón, pero en el caso de Fujino, la asimilación se contemplaba como completa: los migrantes dejarían de ser japoneses para ser mexicanos[96]. En el último capítulo veremos cómo esto repercutió en los procesos de formación de identidad.

### 2.3 Soconusco y Chiapas durante la llegada de los migrantes: 1915-1926

En el apartado anterior hice referencia a la historia temprana de las migraciones japonesas a la costa chiapaneca, cuando arribaron los primeros migrantes japoneses, el 10 de mayo de 1897, luego de la firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre México y Japón de 1888, como relata Ota Mishima en *Siete migraciones japonesas a México*. Esa fecha marcó el inicio simbólico de los lazos de amistad entre ambas naciones, razón por la que hasta la fecha la embajada japonesa ha cuidado en visitar a la Asociación México japonesa de Chiapas y a la Asociación Enomoto para pedir su participación en la conmemoración del tratado de amistad. Sin embargo, como se mencionó, cuando se problematizó el concepto de "nikkei" y el uso asociado del término "generación", no debe perderse de vista que durante los años posteriores al arribo de los colonos de Enomoto, llegaron múltiples migrantes desde distintos puntos de Japón en diferentes oleadas. En ese lapso de tiempo, tanto Japón como Chiapas atravesaron cambios profundos.

El presente apartado se divide en tres partes. En la primera, se presentarán, por una parte, los antecedentes históricos de la región, de 1825 a 1914, poniendo atención al desarrollo particular del Soconusco; por otra, se expondrá un breve contexto histórico del periodo en el que arribaron los migrantes japoneses de la "primera generación" de mis colaboradores. Según la información proporcionada en las entrevistas, todos sus familiares llegaron en diferentes

[96] Misawa, *op. cit.*, 226.

momentos de la primera mitad de la década de 1920. Ese año, 1920, resulta significativo en la historia estatal, pues el gobernador Alejo González abandonó la capital tras incendiar el palacio de gobierno, dando así inicio a una nueva etapa política en Chiapas, como se explicará más adelante.

La segunda parte se ocupará de los años 1920-1942 y narrará el periodo posrevolucionario en el estado, caracterizado por una modernización de las vías de comunicación aún mayor que en la época porfirista, además de una inversión educativa significativa con vistas a la conformación de una naciente ciudadanía.

Por último, expondremos el periodo que va de 1941 a 1950, momento en que el gobierno mexicano a cargo de Manuel Ávila Camacho, dio inicio a una política de internamiento de migrantes japoneses en la capital de la república, hecho que marcó un antes y un después en la experiencia de vida compartida de los descendientes japoneses, según rememoran con particular atención la mayoría de los entrevistados, ya sea porque ellos mismos vivieron la experiencia o porque les fue relatada con detalle por sus padres.

Hasta 1842, la región de Soconusco tuvo un desarrollo distinto al del resto de Chiapas. A pesar de la anexión de Chiapas a la naciente república mexicana en septiembre de 1824, la situación de Soconusco se mantuvo en un limbo político durante los siguientes 17 años en los cuales, las autoridades de México y Guatemala, a pesar de las reclamaciones sobre derechos al territorio, mantuvieron un acuerdo tácito de neutralidad sobre la región. Los 11 pueblos congregados alrededor de las cabeceras de Tapachula, Escuintla y Tuxtla Chico se vieron obligados a establecer un autogobierno cuya máxima autoridad eran los cabildos[97].

Tal situación tuvo como consecuencia el estancamiento económico de la región durante esos años. Si bien, en el pasado la producción de cacao era especialmente lucrativa, durante la segunda mitad de la década de 1820 ya competía con la de Tabasco y otras zonas de Centroamérica. En cuanto a producción de algodón, caña de azúcar, maíz y frijol, solo Tapachula, Tuxtla Chico, Mazatán y Pueblo Nuevo destacaban. En el resto de Soconusco, también se

[97] Fenner, *Neutralidad Impuesta. El Soconusco, Chiapas, en búsqueda de su identidad, 1824-1842*, 16.

producía pescado seco, tabaco, vainilla y chile, así como achiote y añil para exportar en cantidades moderadas a Quetzaltenango, Mapastepec, Pijijiapan y Tonalá [98].

Por otra parte, la producción de ganado para su exportación a Centroamérica era un negocio bastante rentable para las familias dueñas de haciendas, jugando un papel central en la economía de los grupos de poder que las controlaban, lo que explica la rápida multiplicación de fincas en la segunda mitad del siglo XIX; mientras que se reportaban 21 fincas en 1823, en 1895 la cifra ascendía a 501[99]. Este intercambio comercial con provincias de Guatemala fue constante, como lo demuestra la demanda que en 1870 se realizó para rehabilitar el puerto de San Benito en Tapachula, que beneficiaría a productores tanto de Soconusco como de Quetzaltenango[100]. El interés de los comerciantes en ambos lados de la frontera surgía de los altos costos que tenía el transporte de mercancías de manera terrestre a través de Soconusco. Con la reapertura del puerto, hasta entonces abandonado, aseguraban que contribuirían a las arcas estatales de ambas regiones mediante el pago de derechos de exportación. Según Utrera, esto impactaría al contrabando de bienes en la frontera, lo que a su vez ayudaría a bajar los precios de transporte, atrayendo a comerciantes de otras zonas de Chiapas a través del puerto de Tonalá y a su vez con otros en el litoral del pacífico, desde Panamá hasta Nueva York, permitiendo la llegada de otras mercancías como tela, vidrio y metales, así como café en unos pocos años[101]. Toda esta movilización de productos se vio favorecida por la firma del Tratado de límites en 1882, que zanjaba de una vez por todas el problema de la frontera, supuestamente solucionado en 1842 con la anexión de Soconusco por parte de México.

Tomando en cuenta lo anterior, aunado a la llegada de inversión extranjera y la introducción del café en la economía del Soconusco, se explica el incremento dramático en el número de fincas tal como se observa en 1895: en el periodo de 1870 a 1880 comenzó a formarse una nueva élite económica en el estado, constituida por hacendados extranjeros atraídos a Chiapas, donde se estaban gestando las condiciones necesarias para el establecimiento de nuevos mercados. Soconusco se vio beneficiado por el influjo tanto de extranjeros venidos de Europa como de empresarios cafetaleros alemanes que ya habían trabajado en Guatemala, estos últimos,

98 Fenner, *op. cit.*, 64.
99 Fenner, *op. cit.*, 70; Lewis, *La revolución ambivalente*, 37-38.
100 Contreras Utrera. "Comercio y Comerciantes de Chiapas en la segunda mitad del siglo XIX", 68.
101 *Ibid.*

movidos por las políticas agrarias de Díaz, los precios simbólicos de la tierra en Chiapas – centavos por hectárea –, el incremento en los precios internacionales del grano, consecuencia de una mayor demanda de café en Europa y EEUU a partir de 1850, y la apertura de nuevas rutas comerciales así como la subsecuente mejora en infraestructura que esto conllevó. Esta suma de factores impulsó el desarrollo económico de la región hasta convertirla en el centro de la economía estatal[102]. Como menciona Lewis: "En el Soconusco, los empresarios alemanes desempeñaron un papel preponderante y para 1900, inmigrantes alemanes eran dueños o administraban tres cuartas partes de los cafetales de la región"[103].

Si en 1826 solo las tres cabeceras de Soconusco reportaban una producción agropecuaria comercial mientras que el resto vivía del autoconsumo, para las décadas posteriores a 1870 toda la zona circundante estaba produciendo café para exportación, especialmente las zonas altas de Huehuetán, Huixtla, Pueblo Nuevo y Escuintla[104]. Para 1905, el corredor cafetalero cubría una extensión de 1, 200 kilómetros cuadrados y las exportaciones alcanzaban 4, 480 toneladas anuales. Para 1925, había un aproximado de 12, 000 hectáreas de cultivo[105].

Si bien la llegada de Díaz a la presidencia – y con él la de los gobernadores porfiristas a Chiapas – supuso una dinamización de la economía estatal no antes vista, la realidad es que los avances en infraestructura y la creación de mecanismos que facilitaran la recaudación de impuestos que aprovechasen el auge agroexportador dejaban mucho que desear según la opinión de las nuevas élites hacendadas. De acuerdo con Benjamin, desde 1877 a 1891 el poder en la entidad se repartió entre "Julián Grajales en Chiapa, Miguel Utrilla en San Cristóbal, José Pantaleón Domínguez en Comitán, Sebastián Escobar en Tapachula y Pomposo Castellanos en Tuxtla Gutiérrez"[106]. Es importante notar que Sebastián Escobar era miembro de una de las familias de poder más importantes de Tapachula, junto a los Córdoba, Chacón y Palacios, quienes dominaron la política de Soconusco desde 1856 hasta 1893. Si bien los gobiernos estatales se mantenían leales a la nación, la realidad era que cada uno de los caudillos mantenía control total sobre sus regiones, por encima del gobernador, sin fomentar el crecimiento económico o la modernización del estado, lo que chocaba directamente con los intereses de los

[102] Thomas Benjamin, *op. cit.*, 56-57.
[103] Lewis, *La revolución ambivalente*, 38.
[104] García Soto, *Soconusco en la historia*, 63.
[105] Ortiz & Sánchez, "Fincas cafetaleras del Soconusco", 19-22.
[106] Benjamin, *El camino a Leviatán*, 46-47.

hacendados, quienes ya para este entonces se habían establecido como una nueva fuerza capaz de retar a los viejos oligarcas. En opinión de estos, se necesitaba un gobierno centralizado, fuerte, que superase los localismos y permitiera una mayor fluidez del comercio mediante la modernización de la infraestructura estatal, especialmente en lo que se refiere a las vías de comunicación.

### 2.4 La política de internamiento durante la Segunda Guerra Mundial: 1941-1945

La ruptura de las relaciones diplomáticas entre México y Japón a consecuencia del ataque a la base naval de Pearl Harbor, perteneciente a EEUU, aliado político de nuestro país, podría haber replicado los patrones que, de acuerdo con autores como Peddie, Galindo y García, se dieron en territorios como el propio EEUU, Canadá y Brasil, donde las políticas de reclusión e internamiento en campos de concentración se enmarcaron en una política de segregación étnica, apoyadas por un aparato ideológico que se encargaba, a la vez, de diseminar discursos xenofóbicos con la finalidad de crear paranoia; en palabras de Galindo, se trató de la organización de una guerra interna contra la población de origen japonés, muchos de ellos ya naturalizados, y contra sus descendientes, algunos de ellos producto de matrimonios mixtos. Estas políticas se racionalizaron mediante la teoría de la *Quinta columna*[129], justificando un trato inhumano por parte de las autoridades. El impacto de la experiencia fue tal que ha servido como punto fundamental en la construcción de la identidad nikkei de las distintas comunidades en esos países. No obstante, en el caso de México las cosas fueron muy distintas, hecho que se debe a la naturaleza de la relación construida entre japoneses y mexicanos a lo largo de los 44 años de migración continua e integración social; la diferencia entre las experiencias de los grupos de japoneses y descendientes de japoneses entre los países antes mencionados y México fue diametralmente opuesta. En este apartado se expondrán los orígenes de las políticas de concentración en nuestro territorio; las explicaciones ofrecidas por distintos autores a la teoría quintacolumnista; abordaré los esfuerzos que las autoridades japonesas hicieron para organizar un sistema de apoyo para sus compatriotas; y finalmente se analizarán algunas ideas que se han formulado acerca del poco impacto que el evento tuvo en la memoria colectiva de los descendientes de japoneses, mismas que matizaremos con el contenido de las entrevistas en el siguiente capítulo.

[129] En el marco de los enfrentamientos bélicos, la Quinta columna se refiere a sectores de la población que desde el interior de uno de los estados beligerantes, trabajan de manera clandestina para causar desestabilización y caos, mediante espionaje, sabotaje y otras acciones.

Al hacer referencia  a las condiciones que permitieron a EEUU imponer el modelo de concentración sobre el resto de países de América, Galindo señala como origen los cambios políticos que se gestaron durante la década de los 30, momento en que las distintas naciones de Latinoamérica alzaron la voz exigiendo un cese a la política intervencionista de EEUU. Un cambio en tal política implicaba la construcción de un nuevo modelo basado en la colaboración, meta que se comenzó a perseguir desde 1928 durante una conferencia en la Habana. Tras unos años de diálogo con el gobierno de Roosevelt, se logró en 1936, un acuerdo de cooperación internacional basado en el principio de la no intervención. Este modelo de relaciones internacionales requería, por una parte, el apoyo mutuo con miras a fortalecer las políticas y economía continental; por otro, obligaba a los estados a asistirse militarmente en caso de un conflicto bélico. Como señala el autor, las condiciones de la guerra en Europa y más tarde, el ataque a Pearl Harbor, aceleraron este proceso en América, resultando en la creación de una ambiciosa estrategia de defensa continental en 1938, con el objetivo de repeler agresiones en cualquier punto entre ambos polos[130]. Otra consecuencia de la situación en Europa fue la transformación de los marcos legales migratorios, que durante toda la década de 1930 comenzaron a cambiar para justificar las acciones de los gobiernos contra ciudadanos pertenecientes a países del eje. Estas nuevas medidas migratorias encaminadas a segregar a un sector específico de la población basado en su origen, dieron pie a una racialización de las mismas: haciendo eco de ideas pseudocientíficas de la época se perfilaban las características de los miembros de estas poblaciones, caracterizándolos como "razas enemigas" desde una perspectiva biológica.

Esta forma de legislar, impulsada por EEUU, fue retomada por el gobierno mexicano, que impulsaría sus propias reformas encaminadas al control estricto de estas poblaciones. En el caso que nos compete, las medidas antijaponesas adoptadas después de la ruptura diplomática con el gobierno japonés se manifestaron de la siguiente manera: cancelación de la expedición de cartas de naturalización y anulación de la naturalización de nacionales japoneses; creación del artículo 129 del Código penal, que castigaba el espionaje cometido por extranjeros; creación del artículo 145 del Código penal, encaminado a eliminar las expresiones públicas de inconformidad, llamada "disolución social"; eliminación de las garantías individuales en 1942[131]. Las reformas

[130] Galindo, "La guerra interna contra los japoneses", 93.
[131] Galindo, *op. cit.*, 95.

legales fueron acompañadas por una estrecha vigilancia policial y militar a nacionales japoneses, especialmente a los miembros de la legación japonesa, a quienes además les congelaron las cuentas bancarias; se le exigió a los pobladores originarios de países del eje el registro obligatorio en oficinas migratorias; y en el caso de los japoneses que habitaban en zonas costeras, especialmente aquellos de Baja California, se les revocaron permisos de pesca, actividad económica a la que se habían dedicado históricamente, lo que en pocas semanas condujo a muchos de ellos a una situación precaria[132]. Finalmente, entre enero y febrero de 1942, se ordenó la concentración de población de origen japonés de las zonas costeras hacia las ciudades de Guadalajara, Cuernavaca, Puebla, Perote y Ciudad de México. Peddie menciona que la única excepción a este edicto fue Chiapas, gracias a la gestión del gobierno estatal. en efecto, el gobernador Rafael Pascacio Gamboa negoció personalmente la permanencia de los japoneses en el estado, quienes serían supervisados por funcionarios públicos. García matiza la situación mencionada por Peddie citando informes de autoridades americanas y mexicanas, según las cuales los gobiernos municipales y estatales explotaron la situación en su favor cobrando cuotas a los residentes originarios de Japón y Alemania a cambio de la entrega de una "responsiva", un permiso de permanencia en el estado firmado por el gobernador. De acuerdo con este investigador las cuotas iban desde los 1, 500 hasta los 3, 000 pesos, y aquellos que no eran capaces de cubrirlas eran mandados a México a los campos de concentración[133]. Incluso con estas medidas ilegales, la libertad de los japoneses residentes de Chiapas solo duró hasta 1943, momento en que se ordenó su movilización al centro.

Para la ejecución de las acciones de vigilancia y espionaje contra los japoneses, el gobierno instauró una estructura de mando donde la Secretaría de Gobernación estaba a la cabeza, planeando las medidas a tomar y girando instrucciones. La Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales era el brazo de espionaje encargado de distribuir información y girar instrucciones desde el nivel municipal hasta el federal y viceversa; también el ejército participaba del espionaje mediante una estructura paralela[134].

Esta serie de medidas tomadas tan rápidamente parecen desconcertantes si se toma en cuenta que, de acuerdo con García, unas semanas antes de la ruptura de relaciones entre ambas

---

132 Peddie, Una presencia incómoda", 83.
133 Peddie, *p. cit.*, 84; García, *Looking like the Enemy*, 154.
134 Galindo, *op. cit.*, 97.

naciones, el Secretario de Relaciones Exteriores mexicano había asegurado a su homólogo japonés en una reunión que el gobierno mexicano no tenía intenciones de perseguir a residentes japoneses mientras se confinaran a sus actividades habituales y siguieran la ley del país, lo que fue informado a las autoridades japonesas mediante un telegrama[135].

¿Cómo explicar el cambio de actitud tan drástico del gobierno? Peddie postula tres ideas: El ataque acrecentó el temor de la amenaza quintacolumnista, que debía ser neutralizada rápidamente; las medidas se encaminaron a brindar a EEUU la certeza de que ataques organizados por japoneses desde territorio mexicano serían imposibles; por último, el gobierno mexicano quería mostrar su compromiso con los acuerdos de asistencia militar firmados durante la década de 1930. Aunque Galindo, Peddie y García concuerdan que la teoría quintacolumnista fue el motor de la política de estado en este periodo, Galindo es especialmente crítico de la seriedad de la amenaza: el aparato de espionaje norteamericano estaba constituido por dos estructuras paralelas, una del ejército y otra del Buró Federal de Investigación (FBI), quienes tenían informes extensos y detallados sobre las actividades de los japoneses americanos desde un año antes del ataque, cuando los mandos militares americanos habían declarado una guerra inminente contra Japón. Los informes del FBI, respaldados por inteligencia naval, demostraban que la amenaza de un ataque interno era inexistente, y que los rumores sobre espionaje y actividad sospechosa eran producto de la histeria colectiva alimentada por los medios de comunicación[136]. Por otra parte, la inteligencia militar ofrecía versiones divergentes de aquellas contenidas en los informes del FBI, siendo ellos quienes sugirieron en un primer momento la idea del internamiento. Aunque existió un enfrentamiento entre ambas instituciones sobre el asunto de los japoneses americanos y sus descendientes, la presión de los altos mandos militares sobre Roosevelt tuvo éxito: en febrero de 1942 se otorgó poder a la estructura militar para movilizar y concentrar a los japoneses, no sin la protesta del mismo director del FBI. Esta insistencia irracional de los mandos militares sobre la amenaza quintacolumnista obedecía a los propios sesgos raciales dentro de esta institución, verbalizados por su vocero principal, el general John DeWitt, quien en sus discursos continuamente hacía una distinción racial entre "americanos" y "americanos japoneses", a quienes calificaba como raza enemiga desleal a EEUU, debido a su lazo étnico con Japón[137], ideas de las que los medios de comunicación mexicanos hicieron eco al

135 García, *op. cit.*, 139.
136 Galindo, *op. cit.*, 108.
137 Galindo, *op. cit.*, 111.

dar declaraciones similares. Como señala Peddie, la actitud del gobierno fue contradictoria: por una parte, aunque siguieron con las estrategias implementadas por EEUU, el gobierno rechazó la creación de campos de concentración como los suyos, y si bien existieron casos de violencia y abuso contra la población japonesa, fueron aislados y no un fenómeno generalizado, de tal modo que la visión sobre la concentración en la memoria de quienes lo vivieron fue de "benevolencia"[138].

Hay tres factores que podrían explicar por qué el caso mexicano dista del americano: primero, el grado de integración de los japoneses en la sociedad mexicana, como se mencionó al inicio de este aparto. Esta integración no solo se debe a los casi cincuenta años de migración continua, sino a la formación y proliferación de familias mixtas – es decir, donde uno de los cónyugues fue mexicano –; los matrimonios sirvieron indirectamente a la dilución del lazo identitario con Japón como al fortalecimiento del vínculo con su nuevo país. Algunos ejemplos de esta dilución fueron la conversión al catolicismo y el abandono gradual de la lengua.

En segundo lugar, la participación de los japoneses en sus comunidades creó y fortaleció los vínculos con sus vecinos mexicanos, a la vez que permitió moldear la imagen del japonés como inversor e innovador, poseedor de una serie de atributos positivos innatos. La creación de plantas eléctricas y el trabajo altruista de personal de salud japonés, mencionados en el apartado anterior, son ejemplos de la contribución positiva a sus comunidades, que participaron de la valoración positiva del *japonés* – estos estereotipos serán analizados en mayor detalle en el siguiente capítulo –. Ambos factores sirvieron para contrarrestar la propaganda racista impulsada por las políticas americanas. El último factor tiene que ver con las conexiones políticas de algunos ciudadanos japoneses, que expondré en los párrafos siguientes.

Ante la situación que se empezó a vivir, los miembros de la legación japonesa, también sujetos al acoso de las autoridades, formaron una coalición con empresarios japoneses del Distrito Federal y de Guadalajara para crear el Comité de Ayuda Mutua, organización que reemplazó a la embajada japonesa, y que fue destinada a velar por el bienestar y seguridad de los japoneses sometidos a la concentración, principalmente mediante la compra, creación y administración de propiedades que fueron usadas como campos de internamiento durante el periodo de la guerra[139]. La organización del comité siguió lo que García califica como "patrón

[138] García, *op. cit.*, 161; Peddie, *Op. Cit.*, 96.
[139] García, *op. cit.*, 164.

típico de asociaciones japonesas", con un cuerpo formado por presidente, vicepresidente, tesorero, subtesorero, secretarios encargados de diversas funciones, un conjunto de administrativos auxiliares y una rama de agricultura, todos de las ciudades más importantes con mayor número de residentes japoneses[140].

Desde un inicio, la situación del Comité fue tensa: con solo una fracción de los fondos totales de la embajada, debido al congelamiento de las cuentas, el nuevo Comité dependió de la ayuda prestada por el gobierno de Japón y de la venta de una de sus propiedades para poder alquilar las primeras propiedades en las cuales los ciudadanos concentrados pudiesen llegar, previo permiso de la Secretaría de Gobernación. En el caso de los primeros arribos, se trató de distribuir a los recién llegados en grupos de acuerdo a su estado de origen. El préstamo de una pequeña hacienda llamada Batán, propiedad de Sanshiro Matsumoto, uno de los tres líderes del Comité junto a Heiji Kato y Kiso Tsuru, alivió la situación del comité mientras se encontraba una solución definitiva al problema del alojamiento de la creciente población japonesa.

Unos meses después, se concretó el establecimiento del campo de concentración en la exhacienda de Temixco, en Morelos, lugar que llegó a albergar hasta 600 personas[141]. Sobre la vida en Temixco, aunque la situación contrastó con la experiencia en campos similares de EEUU y Canadá, la realidad vivida por sus moradores fue de privaciones y vigilancia estricta a pesar de que fue el campo con mayor supervisión directa de los líderes del comité, quienes tenían lazos estrechos con las autoridades federales – lo que constituye el tercero de los factores mencionados en el subapartado anterior –: Matsumoto provenía de una familia de empresarios floristas que habían servido en la residencia presidencial. Además, su nieto era ahijado del hermano del presidente Camacho, Maximino Ávila Camacho. Kato era dueño del almacén *El Nuevo Japón*, el más grande de su tipo en el país; por su parte, Tsuru era propietario de una importante compañía petrolera, *La veracruzana*, financiada por el gobierno japonés y el ejército imperial[142]. Más adelante regresaré a Temixco.

García hace una observación importante que también aporta pistas sobre la experiencia japonesa en estos campos de concentración: la concentración, si bien fue ordenada por el

[140] García, *op. cit.*, 170.
[141] Peddie, *op. cit.*, 87; Miranda, "Temixco: De campo de concentración en la II Guerra Mundial a balneario". Consultado en mayo de 2023.
[142] Peddie, *op. cit.*, 86; García, *Op. Cit.*, 168.

gobierno, fue enteramente organizada por el comité; tal como apunta, el gobierno no delegó esta responsabilidad en alguna de sus propias agencias ni creó alguna otra para la tarea de proveer las instalaciones necesarias, por lo que desde un principio delegó esta tarea a los propios japoneses. La diferencia fundamental con la experiencia americana, desde su perspectiva, fue que en el caso de EEUU el organismo encargado de la concentración fue uno americano, la *Autoridad de Traslado de Guerra*, dependiente del ejército, mientras que en México el organismo fue uno japonés, que sirvió para luchar contra la explotación en la medida de sus posibilidades[143]. No obstante que la logística de esta movilización cayó en manos de la élite local japonesa, Selfa A. Chew apunta que precisamente esta élite conectada con el gobierno mexicano conocía los juegos de corrupción y mecanismos ilegales que les permitieron vivir de mejor manera que aquellos desprotegidos que se vieron expuestos a lo que califica de humillación sistemática[144]. Precisamente esta relación entre las élites y el gobierno son las que permitieron el acuerdo que daría lugar a programa de concentración en haciendas: Alberto S. Yoshida, otro de los empresarios involucrados con el Comité, fue quien aprovechó sus conexiones con el Congreso para proponer lo que sería más tarde el plan de concentración, mediante la promesa de que los gastos derivados del traslado, así como el alojamiento y alimentación, correrían por cuenta de los japoneses. Además, prometió que, de la producción agrícola de las haciendas bajo control del Comité, se entregaría el excedente al gobierno mexicano, lo que resultó una oferta tan atractiva para el gobierno federal que éste autorizó la creación de los campos[145]. Hasta ahora solo he mencionado los campos como el destino al que los japoneses residentes del país llegaron, pero la experiencia de vida en algunos de estos lugares merece atención especial que se expondrá a continuación.

En el caso de Villa Aldama en Chihuahua, en un rancho propiedad del tesorero estatal Tomas Valles de Vivar, se erigió un campo de labor forzada donde residentes 57 japoneses de Ciudad Juárez fueron enviados, en abril de 1942, por el gobernador Alfredo Chávez a trabajar en condiciones cercanas a la esclavitud, engañados con la falsa promesa de darles tierras para cultivo en Santa Rosalía de Camargo, cerca de Chihuahua. Lo cierto es que Camargo solo fue una parada temporal antes de que se ordenase su encierro en la cárcel local y su posterior traslado a Villa Aldama. De todos los japoneses en Aldama, solo cuatro eran granjeros y casi la mitad superaban los 53 años de edad. A pesar de esto se les ordenó trabajar sin retribución alguna en

143 García, *op. cit.*, 172.
144 Chew, *Uprooting Community*, 83.
145 Chew, *op. cit.*, 84.

la plantación de Vivar, sin importar la condición de salud y sin ofrecer garantías médicas. La situación de los residentes de Aldama puso haber empeorado de no haber sido por sus familias que alertaron a las autoridades federales continuamente, sin que estas prestasen mucha atención hasta que empresarios locales y la Embajada de Portugal intervinieron, logrando que el gobierno aceptara trasladarlos a Ciudad de México en enero de 1943[146].

Respecto a la hacienda de Batán, localizada al sur de la ciudad de México y cuyo propietario era Sanshiro Matsumoto, la información de la que se dispone acerca de las condiciones de vida en su interior es casi inexistente y los pocos testimonios que se han podido recabar contradicen la versión oficial de los administradores del sitio: de las entrevistas realizadas por Chew, se concluye que existió un código de silencio autoimpuesto que ha impedido saber a qué clase de abusos y privaciones fueron sometidos los residentes de la hacienda, que albergó a japoneses venidos de diferentes partes del país[147]. Este pacto de silencio tuvo como consecuencia la creación de una narrativa unilateral en la que los empresarios japoneses responsables del Comité de Ayuda Mutua han sido presentados como héroes de la comunidad japonesa, ignorando que las decisiones que tomaron, en conjunto con sus contactos en el gobierno mexicano, sometieron a los residentes de los distintos campos de concentración a un abuso sistemático, lo suficientemente traumático para derivar en la decisión de no hablar sobre lo sucedido, situación que se acentuó al término de la guerra, de lo que hablaremos más adelante.

En el caso de Hacienda Castro Urdiales en Guadalajara, cuyas operaciones iniciaron en diciembre de 1942, el número de residentes iniciales fue bajo en comparación con los otros campos: en el momento más álgido albergó a 79 japoneses de los cuales solo dos mujeres estaban naturalizadas mexicanas, mientras que al final del conflicto solo quedaban nueve japoneses en la hacienda[148]. En un principio, de acuerdo con reportes de observadores mexicanos rescatados por García, la situación parecía favorable al punto de que para febrero de 1943 se pensaba que la hacienda lograría la autosuficiencia que Yoshida había prometido al congreso. Sin embargo, tal como en el caso de Villa Aldama, la falta de experiencia en materia de agricultura de los concentrados llevó al fracaso de los cultivos: de las veinte hectáreas de tierra destinadas al cultivo

146 Chew, *op. cit.*, 86; García, *Op. Cit.*, 173.
147 Chew, *op. cit.*, 92; Galindo, "Tres relatos históricos recuperados por Shozo Ogino", 50. En este artículo, la concentración en Batán se discute desde la perspectiva de Matsumoto donde este es retratado como un abnegado defensor de sus compatriotas, lo que contrasta con las investigaciones llevadas a cabo por Chew, García, Peddie y Galindo.
148 García, "Migración japonesa a Jalisco", 128.

de papas y diferentes hortalizas, solo el cultivo del cacahuate se logró; la razón de la pérdida se atribuyó al exceso de riego de los campos. El fracaso de la autosuficiencia se agudizó con la llegada de más residentes en marzo de 1943. Aunado a los problemas económicos que sufrían las familias en la hacienda, la baja producción alimentaria creó, en palabras de Luis Tsuji, un ambiente de degradación social[149]. A pesar de la situación en la hacienda, García, a diferencia de Chew, afirma que éstas cumplieron con el propósito de ofrecer protección a sus moradores, dando un sentido de normalidad y una libertad de movimiento de la que sus contrapartes en otros países no pudieron gozar[150]. Haría falta una investigación más profunda sobre la situación en cada hacienda para corroborar la aseveración de García, ambición que escapa a los objetivos de este trabajo.

El campo de concentración de Temixco surgió de la necesidad de dar alojamiento a los residentes japoneses de Batán, hacienda que se encontraba al límite de su capacidad y en una situación precaria. Sobre su operatividad, siguió el mismo principio propuesto por Yoshida sobre alcanzar la autosuficiencia, lo que veían altamente factible dada las dimensiones del terreno: 250 hectáreas de las cuales 60 contaban con sistema de irrigación. Al igual que en el caso de Aldama, hay una dicotomía en cuanto a la representación de su función y su realidad: mientras las autoridades mexicanas y líderes del Comité presentaron a Temixco como una granja en la cual los japoneses desplazados podrían emplearse en actividades agrarias en su beneficio, narrativa que se ha perpetuado, la realidad documentada por la propia Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales y por japoneses que vivieron en Temixco, muestran que en realidad era un campo de trabajo forzado en el que las disparidades sociales entre los japoneses privilegiados, con contactos en el gobierno y aquellos desplazados, víctimas de las políticas de sus compatriotas era extremadamente evidente[151]. Es importante también mencionar, que nuevamente hay una divergencia en cuanto al tratamiento de Temixco en las investigaciones de Chew y García: mientras la primera hace énfasis en la diferenciación social y el proceso de abuso sistemático al que los desplazados fueron expuestos, el segundo insiste en retratar las políticas de internamiento como un movimiento voluntario, de resistencia y necesario para la autopreservación[152]. En el

[149] García, *op. cit.*, 177.
[150] *Ibid.*
[151] Chew, *op. cit.*, 130.
[152] García, *op. cit.*, 161. "[…] This is not the image depicted by government reports from the 1940s or the ex-inhabitants of the hacienda: Japanese, **who interned themselves as a form of self-preservation and resistance** during World War II."

Cuadro 5 se muestra la cantidad de residentes en los campos de concentración establecidos en el país.

**Cuadro 5: Campos de concentración en el país[153]**

| Campo | Ubicación | Administrador | N° de residentes |
|---|---|---|---|
| **Villa Aldama** | Chihuahua | Tomas Valles de Vivar | 57 |
| **Castro Urdiales** | Jalisco | Sho Fujimura | 75-110 al año. |
| **Batán** | Ciudad de México | Sanshiro Matsumoto (¿) | 500-900 |
| **Temixco** | Morelos | Takugoro Shibayama | 150-200 al año. |
| **Tres Marías** | Islas Marías | Gobierno Federal | 10 |
| **San Carlos Perote** | Veracruz | Gobierno Federal | 450 |

**Elaborado por Carlos Moreno, a partir de la información encontrada en los textos de García, Chew y Peddie.**

Desde la notificación de inicio de operaciones de Temixco, en julio de 1942 hasta octubre de ese mismo año, tres grupos de japoneses fueron internados en instalaciones en malas condiciones y deficientes para las actividades que iban a desarrollar. Aunque Shibayama realizó reparaciones en la hacienda, éstas se concentraron principalmente en las áreas que habitaba junto a su familia, mismas que estaban restringidas a todos los demás. Incluso la misma familia de Shibayama se mantenía distante de los demás residentes: una de las prohibiciones impuestas fue la de que las niñas del campo tenían prohibido relacionarse con las hijas del administrador. Otro marcador de diferenciación social fue el que el propio Shibayama disfrutaba de una mayor libertad de movilidad, propia de los miembros del comité y vetada a los japoneses desplazados.

Pero el mayor signo de esta dicotomía social fue que el resto de los residentes de Temixco estuvo sometido a una intensa vigilancia y estricto control por parte de las autoridades de la Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales: los permisos de entrada o salida al campo eran parte de sus atribuciones, no del Comité. El oficial encargado de esta labor, Romualdo Cházaro, reportaba constantemente a la Secretaría de Gobernación y al ejército sobre la situación dentro de Temixco[154].

[153] En el caso de Batán, la información consultada no aclara si Matsumoto fue el administrador. Por otra parte, gracias a la información de Chew y García sabemos que hubo un quinto campo, Villa Corregidora, pero los datos acerca de la administración, números de residentes y condiciones internas son inexistentes.
[154] Chew, *op. cit.*, 134.

Si bien las condiciones alimentarias al interior fueron mejores que en los demás campos, el problema del acomodamiento causó preocupación en las autoridades mexicanas, pues las familias vivían en hacinamiento, durmiendo usualmente sobre tarimas de madera, con un sistema de drenaje deficiente, carentes de baños adecuados o instalaciones sanitarias, además de que la mayor parte del suelo era de tierra. La situación más alarmante, sin embargo, fue el tema del racismo sistémico como medio de identificación: los rasgos físicos que a ojos de autoridades y pobladores mexicanos eran "de raza japonesa" era el motivo suficiente para mantener un acoso constante sobre los sospechosos, aun cuando estos no estuviesen obligados a permanecer en el área de la hacienda, como en el caso de las mujeres y niños de los residentes japoneses. Muchos padres japoneses optaron por mantener a sus hijos estrictamente dentro de los límites del campo, privándolos de la escuela; la otra opción era mandarlos a Ciudad de México donde parece ser la situación era menos tensa. Por supuesto en este aspecto también existía una diferencia notable con los japoneses privilegiados, en concreto con las hijas del Shibayama, que sí asistían a la secundaria en Morelos[155]. Con el paso del tiempo, empero, la situación cambió y los padres de los niños en edad escolar residentes de Temixco, empezaron a presionar al Comité para que consiguieran permiso de mandar a sus hijos a la primaria local, lo que consiguieron para enero de 1943, con la asignación adicional de un maestro mexicano y, más tarde, uno japonés dentro del campo, para complementar los estudios de los niños. No obstante, otras formas de protesta fueron reprimidas por las propias autoridades del Comité. En el caso de los internos japoneses que empezaron a negarse a realizar los trabajos sin recibir un salario, Tsuji personalmente pidió a Miguel Alemán, secretario de gobernación, su remoción del campo y traslado a otro sitio de concentración, alegando que su mala conducta podría afectar a los demás residentes. La respuesta de Miguel Alemán fue enviar a los internos seleccionados por el propio Tsuji a San Carlos Perote, prisión de máxima seguridad donde las condiciones de vida de los reclusos eran extremadamente precarias, al grado de que, en abril de 1943, nueve reclusos de Perote escribieron a Tsuji una carta pidiendo su traslado a Temixco u otro centro debido a las condiciones deplorables a las que eran sometidos en esta cárcel[156]. Es importante notar que esta prisión fue designada originalmente para todos los residentes mexicanos, originarios de países del Axis, que habían sido catalogados por las autoridades americanas y mexicanas como extremadamente

[155] Miranda, "Temixco: De campo de concentración en la II Guerra Mundial a balneario". Consultado en mayo de 2023.
[156] Chew, *op. cit.*, 140; García, *op. cit.*, 182.

peligrosos, sospechosos de espionaje. Las protestas sobre el trabajo no remunerado no fueron la únicas en recibir castigo: en el caso del médico Manuel Hiromoto, su queja directa ante la Dirección de Investigaciones sobre el abuso de poder del Comité, que había establecido una jerarquía basada en una división de clases conservadora basada en valores tradicionales japoneses, que incluía la opresión del catolicismo en favor del budismo, así como amenazas de traslado a Perote para mantener el control de los residentes de Temixco, fue motivo para que Tsuji pidiera, irónicamente, su traslado a Perote[157].

La experiencia del trato injusto de la guerra debió ayudar a consolidar una visión de conjunto, si no una historiografía, sobre la experiencia de los japoneses en ella tal como sucedió en EEUU. No obstante, en el caso de México, el recuerdo no evoca sentimientos de rencor; al contrario, como lo veremos en el capítulo IV, en la memoria de los descendientes de japoneses la concentración solo fue un episodio fugaz donde la mayoría expresa que no recuerdan haber escuchado sobre malos tratos. Peddie atribuye esta situación a la división entre las visiones que los japoneses tuvieron sobre el destino de Japón al final de la guerra: por una parte, se estableció el grupo de japoneses que no aceptó la derrota de Japón, que fueron minoría; por otra, el grupo que aceptó la derrota de Japón o *makegumi*, que fueron la mayoría. Peddie comenta que los *makegumi* "reconocieron que el sueño de regresar a Japón había desaparecido e intentaron reconstruir sus vidas en México, para incorporarse mejor a su país adoptivo, incluso se naturalizaron y se convirtieron en los miembros más comprometidos de la sociedad mexicana"[158], sin embargo, como lo expuse antes, la naturalización y participación en la comunidad fueron normas que anteceden a la guerra, por lo que argumentó que la guerra solo acentuó ese proceso, pero no fue el detonante del mismo.

### 2.5 Epílogo: japoneses en Soconusco después de 1945

Al término de la guerra, los japoneses que habían sido desplazados hacia distintos campos de concentración en el país, regresaron gradualmente a sus lugares de origen. En el caso de Tapachula, ha resultado difícil encontrar información sobre japoneses y sus descendientes en la ciudad, debido al robo de documentos del archivo, así como al deterioro de los mismos. Sin embargo, hay un poco de información que se pude consultar y que vale la pena mencionar.

---

157 Chew, *op. cit.*, 141.
158 Peddie, *op. cit.*, 99.

Entre los años de 1946 y 1966, existen documentos aislados que mencionan directa o indirectamente a habitantes de apellido japonés: en 1946, durante el gobierno de Romeo Gout, la señora Clara Mendoza de Himatzú solicitaba al ayuntamiento municipal licencia para poder construir su casa, pidiendo al presidente municipal "se sirva ordenar a quien corresponda pasen a darme el alineamiento debido"[159]. En 1947, la junta de comercio le informó a José Mitsui Castillo que, según el plan de arbitrios del municipio vigente en ese momento, deberá comenzar a pagar la suma de 5 pesos por concepto de impuestos generados por su pequeña tienda[160]. Entre 1955 y 1957, Eduardo Tsuzuki abrió un establecimiento con giro comercial "comisiones y representaciones". No queda claro qué tipo de negocio era pues los documentos solo mencionan la palabra "cereales" para describirlo. El negocio abrió en diciembre de 1955, con una inversión de capital en giro de 1, 000 pesos que, para marzo de 1956 ya había aumentado a 38, 000 pesos–, generando un impuesto mensual de 100 pesos–, lo que le permitió al señor Tsuzuki cambiar el domicilio de su negocio en agosto de 1956. No se vuelve a saber algo sobre el negocio de cereales del señor Tsuzuki hasta mayo de 1957, mes en que notificó al ayuntamiento de la clausura del mismo[161].

En 1956, se llevó a cabo, a nivel nacional, el sexto censo industrial. Las autoridades de Tapachula procedieron a recolectar concentrados con información de los negocios de todo el municipio y en estos encontramos algunos negocios pertenecientes a japoneses y a sus descendientes: la familia Shimidzu registró una velería y dos farmacias, todos activos en el momento del censo, a nombre de las señoras Lilia, Cecilia y Elsa; Felipe Yamasaki era propietario de un taller mecánico llamado "Garage Ford"; Enrique M. Kato era dueño de la relojería "El águila" mientras que Enrique U. Kato aparece como propietario de una refaccionaria llamada "La japonesa"; finalmente, Conrado Furokawa está registrado como dueño de la farmacia "Santa Estela"[162].

Los descendientes de japoneses en Tapachula no solo se dedicaron al comercio y a las farmacias, sino que algunos de ellos también participaron de la política en sus localidades. Aunque esto fue más común en Acacoyagua y Escuintla, en el archivo se encuentran algunos

159 AHT, Caja 5, *Solicitudes de construcción*, "Solicitud de construcción de Clara Mendoza de Himatzú".
160 AHT, Caja 5, *Calificaciones de impuestos de varios negocios*, "Manifestación de tendejón de José Mitsui Castillo".
161 AHT, Caja 32, *Eduardo Tsuzuki*.
162 AHT, Expediente 73, *Censo*.

documentos firmados por Osmar Matzui Díaz, médico de profesión que también fungió como secretario del ayuntamiento durante 1956, quien ayudó con las gestiones necesarias junto con otros ayuntamientos de la región para lograr conseguir gas a un precio más económico; según un oficio dirigido al ayuntamiento de Huixtla, la empresa gasera *Damigas* había estado comprando el gas en el extranjero, lo que incrementó los costos del mismo. Para remediar la situación y conseguir que el producto quedara "al alcance de todas las clases sociales", la empresa solicitó a los ayuntamientos varios certificados, mismos que usarían para gestionar la compra del gas dentro del país[163]. También adjunto al ayuntamiento municipal, aunque no como político, encontramos a José Hugo Hirashi, quien en ese mismo año era nombrado fotógrafo del ayuntamiento, con un sueldo de 200 pesos mensuales, puesto que obtuvo gracias a "las aptitudes de patriotismo y honradez que en usted concurren"[164].

Finalmente, de 1956 a 1966 existen menciones a japoneses y a sus descendientes en documentos con distintos tipos de solicitudes: en marzo de 1956, Adolfo Matzui, músico originario de Acacoyagua, solicitó al ayuntamiento una constancia de residencia, necesaria para un proceso penal en el que se encontraba involucrado[165]; en junio de ese año, el ayuntamiento expidió una constancia de antecedentes para la señora Eva Mitzui de Barrientos, en la cual la describen como "persona de buena conducta y magníficos antecedentes"[166]; en 1959, Osmar Matzui, quien tres años antes fuera secretario del ayuntamiento, solicitó a la presidencia municipal, a cargo de Rafael Vilches, la instalación de un tramo de 37 metros de drenaje en el lado norte de la ciudad, comprometiéndose a aportar la mano de obra a cambio de que el municipio otorgara el material necesario[167]; ese mismo año, Felipe Yamasaki, a quien mencionamos previamente, en conjunto con el señor Antonio Aguirre, solicitaron al ayuntamiento permiso para romper el pavimento de sus domicilios y cambiar las tuberías, así como el cierre de la vialidad para llevar a cabo las obras[168]; por último, en 1966 se presentó una solicitud al Registro Civil para remitir una copia del certificado de nacimiento de Félix Hayashi, solicitada por el Departamento de Asuntos Jurídicos de la SRE[169].

---

163 AHT, Caja 72, *Documentos varios*, "Gestiones para conseguir gas más económico".
164 AHT, Caja 12-A, *Nombramientos*, "Nombramiento de José Hugo Hirashi".
165 AHT, Caja 72, *Documentos varios*, "Petición de certificado".
166 AHT, Caja 72, *Documentos varios*, "Constancia".
167 AHT, Caja 12-B, *Permisos para recursos hidráulicos*, "Solicitud de drenaje".
168 AHT, Caja 12-A, *Permisos para recursos hidráulicos*, "Solicitud de permiso para rotura de pavimento".
169 AHT, Caja 5, *Conciertos internacionales*, "Certificado de nacimiento de Félix Hayashi".

Debido a que el Archivo Histórico de Tapachula aún se encuentra en proceso de catalogación, es seguro que con el tiempo se pueda acceder a más información acerca de la presencia de japoneses en la ciudad, especialmente en el periodo anterior a 1956.

# CAPÍTULO III

## "LO JAPONÉS": ESTUDIOS Y TEORÍAS

Antes de comenzar el análisis de los relatos de vida, me detendré en la idea de "lo japonés": desde hace décadas, académicos japoneses desarrollaron el *nihonjinron*, o "la teoría sobre la esencia japonesa", misma que dominó los estudios sobre Japón durante muchos años y que fue incluso promovida por pensadores de otras partes del mundo para explicar, entre otras cosas, el milagro económico japonés de la posguerra. Sin embargo, el *nihonjinron* no ha mantenido su hegemonía, especialmente desde la aplicación de técnicas de investigación interdisciplinarias. Como explicaré adelante, las críticas a esta perspectiva académica han derivado en propuestas de análisis nuevas sobre la sociedad japonesa, surgidas principalmente desde la sociología.

Para realizar la exposición sobre el *nihonjinron* y las nuevas perspectivas de investigación, haré uso principalmente de los textos *An Introduction to Japanese Society* y algunos capítulos de *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture* de Yoshio Sugimoto, sociólogo kiotense especializado en sociedad japonesa contemporánea. De este modo podré comparar simultáneamente la evolución del pensamiento japonés sobre "lo japonés", la evolución del pensamiento sobre "lo japonés" entre los descendientes entrevistados y los consecuentes cambios en los marcadores de identidad entre cada generación de descendientes.

### 3.1 Representaciones sobre el "ser japonés": los estudios de Yoshio Sugimoto.

Sugimoto apunta a un desarrollo teórico-conceptual sobre "lo japonés", caracterizado por cuatro modelos teóricos, que se han desarrollado a lo largo de siete etapas de análisis de la sociedad japonesa, coincidentes con fluctuaciones en la relación diplomática y económica de Japón con EEUU, en un periodo de tiempo que abarca desde 1945 hasta 2020. A lo largo de estas siete etapas, la visión de académicos sobre Japón ha cambiado constantemente; estudios académicos japoneses, americanos, cambios en las corrientes culturales internas de Japón y la realidad de la globalización han dado forma a los imaginarios que el resto del mundo tiene sobre el país asiático.

Los estudios académicos que se construyeron sobre la base filosófica del *nihonjinron*, resultaron en la construcción del *modelo monocultural*, una racionalización sociológica que surgió en el contexto del rápido desarrollo económico de Japón durante las décadas de 1970 y 1980,

cuando el país *nipón* compitió directamente – y llegó a superar en algunas áreas – a EEUU en los mercados mundiales. Para explicar cómo este escenario era posible apenas unos años después de la guerra, los pensadores japoneses concluyeron que la sociedad japonesa como conjunto poseía atributos especiales que permitieron tal milagro económico, mismos que no existen en otras sociedades. Distintas formulaciones de esta teoría se dieron, todas compartiendo un núcleo analítico básico: la sociedad japonesa posee una cultura homogénea, libre de conflictos internos, carente de sentido de individualismo y orientada al bienestar común[170]. Los teóricos del modelo monocultural plantearon tres líneas de argumentación que explican esta orientación grupal de la sociedad japonesa en conjunto: primero, desde una perspectiva psicológica, se muestra a los japoneses como poseedores de un rasgo inherente que los predispone naturalmente a depender, ser leales, y participar de las metas del grupo por encima de las propias; segundo, los japoneses buscan la armonía grupal al mantener y fomentar las estructuras jerarquías preexistentes, mismas que aseguran la existencia y continuidad del grupo; tercero, la conciencia y conformación al lugar que cada uno ocupa en la cadena vertical de mando, asegura que los distintos grupos que conforman la totalidad de la sociedad trabajen de manera extremadamente organizada, lo que es vital para la construcción de proyectos políticos y económicos, lo que a su vez contribuye a la alta cohesión social prevalente. Estos razonamientos han dado pie a la idea de que la sociedad japonesa, aunque estratificada jerárquicamente, es carente de un sentido de diferenciación de clase, debido a su conformación en dichas estructuras, lo que en consecuencia alimenta la ilusión de igualdad: de acuerdo a Lie, 90% de la población japonesa se considera a sí misma como clase media y piensa que Japón en términos de una sociedad sin clases o una sociedad igualitaria[171]. Tales afirmaciones encuentran dos supuestas bases empíricas para su justificación: primero, observaciones no sistematizadas de las dinámicas de la vida empresarial, que han dado pie a imágenes de poca diferenciación entre los miembros de distintos niveles de las cadenas jerárquicas[172]. A continuación, cito dos ejemplos de los mencionados por Sugimoto: una brecha salarial poco significativa entre los ejecutivos de empresas japonesas y sus empleados en comparación con la existente en EEUU y otros países; la inexistencia de una partición por estatus en los lugares de trabajo, lo que resulta en que ejecutivos y empleados trabajen codo a codo en el mismo espacio, compartiendo sitios como baños, comedores, elevadores, lo que refuerza el

[170] Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, 28.
[171] Lie, *Multiethnic Japan*, 28. El autor usa los términos *classless-society* y *egalitarian-society*.
[172] Sugimoto, *op. cit.*, 31.

sentido de igualdad entre miembros de grupo y la idea de que los ejecutivos están listos para realizar el mismo tipo de trabajo que sus empleados. La segunda, tiene que ver con el rápido desarrollo económico de Japón en la posguerra, mencionado anteriormente: las transformaciones impulsadas por el gobierno japonés bajo la directriz de los EEUU en el marco de la democratización de la nación, dieron como resultado un estrechamiento acelerado de las brechas sociales, que aunado a la desaparición de las oligarquías capitalistas características de los periodos Meiji, Taishō y Shōwa, en especial los *Zaibatsu*, desembocó en un crecimiento económico nunca antes visto, lo que implicó un aumento general en los ingresos y en la sensación de igualdad, tendencia que se mantuvo intacta hasta la década de 1970. Lie explica este proceso: el Japón devastado de la posguerra se transformó en el lapso de una década en un fuerte competidor en los mercados internacionales, y su gente pasó de la pobreza al lujo, al grado de que en esta época Japón se consideró una *sociedad del consumo*, debido al alto grado de poder adquisitivo del que gozaba la población, cuyo estrato más representativo fue el de los *sararīman*, oficinistas de las nuevas empresas japonesas cuyo estilo de vida se convirtió en modelo y tendencia para los demás sectores de la población. En el Cuadro 6 se puede observar un resumen de los rasgos más importantes del modelo monocultural.

**Cuadro 6: El modelo monocultural**

| **"Lo japonés" desde el modelo monocultural** |
|---|
| Existencia de un rasgo inherentemente japonés (*amae*, *kanjin*, *ganbari*). |
| La pertenencia al grupo y el alcance de sus metas orienta a todos los individuos, que carecen de sentido de individualismo. |
| Los miembros del grupo se conforman en estructuras jerárquicas verticales. |
| Sociedad sin clases y altamente igualitaria. |

**Elaborado por Carlos Moreno a partir del texto *An introduction to Japanese Society* de Sugimoto.**

A pesar de la aparente solidez de los argumentos a favor del modelo monocultural, múltiples autores lo han criticado extensamente. Por ejemplo, Sugimoto señala dos debilidades teóricas: primero, el planteamiento de la existencia de un rasgo inherentemente japonés resulta problemático debido a que a lo largo del tiempo, distintos autores lo han definido de múltiples maneras y desde diferentes perspectivas, sin alcanzar un consenso sobre su naturaleza – *amae*, la inclinación natural a depender de los superiores en la jerarquía del grupo; *kanjin*, la valoración de la relación interpersonal entre individuos por encima de los individuos mismos; *ganbari*, resistencia y persistencia; etcétera. –; segundo, el modelo monocultural solo resulta coherente si cumple con cuatro premisas: este rasgo inherentemente japonés es compartido por todos los japoneses sin excepción; no hay variación en el grado en que se posee este rasgo, es decir, que ningún individuo lo puede mostrar en mayor o menor medida que el resto; el rasgo no existe fuera de Japón; y el rasgo ha permanecido inmutable a lo largo del tiempo, resistiendo a cambios en modelos económicos o influencia externa[173]. No es de extrañar que el monoculturalismo haya atraído una incesante crítica desde diversas ramas de las ciencias sociales y las humanidades desde hace décadas. A continuación, ejemplificaré algunos de los problemas señalados por varios autores.

Lie señala una divergencia entre la postura teórica del monoculturalismo y la realidad histórica en distintos momentos de la historia japonesa: en el Japón moderno de la era Tokugawa, las leyes estaban diseñadas para evitar la movilidad entre castas, especialmente vía matrimonial, mientras que durante la Renovación Meiji, la diferenciación social entre el pueblo llano y grupos de poder, constituidos por la familia imperial, nobleza y los antiguos samurái, ahora convertidos en funcionarios y comerciantes, se agudizó por la entrada de Japón al régimen capitalista, a pesar de las aparentes leyes promulgadas en pro de una sociedad igualitaria, de lo cual hablé en el capítulo anterior[174]. Respecto al imaginario de una sociedad sin clases, el autor continúa explicando que, con la apertura de Japón y la llegada de población extranjera, ocurrió una división en las labores, en la cual los puestos peor pagados en trabajos considerados no deseables quedaron en manos de los nuevos residentes de origen extranjero, mientras que los empleos en

[173] Sugimoto, *op. cit.*, 30.
[174] Lie, *op. cit.*, 28; También véase el apartado "El contexto japonés durante la salida de los migrantes: 1912-1926" del Capítulo II.

empresas fueron acaparados por la población nativa, resultando en la asociación entre pobreza y extranjeros, principalmente aquellos de un origen distinto al europeo o americano.

Otro autor que desafía directamente esta visión unilateral de igualdad promulgada por la mayoría de los japoneses es Debito Arudou, quien en su libro *Embedded Racism: Japan's Visible Minorities and Racial Discrimination* discute sobre la xenofobia y racismo imperante en la actual sociedad japonesa contra extranjeros, descendientes de japoneses y japoneses pertenecientes a minorías locales, mediante la recolección de estudios de caso y el análisis de los mecanismos culturales y legales que permiten su reproducción[175]. En su introducción, Arudou explica que, en el pensamiento japonés, la categorización entre "japoneses" y "los otros" se da en términos de la apariencia física, vinculada directamente con la noción de ciudadanía: si alguien no luce japonés (*nihonjin*), inmediatamente es categorizado como extranjero (*gaijin*, término con connotaciones peyorativas y forma abreviada de *gaikokujin*). Esta exclusión basada en atributos físicos determina que tanto japoneses nativos del país, hijos de matrimonios mixtos, como descendientes de japoneses venidos de otros países, sean relegados a la categoría de *gaijin* por igual. La otredad con la que son identificadas las personas señaladas como *gaijin* los enfrenta a situaciones generales de discriminación, como prohibiciones para entrar en ciertos lugares, exclusión de centros educativos, ser negados el derecho a atención médica, rechazo de contratos de renta o por parte de asociaciones de vecinos[176]. En algunos de estos casos, se citan las barreras lingüísticas como motivo para rechazar a los *gaijin*; en otros, el miedo a un alza en el crimen ha motivado la exclusión de individuos de nacionalidades concretas, como los brasileños, debido a una percibida propensión al crimen[177].

Tanto Sugimoto como Lie refutan la idea de igualdad incluso entre japoneses que gozan del estatus de *nihonjin*, tomando como bases variables como género, educación, tipo de empresa en la que se labora y tipo de contrato. Aunque la imagen imperante del *sararīman* y la lógica de la brecha social inexistente dicta que el japonés promedio debería tener acceso a la educación universitaria y trabajo estable en una gran firma, la realidad muestra otros datos: el 80% de la población no cuenta con estudios universitarios; el 85% trabaja en empresas pequeñas de menos de 300 empleados; y solo el 17% pertenecen a sindicatos que pueden garantizar sus derechos

175 Arudou, *Embedded Racism*, 6.
176 Arudou, *op. cit.*, 5.
177 Arudou, *op. cit.*, 8.

laborales[178]. En cuanto a igualdad de género, a pesar de que las mujeres conforman el 51% de la población según datos de 2020, Japón quedó en el lugar 116 de 146 países incluidos en el Informe Global de Brecha de Género, publicado por el Foro Económico Mundial en 2022, lo que lo posiciona como el país con mayor desigualdad de entre el G7, con una de las brechas salariales de género más grandes según la OECD[179]. La participación de las mujeres en empleos mejor remunerados también es afectada por los roles de género tradicionales: en su artículo sobre la brecha salarial, Yamaguchi menciona que las mujeres carecen la oportunidad de incursionar en profesiones consideradas no aptas para ellas, lo que a nivel empresarial se refleja en una distribución desigual de puestos importantes en el sector empresarial, con solo 6.14% de mujeres actuando como jefes de departamento, 8.9% como jefes de sección y 14.7% como supervisores generales. La justificación de la disparidad de género en estos puestos se basa en la perpetuación de estereotipos acerca de la poca capacidad de juicio, falta de conocimiento y poca experiencia que las mujeres tienen, mismos que se reproducen casi mecánicamente entre equipos de trabajo en todas las empresas. Estos sesgos han sido llamados por los sociólogos *muro de cristal* y *suelo pegajoso*; Hara explica que, contrario a la creencia de que existe una diferencia en el capital humano entre mujeres y hombres – educación formal, años de servicio a un empleador y experiencia en el mercado – que explicaría la diferencia en salarios y acceso a mejores puestos – promoción vertical –, la realidad es que incluso igualando las condiciones de capital humano, persiste una brecha salarial que solo puede ser atribuida a una de género; dicha brecha existe tanto en trabajos de alto perfil en el sector empresarial, académico y político – el caso del *muro de cristal* –, como en el de los trabajos de bajo perfil con salarios modestos, en los cuales las mujeres suelen quedar atrapadas – el *suelo pegajoso* –[180]. Hara apunta que, si bien el fenómeno del *suelo pegajoso* está disminuyendo, es decir, que en empleos de bajo perfil hay una tendencia al alza de permitir el ascenso vertical de mujeres en una empresa, el del *muro de cristal*, se ha mantenido estable desde la década de 1990; aunque hay más mujeres en puestos de alto perfil como director, jefe de sección, etcétera, la realidad es que siguen siendo un porcentaje ínfimo respecto a sus contrapartes masculinas[181].

178 Sugimoto, *op. cit.*, 26.
179 Yamaguchi, "Japan's Gender Gap", 27.
180 Hara, "The Gender Wage Gap in Japan", 37.
181 Hara, *op. cit.*, 38.

El acceso a la educación también está plagado de estas diferencias de estatus y género: las dos universidades más prestigiosas del país, la Universidad de Kyōtō y la Universidad de Tōkyō, acaparan buena parte de los puestos en la burocracia japonesa. Sin embargo, lo que mejor ilustra estas desigualdades en el nivel universitario es el escándalo de los exámenes de ingreso a la Universidad Médica de Tōkyō: en 2018 se reportó inicialmente que, durante años, dicha universidad había modificado ilegalmente y de manera sistemática los exámenes de ingreso de aspirantes mujeres, limitando de manera efectiva la cantidad de mujeres que accedían a la carrera de medicina; en menor medida, se modificaron los exámenes de aspirantes varones, específicamente de aquellos que habrían sido rechazados en oportunidades anteriores; por último, el puntaje de aspirantes pertenecientes a familias que habrían hecho donaciones a la universidad, fueron modificados incrementando su puntaje significativamente[182]. Unos meses después la universidad emitió un comunicado tratando de dilucidar la situación de los puntajes: la evaluación del proceso de admisión se dividió en dos etapas, de la cuál la segunda consistía en una prueba escrita con valor de 100 puntos y un valor base adicional dependiendo del tipo de aspirante; varones presentando el examen por primera a tercera vez tendrían 20 puntos adicionales, mientras que varones de cuarta oportunidad solo 10. En el caso de las mujeres, independientemente del número de oportunidad, y los varones de quinta oportunidad, no se otorgó puntaje adicional alguno[183]. Aunque esta información contradice el señalamiento de que los puntajes fueron manipulados posterior al examen, la universidad no ofreció explicación alguna sobre la razón para negar un puntaje base a las mujeres, lo que señala un sesgo de género. Una investigación posterior realizada por el Ministerio de Educación encontró que no solo la Universidad Médica de Tōkyō realizó este tipo de prácticas de discriminación de género, sino varias más[184]. Respecto a la educación secundaria y preparatoria, la calidad de las escuelas está vinculada a las condiciones sociales existentes, por lo que las instituciones educativas de zonas marginadas y pobres enfrentan problemas serios de absentismo, violencia e incluso prostitución, situación que afecta a jóvenes de ambos sexos[185]. Sobre la situación económica, aunque se ha mencionado previamente el acelerado crecimiento industrial de Japón en la posguerra, con el respectivo incremento en la calidad de vida y poder adquisitivo, datos estadísticos citados por

[182] Wheeler, The Tokyo Medical University entrance exam scandal", 2.
[183] Wheeler, "Corrections", 1.
[184] *Ibid.*
[185] Lie, *op. cit.*, 29; Laser-Maira, "Prevalence and Correlates of Enjo Kousai, School Girl and Boy Prostitution, in Japan", 49.

Lie demuestran que para principios de la década de 1980 el 40% de la población experimentaba dificultades económicas y para inicios de la década de 1990, el porcentaje de población en pobreza aumentaba, incluyendo un estimado de 100, 000 personas en situación de calle[186].

Para concluir este apartado, resta mencionar una dimensión de análisis que he pasado por alto hasta ahora: como se mencionó entre las premisas que sostienen al monoculturalismo, solo tiene sentido si todos los japoneses *son iguales*. Como hemos visto, los datos empíricos de género, educación, empleo y economía mencionados por Hara, Wheeler y Laser-Maira, muestran que hay una gran distinción entre distintos estratos de la sociedad, pero no hacen mención al caso de las minorías étnicas dentro del país. Esta última categoría de análisis no es solo una más en la crítica al monoculturalismo, sino la base de la siguiente teoría sobre la sociedad japonesa: el modelo multiétnico.

Para entender el modelo multiétnico, debemos volver un poco atrás y hablar nuevamente sobre el milagro económico de los años inmediatos a la posguerra, que aunque marcaron un acelerado crecimiento económico, también presentó dificultades para Japón: durante la década de 1970, dos crisis petroleras causaron una desaceleración que, si bien no desembocó en una catástrofe económica inmediata, sí marcaron el inicio de un estancamiento en el desempeño de los mercados japoneses. A pesar de ello, Tipton señala que para el inicio de la década de 1980 la economía logró un repunte marcado por la internacionalización de las empresas japonesas, que para mediados de la década ya tenían gran presencia en muchos otros países, a la vez que Japón encabezaba la lista de créditos internacionales[187]. El crecimiento de las empresas japonesas expuso el problema de la escasez de mano de obra en diversos sectores de la economía, lo que se solventó con la contratación de extranjeros, mismos que fueron atraídos por la imagen imperante de Japón como un país rico. Uno de los resultados de este influjo de extranjeros fue la visibilización de minorías históricas largamente ignoradas: por una parte, las minorías nacionales, conformadas por los ainu de Hokkaido, los ryūkyūenses de Okinawa y los burakumin; por otra, minorías extranjeras históricas, como los coreanos *zainichi*, y demás grupos de extranjeros que han llegado al país después de la guerra. Aunque la presencia de extranjeros y otras minorías no es, obviamente, un fenómeno únicamente japonés, y los datos muestran que

[186] Lie, *op. cit.*, 30.
[187] Tipton, *op. cit.*, 203.

en este aspecto Japón está por debajo de otros países como Austria, China o Finlandia, Sugimoto declara que sí lo es la política de gobierno y organizaciones de ignorar su existencia[188].

Como se mencionó anteriormente, la observación de esta realidad y el análisis de diversas variables condujeron a los investigadores a la formulación de modelos de estudio de la sociedad japonesa que criticaban la premisa monocultural, hegemónica hasta entonces. El resultado fue la construcción del *modelo multiétnico*. Entre las contribuciones del modelo multiétnico que cita Sugimoto se encuentran las de Oguro, quien en uno de sus estudios demuestra que la noción de Japón como una sociedad homogénea fue un producto de la posguerra y que históricamente Japón había sido conceptualizado como un conglomerado de poblaciones asiáticas; Weiner y Arudou, autor ya citado, concentran sus trabajos en señalar las situaciones de injusticia e inequidad al que se enfrentan las minorías en el país. Lie, también citado antes, demuestra que Japón es un país tan diverso como cualquier otro y que la realidad de esta diversidad entra cada vez más en conflicto con la autopercepción de los japoneses como una sociedad monocultural. Fukuoka menciona que, a partir del análisis del linaje, cultura y nacionalidad, se puede concluir que la sociedad japonesa está constituida por una gran diversidad de no-japoneses. La base para la construcción de este modelo no se encuentra solo en estas diferencias, sino en las mismas variaciones culturales observables en Japón: dependiendo del tipo de estudio, las tradiciones culturales y dialectos de cada región del país pueden ser agrupados de diferentes formas, ya sea en zona oriental y occidental, o la región del pacífico y la del mar del Japón. En los siguientes párrafos, sintetizaré la situación de las dos minorías más representativas del país, burakumin y ainu.

En el caso de los burakumin, su situación es bastante peculiar: étnicamente son idénticos al resto de los japoneses, pero enfrentan discriminación por parte del resto de la población. El origen de su estatus como minoría se remonta a prejuicios perpetuados en el siglo XVI contra sectores de la población que se dedicaban a actividades vistas como impuras debido a su cercanía con la muerte, y de las cuales se cree que los burakumin actuales descienden. La conformación histórica de esta casta es compleja, pero Neary la sintetiza de la siguiente manera: antes de la llegada de los Tokugawa al poder, ya existían dos grupos marginados identificables que escapaban al sistema cuatripartito de clases; por una parte, los *eta* o *kawata*, personas dedicadas

[188] Sugimoto, *op. cit.*, 33.

al curtido de cuero principalmente y cuyo estatus era hereditario, y por otra los *hinin*, personas dedicadas al entretenimiento, además de mendigos. En adición a estos dos grupos, los oficios relacionados con la matanza de animales y la ejecución de criminales eran vistos como marginados. Durante el periodo Edo, se comienzan a establecer regulaciones, cada vez más precisas, que colocaron a todos estos grupos de profesiones marginales y personas fuera de las cuatro castas tradicionales dentro de una única casta nueva al fondo de la sociedad, identificada con los *kawata*. Las regulaciones crearon las condiciones legales para justificar y reproducir el prejuicio y segregación de las comunidades *kawata* a la vez que las medidas de control sobre estos se hacían cada vez más estrictas[189]. Aunque con la llegada de la Restauración Meiji el sistema de castas fue abolido, terminando de manera oficial con la política de discriminación, socialmente siguieron siendo objeto de exclusión en la educación, empleo y en lo matrimonial. Sus comunidades segregadas comenzaron a ser llamadas *buraku* y a sus miembros *burakumin*. Son todas las condiciones históricas mencionadas lo que lleva a sociólogos como Aoki a llamarlos "minoría genealógica", quien en su estudio sobre cultura burakumin contemporánea, señala la persistencia de formas de discriminación de hace siglos[190]; la más alarmante siendo la discriminación que enfrentan para contraer matrimonio fuera de sus comunidades, pues constituye el mecanismo que perpetúa su situación como minoría, aislándolos en comunidades pseudoendógamas, donde irónicamente, ha prevalecido una cultura e identidad buraku bastante arraigada[191]. Sugimoto menciona que actualmente hay entre 2 y 3 millones de burakumin en Japón, aunque la cifra es difícil de precisar debido a que muchos de ellos tratan de ocultar su origen al exterior de sus comunidades[192]. Este conjunto de situaciones condujo a la creación de numerosos movimientos de liberación, el primero fundado en 1922, encaminados a la mejora de sus condiciones de vida y el cese de la discriminación. Estos movimientos lograron la presión suficiente para que el gobierno impulsase la Ley sobre medidas especiales para proyectos Dowa – nombre oficial de las comunidades buraku –, encaminada a atacar de fondo la problemáticas que mantenían a los burakumin en el rezago. Aunque la ley estuvo vigente desde 1969 hasta 2002, no obtuvo los resultados esperados[193].

---

189 Neary, "Burakumin in Contemporary Japan", 63.
190 Aoki, "Buraku culture", 182.
191 Aoki, *op. cit.*, 186; 188.
192 Sugimoto, *op. cit.*, 33.
193 Neary, *op. cit.*, 80.

El caso de los indígenas ainu, habitantes históricos de la región de Hokkaido, al norte de Japón, es diferente al de los burakumin, pues conforman un grupo étnico distinto al de los japoneses, con quienes tienen una larga historia de conflicto: desde el siglo XIII se tienen registros de comercio entre *wajin* y *ezo*, nombres antiguos para japoneses y ainu, respectivamente. La zona habitada por los *ezo* era rica en recursos naturales, mismos que intercambiaban por productos procesados, como el hierro o el arroz de los *wajin*. Sin embargo, un conflicto surgido a finales del siglo XV estalló en un enfrentamiento armado que duró alrededor de un siglo, durante el cual, muchos líderes *ezo* fueron asesinados durante las negociaciones de paz. La situación se estabilizó con la llegada de Tokugawa al poder, pues éste estableció un feudo comercial en la región de *ezochi*, las tierras ainu en el actual sur y centro de Hokkaido. El feudo Matsumae logró un monopolio comercial con los indígenas de la zona, divididos en varios clanes, imponiendo sobre ellos una política de explotación y restricciones comerciales estrictas, las cuales desembocaron en una rebelión en 1669, que fue rápidamente sofocada y que resultó en la integración de todos los clanes, hasta antes autónomos, en el sistema político japonés. Con la introducción del capitalismo, las ricas zonas pesqueras de Hokkaido fueron sujetas a una fuerte industrialización en la que los ainu sirvieron como mano de obra barata. Para el siglo XVIII, los intentos de anexión de toda la tierra ainu al estado japonés se intensificaron con la llegada de rusos a las islas al norte de Japón, y con ello la asimilación forzada de los indígenas se aceleró, aunque con poco éxito[194]. La caída del régimen Tokugawa no trajo una mejora para las condiciones de vida de los ainu, pues durante la Restauración Meiji, el gobierno central de Tōkyō optó por una política de colonización agresiva que incluyó la confiscación de las tierras ainu, la destrucción de su cultura y la asimilación de sus individuos al resto de la sociedad, apoyados por la esfera intelectual, que fundamentados en el darwinismo social, veían en los ainu una "raza" diferente a la suya, inferior y en vías a desaparecer, opiniones que reforzaban el rechazo general que la población japonesa sentía por los ainu. Con el fin del régimen imperial al término de la Segunda Guerra Mundial y la proclamación de una nueva constitución que garantizaba la igualdad de todos los japoneses, la situación de los ainu no mejoró, pues el acceso a educación, trabajo y matrimonio les seguían siendo negados con base en su "sangre" ainu, lo que significó que no gozaron del crecimiento económico que el resto de los japoneses experimentó desde los sesentas hasta finales de los ochenta. Al igual que el caso de los burakumin, los ainu se han

[194] Siddle, "The Ainu. Indigenous People of Japan", 21-28.

organizado para hacer frente al colonialismo que atenta contra su estilo de vida; la respuesta del gobierno fue la puesta en marcha, en 2019, de una ley, modelada a partir de aquella implementada para la asistencia a los burakumin, con el agregado de que obliga a las autoridades a proteger y promover la cultura ainu, mientras que reconoce su existencia como una minoría étnica en Japón[195]. En el Cuadro 7 se muestra la composición étnica de Japón tal como lo sugieren Sugimoto, Siddle, Neary y Aoki.

**Cuadro 7: Composición étnica de Japón**

| **Grupo hegemónico** | Distinción pseudoétnica | Distinción étnica. |
|---|---|---|
| *Wajin* o japoneses mayoritarios. | burakumin dowa | ainu |
| | | coreanos zainichi |
| | | trabajadores extranjeros |
| | | Nikkei |

**Elaborado por Carlos Moreno a partir de los datos obtenidos de Sugimoto, Siddle, Neary y Aoki.**

El caso de los ainu y burakumin ilustra, de manera general, la situación del resto de las minorías y muestra un patrón claro respecto a la distinción entre los japoneses mayoritarios, que se imaginan como una unidad étnica, y los demás, lo que refuta directamente la idea de una homogeneidad étnica. En el Cuadro 7 se muestra también la distinción étnica con respecto de la población nikkei, pero la visión japonesa sobre los descendientes de japoneses en el extranjero lo abordaré más adelante.

Antes de concluir este apartado, explicaré brevemente la propuesta del *modelo multiclase*: en los párrafos anteriores he hablado sobre la brecha salarial y de las proporciones de población que cuentan con acceso a mejores empleos y educación. Los teóricos del modelo multiclase han señalado que, en la sociedad japonesa, los subgrupos culturales se reproducen de manera intergeneracional de acuerdo con el nivel de acceso que tengan al capital cultural, en algunos casos estableciendo linajes hereditarios dentro de ciertas actividades, lo que ha fomentado que

[195] Sugimoto, *op. cit.*, 203.

las divisiones de clase, que hasta hace unos años se pensaban inexistentes, sean ahora fronteras sociales cuyos límites son altamente visibles, lo que pone en evidencia la desigualdad creciente en la sociedad. A estas consideraciones habría que agregar la creciente oleada de feminismo que existe en Japón, que está produciendo una ruptura en cuanto a orientación de valores de género. Los defensores del modelo multiclase argumentan que Japón muestra rasgos de estratificación vertical típicos de cualquier otra economía avanzada.

A manera de epílogo, la observación sobre la diferencia entre los modelos multiétnico y multiclase debe señalarse, porque es importante para entender el modelo multicultural: el modelo multiétnico se centra en las diferencias horizontales, de grupo, sin prestar atención a la variación de clase dentro de los mismos. El modelo multiclase solo apunta a las diferencias verticales, ignorando la diversidad cultural.

La importancia del modelo multicultural, la propuesta de análisis sugerida por Sugimoto, radica en que toma los aspectos de los dos anteriores para lograr una imagen más definida de los distintos grupos dentro de la sociedad japonesa, tanto en el plano horizontal, es decir, de variación cultural, como en el vertical, es decir, de clase. Sugimoto explica que Japón es un conglomerado de unidades culturales definidas por etnicidad, región, género, edad, ocupación, educación y trasfondo, jerarquizadas a su vez por el nivel de acceso a una variedad de recursos como lo son el poder adquisitivo, influencia política, prestigio social, etcétera.[196] El Cuadro 8 ilustra de manera sencilla las diferencias entre los distintos modelos.

**Cuadro 8. Comparación de los modelos de análisis de Japón: monocultural, multiclase, multiétnico y multicultural.**

| **¿Admite diversidad étnica? (Eje vertical)** | **¿Admite variación de clase? (Eje horizontal)** | |
|---|---|---|
| | **No** | **Sí** |
| **No** | Monocultural | Multiclase |
| **Sí** | Multiétnico | Multicultural (Sugimoto) |

**Adaptado de Sugimoto, *op. cit.*, p. 37**

[196] Sugimoto, *op. cit.*, 48.

Dentro de las dimensiones horizontales y verticales, Sugimoto sugiere siete marcadores de identidad que demostrarían diferentes perspectivas de lo que implicaría "ser japonés": ciudadanía, ascendencia, competencia en el idioma, lugar de nacimiento, residencia actual, familiaridad con la cultura japonesa e identificación subjetiva con una identidad japonesa[197]. La interpretación de los marcadores depende en alta medida del grupo social que analice los datos; según la investigación realizada por Shunsuke Tanabe en 2003 sobre identidades nacionales en Japón, citada por Sugimoto, hay cuatro patrones de identidad que confieren en distintos grados, mayor o menor importancia a cada uno de los marcadores antes mencionados: las identidades inclusionistas y culturalistas dan poca importancia a los marcadores, definiendo como japonés a quien solo posea algunos de los siete marcadores de identidad. Las identidades nacionalistas y etnocéntricas son altamente exclusivas, considerando como japonés únicamente a quienes posean los siete marcadores. Ahora bien, los datos muestran una relación importante entre los grupos de edad y trasfondo educativo de estas identidades con las identidades nacionalistas y etnocentristas, siendo conformadas por personas de la tercera edad en su mayoría, con un bajo nivel de educación formal, mientras que las identidades inclusionistas y culturalistas se conforman en su mayoría por adultos jóvenes con un alto nivel de educación formal[198]. No obstante, el criterio para señalar quién es japonés no resulta tan sencillo: en el mismo estudio de Tanabe una encuesta secundaria muestra que los tres marcadores de identidad más importantes para los japoneses son la autoidentificación, la ciudadanía y la competencia en el idioma, lo que resulta paradójico a la luz de las anteriores consideraciones, señalamiento compartido por Lie cuando al hablar sobre las categorías de lo japonés dice "la lógica de clasificación que las personas emplean puede ser diferente y contradictoria"[199]. En el apartado siguiente regresaré a este tema, enfatizando la cuestión de los descendientes de japoneses.

De vuelta con Sugimoto, el autor toma la información ofrecida por Tanabe y complementándola con su propia clasificación, sugiere un esquema de cuatro tipos de japoneses: de primera clase, es decir, aquellos que se ven como japoneses "puros" y que pertenecen a la mayoría hegemónica; de segunda clase, japoneses que pertenecen a minorías; otros habitantes del país, especialmente trabajadores extranjeros; y finalmente aquellos japoneses que se encuentran fuera de los límites del estado japonés, como trabajadores de empresas en el

[197] Sugimoto, *op. cit.*, 219.
[198] Sugimoto, *op. cit.*, 223.
[199] Lie, *op. cit.*, 143.

extranjero que lleven años trabajando fuera de Japón o que incluso hayan renunciado a su ciudadanía. Lo interesante es que, dentro de cada uno de estos tipos, la cantidad de marcadores de identidad varían en número e importancia dependiendo de los distintos grupos en que sus actores se conformen: dentro del mundo social de la academia, los profesionistas de origen extranjero que tengan alta competencia en el idioma, que tengan muchos años residiendo en el país y por tanto tengan un conocimiento profundo de la cultura, son tan japoneses como los burakumin o el japonés mayoritario sin estudios universitarios.

Hasta ahora he presentado una clasificación de la población japonesa de acuerdo con las observaciones de sociólogos japoneses – externas a la misma población –, pero para entender la visión de lo japonés que tiene su propia población, debemos examinar las caracterizaciones que de sí mismos hacen los japoneses, para lo cual haré uso de los resultados del *Estudio sobre el Carácter Nacional Japonés* de su edición número trece, de 2013. Dicho estudio, llevado a cabo por el Instituto de Matemáticas Estadísticas, se compone de una serie de encuestas realizadas desde 1953, compuestas por un cuestionario que cubre nueve áreas temáticas que van desde información básica sobre género, edad y clase autopercibida, hasta actitudes frente a problemáticas sociales. El tema que nos interesa revisar es el 9: Raza y la gente japonesa, pero antes, debemos poner en contexto dicho estudio y hablar un poco sobre el muestreo de la edición número trece. Es importante revisar estas autopercepciones porque nos permitirá compararlas con los imaginarios sobre Japón y su gente que los colaboradores entrevistados poseen. En el Cuadro 9 se puede observar una tipología de los japoneses sugerida por Sugimoto.

**Cuadro 9: Tipos de japoneses de acuerdo con Sugimoto**

| | | | |
|---|---|---|---|
| **Inclusionistas y multiculturalistas ↓** | Japoneses de primera clase (*Wajin*) | Japoneses mayoritarios que cumplen con los siete marcadores de identidad; nacionalistas y nativistas. | Exclusivistas y monoculturales ↑ |
| | Japoneses de segunda clase | Japoneses pertenecientes a minorías que cumplen con la mayoría de marcadores de identidad; culturalistas | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | Otros habitantes de Japón | Profesionistas y estudiantes residentes de Japón; poseen pocos marcadores de identidad; inclusivitas. | |
| | Japoneses fuera del Estado Japonés | Japoneses que viven fuera del país por motivos de negocios por largos periodos de tiempo; japoneses que viven fuera del país por voluntad propia. | |

**Elaborado por Carlos Moreno a partir del texto *An Introduction to Japanese Society* de Sugimoto.**

Como se mencionó previamente, las encuestas que componen el *Estudio sobre el Carácter Nacional Japonés*, se han llevado a cabo desde 1953, cada cinco años. Desde 1973 se han usado dos cuestionarios distintos, tipo-K y tipo-M, respectivamente, y en cada edición las preguntas se actualizan para mejorar la precisión de los datos obtenidos. El estudio se realiza con tres objetivos: identificar los cambios en las actitudes y maneras de pensar de nacionales japoneses; investigar y desarrollar metodologías de encuestas e investigar y desarrollar mejores técnicas de análisis estadístico. En todas las ediciones del estudio se ha usado un muestreo estratificado al azar de entre 2, 254 y 6, 400. Para la edición 13, se tomaron muestras de seis diferentes tipos de asentamientos: barrios, ciudades con poblaciones de 200, 000 habitantes, 100, 000 habitantes y menos de 100, 000 habitantes, áreas rurales y la prefectura de Okinawa, distribuidos a lo largo de 400 lugares de encuesta, como calles, plazas, distritos comerciales, etcétera, con un aproximado de 16 muestras asignadas por lugar. De las 6, 400 encuestas planeadas, en la decimotercera edición del estudio se lograron 3, 170, con 1, 591 participantes respondiendo el cuestionario tipo-K y 1, 579 respondiendo el tipo-M. Sobre los participantes, el rango de edad permitido fue de 20 a 85 años, con un 40% de respondientes mayores a 60 años, 33% de 40 a 59 años y el resto de 20 a 39 años. La mayoría de los participantes fueron mujeres, con un 54%; respecto a su información educativa, el 45% solo terminó la preparatoria, el 19% la universidad y solo el 2% cursó un posgrado. Sobre su ocupación, el 23% fueron obreros, el 14% oficinistas y el 19% amas de casa. El 47% de los encuestados procedieron de ciudades con más de 200, 000 habitantes, el 42% de ciudades de menos de 200, 000 habitantes y el 11% de zonas rurales.

Es importante mencionar que, aunque el muestreo intenta ser lo más amplio posible en cuanto a la selección de los sujetos, no es posible saber el porcentaje y distribución de minorías participantes. Además, aunque la selección de sujetos de muestra se realizó desde oficinas de registro de vivienda, tampoco se especifica si solo se tomaron en cuenta a personas con nacionalidad japonesa, lo que excluiría a los extranjeros residentes de Japón, independientemente del tiempo de residencia en el país o incluso a otras minorías sin la nacionalidad, como los coreanos Zainichi, que aunque han vivido en el país durante varias generaciones no poseen la nacionalidad. A continuación, se presenta una síntesis de los resultados del estudio.

Aunque la mayoría de los encuestados muestran un alto grado de satisfacción con las condiciones de trabajo y estilo de vida, casi la mitad expresa descontento con la sociedad, calificándola como poco justa. No obstante, respecto a su papel en la sociedad, se muestra una clara inclinación hacia el altruismo, expresado en la idea de que cada uno de ellos debería vivir de modo que beneficie a los demás y que los demás son mayormente serviciales; sobre la educación de los niños, casi el 70% de los encuestados afirmó que el valor más importante que se debe inculcar es el de la disciplina y cultura japonesa, además de fomentar la comunicación e intercambio con extranjeros con el fin de promover un mejor entendimiento del ámbito internacional. La importancia de la cultura japonesa y su modo de vida se refleja en la dicotomía entre tradición y conciencia, donde la mayoría de encuestados se inclinaría por la primera, aunque en una situación dada fuese contrario a lo que consideran correcto, además de que muy pocos consideran importante el respeto a los derechos y libertades individuales; prefieren personas accesibles de las cuales puedan depender, aunque signifique sacrificar la eficiencia de un equipo. Respecto al papel de las personas desfavorecidas, la mayoría de los encuestados señalan que la sociedad japonesa debería ayudarlos en la medida de lo posible, lo que resulta interesante dado que apenas el 52% de los encuestados reconoció tener interés en problemáticas sociales relevantes. Al pedirles que señalaran qué atributos destacan en los japoneses, los resultados mostraron que la mayoría piensa que son diligentes, educados y amables; la mayoría piensa que la calidad de vida en Japón es bastante alta, con un desempeño mayor que otros países en artes, ciencia y tecnología.

Ante la pregunta "¿Crees que los japoneses son superiores o inferiores a los occidentales?" el 44% respondió que superiores, el 29% que iguales, el 7% que inferiores y el resto se abstuvo o no se pudo decidir; sin embargo, un 83% respondió que elegirían nuevamente ser japoneses si

pudiesen volver a nacer, lo que representan un incremento del 6% comparado con la encuesta de 2008. Aún con esa actitud en mente, un 56% de los encuestados contestó que, si sus hijos quisieran casarse con una persona extranjera, aprobarían la unión, una tendencia al alta si se compara con los resultados de las encuestas desde 1988, año en que se introdujo esta pregunta. Cuando las preguntas se dirigen al aspecto emocional, es sorprendente ver la diferencia de actitud: sobre la felicidad, en una escala donde 0 representó "normal" y 5 "muy feliz" la mayoría de las respuestas se centraron en el 3 y el 0; más de la mitad piensa que conforme avance el tiempo, la libertad y la estabilidad mental y emocional de las personas disminuirá; comparando su nivel de calidad de vida con la década anterior, la mayoría creen que no ha habido cambios, lo que se muestra en contradicción con su visión de la calidad de vida en el país; respecto a la pregunta "¿Crees que el esfuerzo es recompensado?", aunque solo un 26% respondió que no, esto representa un incremento del 9% comparado con las respuestas del año 1988, última edición en que se había realizado esta pregunta[200]. En el Cuadro 9 se destacan los puntos más importantes de las autopercepciones de los japoneses según la encuesta de 2013.

| **Cuadro 10: Autopercepción de los japoneses** | |
|---|---|
| **Los japoneses son…** | Diligentes, educados, amables. |
| **Los japoneses no son…** | Originales, francos, alegres, libres. |
| **La sociedad japonesa es…** | Injusta; coarta la libertad de los individuos; cada vez recompensa menos el esfuerzo. |
| **Japón…** | Tiene una alta calidad de vida; es avanzado en artes, ciencia y tecnología. |
| **Respecto a los occidentales…** | Los japoneses son superiores. |
| **Emocionalmente, los japoneses…** | No son más felices que en otros países; creen que la estabilidad mental y emocional disminuirán. |

**Elaborado por Carlos Moreno a partir de los datos obtenidos del *Study of the Japanese National Character*.**

[200] Nakamura, *Study of the Japanese National Character*, ISM Survey Research Report No.119.

Como se señaló antes, la percepción de Japón como un país avanzado cuya gente es superior a los occidentales, es contradictoria con su visión de una sociedad injusta, que no recompensa el esfuerzo y donde la libertad de sus individuos disminuye año con año. Si comparamos las respuestas sobre la superioridad de los japoneses con otras ediciones de la encuesta, podemos observar que hay una relación bastante estrecha entre el desempeño económico del país con esta percepción de superioridad: en la encuesta de 1953, justo después de la guerra, el 28% respondió que los japoneses eran inferiores a los occidentales, visión mayoritaria de los encuestados, mientras que en el periodo de 1963 hasta 1983, que coincide con el milagro económico japonés, la percepción de superioridad alcanza un pico de hasta 53%; de 1993 a 2003, periodo que coincide con la recesión y desplome de la economía nacional de la década de 1990, la percepción de superioridad se desploma hasta un 31% en su punto más bajo. Aunque a partir de 2008 la tendencia vuelve a subir, esto no se explicaría, según Sugimoto, por una mejora en la economía, sino por el factor de la entrada de Japón al mundo globalizado a través de productos culturales denominados "Japón genial", en el contexto del estancamiento económico de EEUU y el ascenso de China en los últimos 20 años, lo que coincide con la séptima etapa de análisis de Japón, mencionada al inicio de este capítulo. Sobre esta etapa, solo es necesario decir que el papel de Japón es el de una potencia blanda que en el terreno económico ha sacado mayor provecho del capitalismo cultural que del industrial en estas dos décadas. En el siguiente apartado explicaré las políticas del "Japón genial" y su relación con el estatus de Japón como un poder blando.

En su libro *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Joseph Nye explica que, a diferencia del poder militar y económico, que llama "poder rígido", en las relaciones internacionales se observa un tipo de poder distinto, aquel derivado del poder atractivo inherente a una entidad o actividad. Nye denomina a este tipo de poder como "poder blando" y lo define como la capacidad de obtener lo que uno quiere a través de la atracción y fascinación que se genera en los otros, en lugar de la coerción. Nye continua, mencionando que este poder deriva del atractivo de la cultura de un país, de sus ideales o de sus políticas[201]. La recesión económica que sufrió Japón durante la década de 1990 y cuyos efectos aún son palpables, significó la pérdida de poder rígido en los mercados internacionales, lo que llevó a los inversores privados y al gobierno a buscar alternativas de productividad e influencia y la respuesta se encontró en la capitalización de su cultura; así nace la idea de *Cool Japan*, o Japón genial, una estrategia de

[201] Nye, *Soft Power*, 10.

mercadotecnia que consolidó a Japón como una marca comercial en el extranjero. Esta idea de un mercado japonés basado exclusivamente en su capital cultural tomó auge a partir del año 2002, cuando múltiples diarios estadounidenses comenzaron a analizar el cambio en la percepción de Japón entre los estadounidenses como un producto de la penetración de bienes culturales como las consolas de videojuegos y el *anime*, en especial lo que se llamó el fenómeno *Pokémon*. En Japón, esta frase se adoptó como eslogan junto a otras como la "genialidad nacional bruta" – del inglés *gross national cool* –[202]. El éxito de esta campaña ha sido tal que a partir de 2011 se adoptó como política económica oficial, resultando en el establecimiento de la compañía *Cool Japan Fund*, una empresa de inversión pública y privada financiada por el gobierno japonés, cuyo marco operativo está fundamentado en la *Cool Japan Strategy Public-Private Partnership Initiative*, así como la Ley sobre *Cool Japan Fund, Inc*. De acuerdo con la iniciativa antes mencionada, Japón genial se refiere a aspectos de la cultura japonesa que los no japoneses perciben como "geniales" y cuyos productos abarcan juegos, *manga* – cómics en estilo japonés –, *anime* – animaciones japonesas –, moda, cocina tradicional, electrónica, robots, etcétera, dirigidos a la diseminación de Japón como una marca, buscando aumentar el interés sobre el país, teniendo como objetivo el crecimiento económico del país. Sugimoto, en su introducción a *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*, señala que este cambio en el modelo comercial ha repercutido en las imágenes culturales que Japón ha exportado al exterior, resultando en una imagen construida sobre tres capas distintas: la primera, una imagen premoderna donde domina el espíritu guerrero del bushido, geishas y la cultural palaciega; la segunda, una imagen del Japón corporativista donde el sararīman tiene el centro de atención; y la tercera, la del Japón genial, con los productos antes mencionados como muestra de productos típicos japoneses[203]. Sin embargo, como matiza el autor, para que haya sido posible la construcción de esta tercera imagen, la aceptación de estos productos culturales tuvo que haber sido efectiva, lo que no ha sido el caso con algunos de ellos, debido a las grandes diferencias culturales que estos mostraban en el contexto de los mercados objetivos. Para superar esta diferencia, estos productos han tenido que desprenderse de muchos elementos "japoneses", de modo que desde una visión local podrían ser descritos como "no japoneses", pero en el exterior ser vistos como un objeto típico japonés. Debido a este modelo de mercadotecnia, los bienes culturales que mayor aceptación tienen en el extranjero y con los que el público tiene mayor familiaridad son los productos culturales de masa, mientras que

[202] Sugimoto, *Japanese Culture*, 14.
[203] *Ibídem*.

aquellas prácticas y productos culturales de élite, como los llama Sugimoto, están en declive, lo que significa que tradiciones como la ceremonia del té, los arreglos florales *ikebana* y otras formas de alta cultura no tienen la aceptación que el manga y anime tienen hoy en día, lo que se puede observar en la poca afluencia de interesados a casas de cultura japonesas que imparten estas formas de alta cultura comparado con la cantidad de espectadores en los estrenos de anime proyectados en cines nacionales, algo que analizaré en mayor detalle en el último capítulo.

### 3.2 Confrontado la otredad: el caso de los japoneses mestizos.

A lo largo de este capítulo me he referido a las diferentes teorías que los sociólogos han formulado para analizar a la sociedad japonesa, que según lo expuesto desde el capítulo dos, ha sufrido una gran transformación desde inicios del siglo XX, cuando los primeros migrantes llegaron a las costas de Chiapas con el sueño de cultivar café, hasta la actualidad. En todo ese trayecto de tiempo algunas autopercepciones sobre la naturaleza de Japón y de sus propios habitantes han cambiado, y quizá el cambio más innovador sea el de la visibilización de las diversas minorías que habitan en el país, además de la concientización sobre el papel que los extranjeros juegan en su sociedad hoy en día. No obstante, hasta ahora he obviado a propósito la situación de los descendientes de japoneses fuera de Japón: ¿qué significa para los japoneses ser de ascendencia mestiza? Es imperativo responder esta pregunta en vista de que son los descendientes de japoneses los protagonistas del último capítulo y alrededor de quienes toda esta discusión teórica se ha construido, como se verá en breve.

Fish señala que, a diferencia de otras minorías, los japoneses mestizos suelen ser clasificados de acuerdo con su apariencia física, específicamente por el color de piel. Esta jerarquización racial a partir del color de piel sería una extensión del pensamiento colonialista europeo y americano que comenzó a penetrar en Japón entre los siglos XVII y XX, cuando el país ya se contaba entre los estados imperialistas. No obstante, las clasificaciones locales que basaban la pertenencia o exclusión articuladas sobre la continuidad, imaginada o real, de una comunidad con el estado Yamato – la dicotomía entre Wajin y Ainu, vista en apartados anteriores -, habría mantenido hegemonía. Sin embargo, con el fin de la guerra y el inicio de la ocupación de Japón por parte de EEUU, la población mestiza que hasta entonces había sido prácticamente inexistente, ahora crecía a un ritmo acelerado, lo que aunado a su color de piel los volvía visibles ante los demás, al grado de ser el centro de discusiones públicas sobre su lugar en la sociedad.

Para entender estas discusiones, debemos regresar al tema del monoculturalismo: En una sociedad, al menos supuestamente étnicamente homogénea, los japoneses mestizos indudablemente contarían en un primer momento como extranjeros. Sobre este razonamiento, tres corrientes de ideas se alzaron durante el periodo de 1946 a 1953: la primera, de xenofobia, proponiendo que el incremento de niños mestizos tendría un impacto negativo al largo plazo sobre los japoneses puros, es decir, que el wajin poco a poco desaparecería para dar lugar a una nación completamente mestiza; la segunda, de paternalismo, resaltando la diferencia étnica percibida entre los japoneses y los mestizos, pero advocando la ayuda hacia estos, especialmente a aquellos en situaciones precarias; la tercera y sobre la cual se legisló, fue la de la integración. En efecto, a partir de 1953 se crearon leyes de integración educativa y cultural de los niños mestizos, a la vez que se trató de combatir la discriminación hacia ellos, no sin la protesta de grupos extremistas que veían en ellos una amenaza, especialmente en los hijos mestizos producto de un matrimonio con afroamericanos. Pero estas voces eran una minoría y el gobierno continuó con sus planes, entre los que destacó la integración de los hijos de japoneses, llamados *hāfu* – "mitad" – en el sistema educativo japonés. El programa de la integración no estuvo libre de criticismos, entre los que sobresalían los porcentajes de deserción y bajo desempeño escolar entre los *hāfu* atribuidos a prejuicios raciales en su contra. Algunos académicos matizaron estas críticas, señalando que en realidad el éxito o fracaso escolar estaba vinculado con factores socioeconómicos preexistentes más que con prejuicios y racismo como tal. Fish concuerda con estas últimas afirmaciones después de una extensa investigación sobre este tipo de casos[204]. No obstante, las observaciones solo ilustran el caso de los *hāfu* que residen en Japón, pero no dice nada de los nikkei. A este respecto Lie menciona que su situación es más similar a la del resto de no nacionales que viven en Japón y en el pensamiento japonés, la nacionalidad se impone como categoría de adscripción por encima de las demás: ciudadanía y nacionalidad se traducen en etnicidad, un reflejo del pensamiento japonés sobre sí mismos como un país monoétnico[205]. "Lo nikkei" no existe salvo como indicador de una relación con un ancestro japonés y la categorización del individuo recae en los aspectos antes mencionados. Un nikkei norteamericano es entonces *nikkei amerikajin*, donde *amerikajin* señala la nacionalidad americana – del mismo modo que *mekishikojin* significa "mexicano" – y "nikkei" su relación por descendencia con un japonés. Ser japonés en ese sentido, es un imperativo categórico que conlleva la coexistencia de

[204] Fish, "Mixed-blood Japanese", 55.
[205] Lie, *op. cit.*, 145.

los tres elementos – etnia, ciudadanía y nacionalidad –. Este límite marcado, sin embargo, puede superarse mediante la adopción de los valores que tradicionalmente se asocian con lo japonés y que los mismos japoneses esperan observar en sus connacionales. De este modo Lie recuenta cómo algunas personas que entrevistó, al hablar de extranjeros famosos viviendo en Japón los calificaban como japoneses *si se comportaban como tal* y si buscaban activamente su integración en la sociedad japonesa. Queda claro que la política de gobierno de integración de los hāfu en Japón también se ha extendido a otros casos, donde se espera que el *otro* renuncie a su identidad cultural y *se convierta en japonés*.

# CAPÍTULO IV

## CONTINUIDADES Y RUPTURAS: IDENTIDAD INTERGENERACIONAL ENTRE DESCENDIENTES DE JAPONESES EN LA CIUDAD DE TAPACHULA, CHIAPAS

En esta última parte se analizarán las entrevistas realizadas a mis colaboradores. La finalidad será entender las diferencias entre sus ideas sobre "lo japonés" y el papel que esto juega en el desarrollo de su identidad como descendientes de japoneses en la costa de Chiapas. Por otra parte, a través del relato de su experiencia de vida, podremos señalar cuáles fueron los factores que incidieron en las rupturas y continuidades sobre dichas ideas, desde una perspectiva interna. Las entrevistas se dividen en tres bloques: los recuerdos distantes sobre la primera y segunda generación, enfatizando el periodo de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) para comparar la situación local con el ámbito nacional, detallado en el capítulo II; la iniciativa de crear una asociación por parte de la tercera generación y los problemas suscitados entre diferentes familias, que desembocaron en la ruptura del grupo original, la creación de una nueva asociación y la coexistencia de ambas en la actualidad; y finalmente el tercer bloque corresponde a las perspectivas sobre la identidad japonesa y el papel de la asociación en el rescate de dicha identidad de acuerdo con los colaboradores de la cuarta generación.

### 4.1 Los primeros recuerdos: la primera y segunda generación

A manera de preámbulo debemos recordar que con la apertura de Soconusco a Japón y la puesta en marcha de políticas que facilitaran el desarrollo profesional de los japoneses en tierras mexicanas, la llegada de inmigrantes japoneses a Chiapas se mantuvo constante, especialmente en el periodo de 1917 a 1928 en que estuvo vigente el Convenio de Libre Ejercicio de Profesionistas Japoneses en México. Aunque los migrantes japoneses de la Colonia Enomoto difirieron de aquellos llegados en años posteriores, todos ellos conforman el núcleo de migrantes originales – *Issei* –, del que la actual tercera generación desciende – *Sansei* –, generación a partir de la cual se articulan los esfuerzos de rescate de la "identidad japonesa", que veremos más adelante. Respecto a las diferencias entre los migrantes de este periodo, recordemos que entre los años de 1897 y 1925, Japón sufrió una transformación profunda que incluyó la creación de

muchas escuelas y universidades, lo que condicionó que en apenas 20 años, los migrantes que llegaron a México pasaran de ser campesinos trabajando por contrato, a profesionistas en distintas ramas, estableciéndose en diversos puntos de la costa chiapaneca a partir de la década de 1920, gracias al Convenio de Libre Ejercicio de la Profesión de Médico y otras Profesiones de 1917. A continuación, expondré los relatos de algunos de mis colaboradores para ilustrar estas diferencias.

El señor Roberto López Ueda, *Sansei*, relata que su abuelo, Vidal Ueda, ingeniero mecánico de Kobe y criado en Ōsaka, llegó a Motozintla desde San Francisco, para dedicarse al comercio en un gran almacén propio, llamado *La japonesa*, que atendía junto con su esposa, Lucilda Ojira, quien era *nisei* de Villa Comaltitlán, y el señor Refugio Fukui, *Issei* con quien había establecido una sociedad comercial. En el almacén no solo surtían productos, sino que también los producían: salsas de tomate embotelladas, embutidos, carnes procesadas y gaseosas, bajo la marca *Fukui-Ueda.* El señor Roberto cuenta:

> Ellos llegaron a revolucionar el pueblo porque ya metieron el refresco embotellado con gas, paletas, sellos de goma, muchas cosas que carencias había en el pueblo [...] y hacían salsa de tomate embotellada, me acuerdo, y en casa de mi abuelo había mucho movimiento porque también hacían unas carnes y las guardaban ahí que tardaban tiempo. En aquel tiempo [yo] estaba chamaco […] Era un entorno muy bonito, familiar, y todos contribuíamos en la tienda.[206]

Además, en conjunto con el señor Fukui incursionaron en un proyecto de planta eléctrica, con el apoyo económico del señor Siriaco Ojira, suegro del abuelo del señor Ueda: "[mi abuelo] hizo la primer termoeléctrica, la primer termoeléctrica [sic.] en Motozintla, asociado con otro japonés que se llamaba Refugio Fukui, y la compañía que se formó en ese tiempo, fue en 1935 más o menos, se llamaba Fukui y Ueda"[207]. A diferencia de los migrantes de Enomoto que vinieron como trabajadores agrícolas con poco recurso, el abuelo del señor Ueda venía de una familia con cierta solvencia económica: "[…] después el señor Refugio Fukui fue a Japón a buscar familia y encontró a la familia de mi abuelo, y dicen que le dijo: oye, por qué te viniste si tu familia tiene medios allá. [Y dijo mi abuelo] yo me vine por aventura"[208].

Respecto al idioma, el señor Ueda recuerda que su abuelo solo hablaba japonés en ciertos momentos: "Y yo me acuerdo de chico que [mi abuelo] le tenía una imagen, no sé si a Buda, y

[206] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[207] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[208] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.

nos ponía una mano acá y rezaba en su idioma y ya decía "tú protegido, tú protegido, todos protegidos", así, era un ambiente muy bonito"[209]. Aunque es un gesto que recuerda con alegría, el señor Ueda menciona que ni su abuelo tuvo intenciones de enseñarles el idioma a sus descendientes ni sus hijos tuvieron interés en aprenderlo: "casi nunca nos decía aprendan esto, del japonés, nos enseñaba otras cosas, pero el idioma casi no"[210], situación que durante el periodo de posguerra se acentuó más: "[cuando regresaron] les dijeron que no difundieran nada de japonés, y eran muy obedientes, a lo mejor por eso es que nadie de ellos sabe [japonés]"[211].; sin embargo, la hija del señor Ueda, Vania López, menciona que una tía del señor Ueda, así como unas primas suyas, sí saben japonés, pues lo estudiaron en México: "mis primas saben, han de saber algo, pero porque han viajado, han ido para allá [a Japón], y una tía […] estaba casada con un japonés neto japonés de allá, pero ellos viven en México y ella sabe"[212]. Sobre la vida cotidiana, el señor Ueda menciona que realmente nunca hubo tradiciones japonesas en el hogar más allá de la música que su abuelo escuchaba: "Él nos ponía discos japoneses y nos ponía a escucharlos, pero nosotros no hablábamos japonés, no entendíamos qué era"[213]. No obstante, considera que algo en lo que sí insistió su abuelo con sus padres y con sus nietos fue en la formación de valores que él califica como "japoneses": lealtad, trabajo y unión familiar. Sobre sus papás, el señor Ueda menciona que durante su tiempo de vida nunca participaron de ningún tipo de asociación o actividad cultural relacionada con Japón, sino que se enfocaron en el negocio familiar, hasta su fallecimiento, momento en que el negocio pasó a manos de un tío del señor Ueda.

En el caso de la señora Carmen Mitsui, *Sansei*, su abuelo, Hisakichi Mitsui llegó con la primer migración japonesa, en el grupo de Enomoto – según datos de Ota Ishima, llegó de la prefectura de Aichi a los 23 años, como colono[214]–. Después del fracaso de la colonia Enomoto, se dedicó a la agricultura en Acacoyagua, Mapastepec y Tapachula en el proyecto de hortalizas japonesas, junto con nuevos migrantes del grupo Fujino:

> Mi abuelo fue uno de los primeros iniciadores [sic.] de las hortalizas japonesas, acá en Tapachula, y en pequeña escala inició trabajando dichas hortalizas en Acacoyagua y Mapastepec […] mi padre fue el tercer hijo, su nombre, Saburo Mitsui, quien continuó con este legado de las hortalizas y precisamente en la zona sur de aquí de Tapachula hay

[209] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[210] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[211] Entrevista con la señora Vania López, septiembre de 2021.
[212] Entrevista con la señora Vania López, septiembre de 2021.
[213] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[214] Ota, *Op. Cit.*, 41.

> una colonia que lleva el nombre de Hortalizas japonesas, porque ahí mis ocho tíos trabajaron esas tierras[215].

Sobre las costumbres en el hogar, la señora Mitsui cuenta:

> Otra cuestión que recuerdo mucho de ellos es que en cada cumpleaños eran muy fiesteros, según al parecer a mi abuelo le gustaban mucho las fiestas, y le gustaba hacer comidas y cenas, mi abuelo fue un gran cocinero […] y él les hacía de cenar comidas japonesas […] y hacían el día de los cumpleaños una comida muy famosa de Japón, que se llama Udon, pero ellos lo preparaban, una semana antes se ponían en una mesa gigantesca, como el triple de esta, todos a hacer la harina, y ya venía el otro, el cortador tas, tas, tas [sic.] y luego había muchos lazos así en el sol y otro iba con canastos a colgarlos, los udones, cada quien se llevaba un canasto. Con mi familia ese es un recuerdo muy bonito que tengo de mis tíos y mi papá[216].

Más adelante agrega:

> Mi mamá, por ejemplo, nos hacía en estufa de comer, y había fogón, y mi papá llegaba con verduras y cosas que cazaba, porque antes allá era monte, montarla, traían conejo, traían un andasolo, traía pato, traía pescado, mojarra, de todo, y ya cocinaba él y le echaba harta verdura. Mi mamá nos llamaba a mi hermanito y a mí a cenar, y veíamos la comida [de ella] y veíamos la de mi mamá y nos íbamos con la comida de mi papá, y mi mamá se enojaba, hasta con nosotros, nos decía, "canijos chamacos, no les voy a dar de comer, váyanse con su padre"[217].

El recuerdo de la cocina japonesa en el hogar es la razón por la cual la señora Carmen, desde hace muchos años, mantiene la costumbre de preparar té a la manera japonesa, como forma de mantener viva la conexión con su familia y su herencia japonesa. No obstante, es extremadamente importante resaltar que ella es la única colaboradora que tiene tal costumbre, lo que la vuelve una excepción entre el resto de colaboradores, aunque entre los miembros de la asociación hay otros tantos que también recuerdan la comida japonesa como un elemento cultural presente en su niñez. Un ejemplo es la señora Georgina Matsui, quien brevemente menciona "[…] el caso es que mi papá sí cocinaba cosas japonesas muy sabrosas, y le enseñó a mi mamá a hacer comida japonesa."[218]

Antes de continuar, debemos recordar que el padre de la señora Mitsui, Saburo, era nikkei de segunda generación, y del relato desprende el hecho de que había aprendido bastante sobre la cocina japonesa a través de su padre, el señor Hisakichi. Sin embargo, al igual que en el caso

[215] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[216] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[217] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[218] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.

del señor Ueda, la instrucción en el idioma japonés no fue una prioridad del señor Hisakichi, a pesar de que el padre y tíos de la señora Mitsui se contaron entre los alumnos de la escuela La Aurora, del modelo japonés, donde se impartían clases a los hijos de inmigrantes japoneses: "yo recuerdo que él dijo que había ido a una escuela [japonesa] en Acacoyagua, […] pero se quedó en un nivel básico de la lengua porque era de los más grandecitos y ya a los más grandecitos el papá se los llevaba a trabajar […] La única que aprendió un poquito, yo creo que era lo básico, en ese entonces estaba muy chica y no le ponía atención, mi tía Alicia, hablaba algunas palabras"[219].

La señora Mitsui refiere que, si bien los migrantes *Issei* se reunían a convivir, lo hacían sin sus familias, marcando un límite que era evidente en el lenguaje: mientras que, en el hogar, con sus familias solo hablaban español, entre migrantes hablaban siempre en japonés, especialmente en los comienzos de la Segunda Guerra Mundial:

> Mi madre me platica que ella quería entrar a escuchar y ver y ellos se encerraban en la casa de mi abuelo y platicaban en japonés y ya en la noche, llegaba un señor bien cubierto con algo aquí, y era un radio y allí escuchaban ellos ese radio, que oían noticias de Japón, en esa época empezaba lo de la Segunda Guerra Mundial, y se dice que a ellos les gustaba estar escuchando[…] según mi madre, solo los japoneses netos, los que venían de allá, se reunían, ni sus hijos [se reunían]"[220].

Este tipo de situaciones derivaron, inevitablemente, en fricciones al interior del hogar que la señora Mitsui rememora de la siguiente manera, interpolando una interpretación que considero bastante certera:

> De hecho, mi mamá decía que sentía que había mucho, como le dijera, choque de culturas, verdad, papá era dadivoso, era bonachón y mamá no, ella decía ¿para qué das todo, si a ti el día que no tengas quién te va a dar? Cálmate mujer [le respondía]. No hablaba mucho. Y mi mamá también decía que tienen un carácter muy feo los japoneses, y me inculcó a mí, así nos decía, nunca se casen con un japonés, porque son malos, pero no es que eran malos, tenían otra costumbre y claro, chocaban con la costumbre de las mexicanas[221].

La señorita Nagaya, *Yonsei*, relata que su bisabuelo, procedente de Aichi, llegó a Salina Cruz, Oaxaca en 1907, para dirigirse a trabajar en Coahuila. Al cabo de un cierto tiempo, se trasladó a Escuintla y luego a Huixtla, donde se casó con una Virginia Pérez, con quien tiene diez hijos. En Huixtla se dedicó al negocio de las farmacias, que enseñó a sus hijos; uno de ellos, el abuelo de

[219] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[220] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[221] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.

la señorita Nagaya, se dirigió luego a Mazatán para independizarse con su propia farmacia y es ahí donde estableció su familia. Así es como lo relata la señorita Nagaya:

> Mi abuelo llegó de Japón, de la prefectura de Aichi-ken, tenemos entendido que vino en 1907. Él llegó a Salina Cruz, Oaxaca y pues de ahí se fue a Coahuila a trabajar, y ya él se conectó a El Triunfo creo en Escuintla y ya se quedó e hizo casa en Huixtla, ahí se casó con Virginia Pérez, mi bisabuela y con ella tuvo diez hijos. Mi abuelo fue gemelo y creo que fue entre el quinto o cuarto hijo más o menos. Mi abuelo, Ignacio Nagaya Villegas, fue muy mujeriego y él tuvo muchas mujeres, pero nada más se casó con una, mi abuelita Epifanía Hernández, y con ella tuvo nueve hijos, pero al mismo tiempo tenía [hijos] en diferentes lados y mi papá es uno de ellos.[222]

El señor Rafael Yusi Oseki Sato, *nisei*, cuenta que su padre llegó de Japón a Oaxaca, desde donde se trasladó a Escuintla. Electricista de profesión, realizó trabajos para una fábrica de hielos y posteriormente, en una finca de nombre Juárez, para "maquilas de café". Tiempo después se dirigió a Motozintla para instalar una planta eléctrica.

> Mi papá se llamaba Rafael Oseki y el nombre de mi mamá era Julieta Kui Sato. Primero llegó mi papá, él fue contratado para hacer instalaciones de luz eléctrica, entonces primero estuvo en el estado de Oaxaca, ahí instaló la primera planta eléctrica que ahora se llama Ixtepec. Ahí dejó funcionando la planta eléctrica y de ahí se vino a Escuintla, ahí hicieron el trazo y la construcción de la toma para una fábrica de hielos, después en la parte alta de Escuintla, en la finca Juárez, creo, ahí instaló la maquinaria para la maquila del café. De ahí se cambió a Motozintla, ahí, al no haber agua, tuvieron que localizar un lugar en el que podían instalar la luz eléctrica y lo encontraron hasta Chimalapa, así se llama el lugar, eso ya es municipio de El Porvenir, ahí instalaron la planta eléctrica y de ahí jalaron la línea para darle luz a Motozintla. De ahí de Motozintla tuvieron pláticas con otro japonés que vivía en Siltepec y el señor quería regresarse a Japón y que iba a vender el negocio que tenía, entonces mi papá le dijo que fueran a verlo, conoció el lugar y le gustó Siltepec, entonces hicieron el trato […] entonces se regresó a Japón, se fue a Japón y ya se trajo a mi mamá.[223]

El señor Oseki no recuerda si su padre se relacionó con la familia del señor Ueda, quien también trabajó en proyectos similares en Motozintla, antes de moverse a Siltepec, aunque queda claro que tuvo que conocer a miembros de la sociedad *Kishimoto*, que fueron los únicos que poseyeron una finca de café en la zona en ese entonces[224]. El padre del señor Rafael, fue uno de los pocos que regresaron a Japón a casarse. Así, en 1930 regresó con su esposa, la señora Julieta Kui Sato.

En el caso de la señora Argelia Komukai, llama la atención que, tanto el abuelo paterno como materno eran de origen japonés, respectivamente los señores Komukai, ingeniero civil, y

[222] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.
[223] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.
[224] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.

Matsui Shibata, ingeniero agrónomo. El primero, tal como el señor Ueda, vino buscando nuevas experiencias de vida, no realmente por necesidad; la señora Komukai comenta que la familia de éste, que radicaba en Tōkyō, tenía bastante solvencia económica, pero que él quiso aventurarse al exterior, habiendo escuchado acerca de la concentración de japoneses en Chiapas: "mi abuelo Komukai, ya después me enteré, venía de una familia muy acomodada allá en Japón, es decir, ellos tenían ya resuelta su vida allá, pero él se vino, nunca se lo pregunté, pero yo siento que vino porque era de los que les gusta aventurarse.

> Mi abuelo Komukai me decía que él quería entrar a la política, pero allá cuando te dicen que no, es no, y a él le negaba su abuelo, no le daba permiso [de ser político] […] Mis abuelos vinieron de Japón, uno era del norte de Japón y el otro era del centro de Japón, entonces diferentes carácter los dos, y estatura y hasta color, porque el que era norteño, era muy alto, casi medía más de 1.80, fue campeón en Judo y en remo, él se llamaba Manuel Komukai, y el otro abuelo era de la familia Matsui, se llamaba Aurelio Matsui Shibata, ellos se estacionaron en Acacoyagua, ahí se desarrollaron en ese pueblito y ya nacieron mis papás y ya nosotros"[225].

Los abuelos se desarrollaron como agricultores en Acacoyagua y el señor Komukai, posteriormente, abrió una tienda de abarrotes en la cabecera que contaba con una mercería. Al cabo de un tiempo, también abrió una cantina y un pequeño cine[226]. En el caso del padre de la señora Komukai, durante un tiempo trabajó para alemanes en una finca, donde conoció al médico de esta y se convirtió en su aprendiz. Al cabo de un tiempo, ascendió a técnico: "mi papá tuvo que salirse del rancho de mis abuelos y se fue a trabajar a una finca con alemanes, y el aprendió muchas cosas ahí, y llegó un doctor, no recuerdo su nombre, y el doctor invita a mi papá a que le apoyara y aprendió medicina con ellos. Después regresa al pueblo y pone su propia tienda de abarrotes, de compra y venta de semillas, se volvió ganadero, agricultor, negociante y empresario"[227]. Gracias a su labor en Acacoyagua, el padre logró entrar en la política, siendo presidente municipal en una ocasión, aunque debido a su apellido japonés llegó a sufrir cierto nivel de rechazo por parte de una pequeña parte de los pobladores: "muchas veces la gente del pueblo decía, es que los japoneses vinieron a quitarnos nuestras cosas, pero muy leve, nada así que digamos que nos corrían o algo así, pero eso no nos interesaba, tratábamos de llevarnos bien con todos […] yo escuchaba nada más que a veces mi papá decía, por qué tengo apellido japonés,

[225] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[226] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[227] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.

quisiera uno mexicano. Nada más con mi papá lo escuché y hasta eso pocas veces y nada más cuando andaba en política"[228].

Respecto al contacto entre los japoneses, al igual que en lo relatado por otros colaboradores, la señora Komukai señala que existió una convivencia activa entre todos los migrantes, especialmente aquellos que llegaron juntos: "se reunían todos los japoneses, todos, y ya cuando había oportunidad y habían ferias, entonces ahí se veían todos ellos, y platicaban, allá todos los descendientes de japoneses nos llevábamos bien, todos […] pero solo ellos se reunían, solo ellos se entendían, porque los veía por una ventana"[229].

La señora Georgina Matsui fue la única entrevistada que llegó con una copia del libro *Siete migraciones japonesas a México*. Menciona que era una forma de recordar a su abuelo, Jun Matsui, que a su llegada al país se cambió el nombre por Juan y se hizo bautizar. El señor Matsui fue uno de los tantos especialistas que llegaron como consecuencia directa de la política del ejercicio libre de la profesión de odontólogo, mencionado en el capítulo II. Llegó como graduado desde Tōkyō en 1917, a Oaxaca desde donde se movió directamente a Tapachula para establecer su propio consultorio dental[230].

> Mi abuelo era oriundo de Shizuoka-ken, vino a México en el año de 1915 como medicina farmacéutica [sic.] y él estudió en la universidad. Al venir él se dio cuenta de que aquí solo había un dentista, un inglés, y había mucha población que necesitaba más dentistas, entonces vio la problemática de que necesitaba regresarse, ir a estudiar odontología a Japón y así le hizo, entonces él se regresa y viene dos años más tarde, así que él dominó rápidamente su carrera.[231]

Adicional al libro antes mencionado, la señora Georgina también portaba una carpeta con documentos entre los que destacaba una serie de hojas con una genealogía de la familia de su abuelo, misma que ha logrado reconstruir gracias a la ayuda que algunos grupos religiosos que se han acercado en el pasado con la AMJC han brindado.

A diferencia de la mayoría de los colaboradores, la familia de la señora Georgina fue una de las pocas que buscó los medios de aprender japonés, especialmente durante finales de la

[228] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[229] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[230] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.
[231] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.

década de los 80's, cuando la primer asociación cultural japonesa se había establecido en la ciudad de Tapachula:

> Mis papás tomaban clases de japonés, iban de una casa a otra casa […] tenían el pizarrón y enseñaban japonés, que le decían que mi papá era muy bueno para escribir, pero no para aprender, pero mi mamá sí lo aprendía, más rápido, después nosotros, yo de recién casada, cuando ya vine […] íbamos a clase de japonés con mi esposo y exactamente, con niños, en la asociación a la que ya no vamos [Enomoto], íbamos a clase de japonés, iban puros muchachitos, y nosotros grandotes.[232]

Sus papás y ella misma nunca tomaron clases de japonés, sino que la señora Georgina intentó enseñar a sus sobrinos japonés a través de llamadas y correos electrónicos, pero con poco éxito: "Y les decía "buenos días se dice así, buenas tardes así", y les mandaba todo a mis sobrinos, hasta que un día me dijeron "tía, ya ni te preocupes, no tenemos tiempo, no leemos, es más, no nos interesa" y dije, ya para que estarme desgastando"[233].

El último de los ejemplos que ilustran la variedad de trasfondos culturales es también uno atípico y bastante interesante. Me refiero a la señora Mayola Ishikawa, quien cuenta que su abuelo, oriundo de Shizuoka, era un militar de la marina a comienzos del gobierno de Hirohito, esto en 1926, pero que desertó del ejército mientras se encontraba en Perú durante una excursión, junto con otros compañeros suyos. Una vez en tierra, el grupo se dispersó, pero el abuelo de la señora Ishikawa decidió dirigirse a Chiapas, porque al igual que el abuelo de la señora Komukai, ya había escuchado en Japón de la presencia de nacionales en el sureste de México. Llegó por mar a Salina Cruz y de ahí se transportó a Acacoyagua.

> Mi abuelo era el japonés, se vino, llegó a México, porque él era militar, teniente en artillería, o sea, él era el que le daba las armas a los soldados para la guerra, y después de un combate que tuvieron en una guerra, el emperador Hirohito les dio como premio un paseo por el Océano Pacífico, no recuerdo si 37 o 38 soldados, la cantidad no me la sé, y llegaron a Perú, ahí se estacionaron, y en el Perú, durante la travesía, ya casi llegando a América, se enfermaron unos de la fiebre amarilla y murieron algunos de los soldados, y mi abuelo prácticamente desertó, ya no quiso regresar, él y otros cinco japoneses más, se quedaron al regresar el barco. Ellos sabían que había una colonia japonesa aquí en Chiapas y según él nos contaba que un barco gringo que iba para EEUU, ahora sí que pidieron un aventón, y fue a desembocar en Salina Cruz, y de ahí se fue buscando, caminando dónde era el pueblo de Acacoyagua, y así preguntando, caminando fue a dar a Acacoyagua y llegando ahí empezó ya a trabajar con un japonés y conforme a los años que pasaron, él se hizo de sus tierras.[234]

---

[232] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.
[233] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.
[234] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.

Es importante acotar que no era un militar de bajo rango, sino que había sido condecorado: recibió varias distinciones, de las cuales la señora conserva dos pergaminos del emperador y un escudo con la imagen del crisantemo imperial como reconocimiento a su trayectoria militar:

> Y él, cuando él estuvo en Japón, trabajando, recibió siete condecoraciones, como esa, nada más que una de ellas las trajo, una de ellas la recibió del emperador Hirohito, en Japón, y estas otras las rescatamos en la Secretaría de Gobernación en México, y recibió varias medallas […] lo único que conservo es ese y un escudo, que tiene los dieciséis pétalos del crisantemo [imperial], eso es todo lo que conservamos, bueno, que conservo yo[235].

Aunque la deserción se dio debido a la enfermedad y muerte de sus compañeros militares, al menos en apariencia, es posible que el ambiente político de Japón al inicio del gobierno de Hirohito haya contribuido a tal decisión: el periodo Shōwa hasta antes de la Segunda Guerra Mundial se caracterizó por la desaparición de la llamada democracia Taishō y la progresiva militarización del estado japonés, caracterizado por el totalitarismo, la represión y el ultranacionalismo, que desembocó en la invasión de Japón a China, Corea y su posterior participación en la Segunda Guerra Mundial, tal como se explicó en el capítulo II.

En territorio mexicano y ya con una familia numerosa, se dedicaron al cultivo de café en Acapetahua y posteriormente montaron una tejería, además de dedicarse a la agricultura de hortalizas para autoconsumo: "Ya cuando se independizó, se dedicó a la agricultura y puso una tejería, y se dedicó ahora sí que, en el rancho particular a las hortalizas, pero esas eran nada más para el consumo particular de la familia. Sembraba maíz, frijol, arroz, ajonjolí, a todo eso se dedicaba él."[236]. Nuevamente, a diferencia del resto de migrantes, la señora Ishikawa señala que en Acapetahua se solían juntar con la familia de un farmacéutico llamado Yomogita, sin excluir al resto de los miembros de la familia, y en estas reuniones su abuelo solía cocinar con insumos que mandaba a pedir desde Japón.

Fue en estas reuniones donde solía contarle a su nieta, la señora Mayola, cosas sobre el budismo y el *Shintō*, sin llegar a instruirla como tal: "pues no me enseñaba, más bien me platicaba sobre las religiones, que era el sintoísmo, la religión neta del Japón, y en qué se basaba, igual que los aztecas, el dios del fuego, el dios del agua, dios del viento […] él lo platicaba, así, en forma de plática. A veces yo le hacía preguntas y él me decía cuál era el dios de allá, y me decía que no

[235] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[236] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.

había un solo dios, que había dioses del sintoísmo, de cosas que nos servían a nosotros"[237]. Al igual que en el caso de la familia Ueda, había en el hogar del abuelo un altar budista, así como una *katana*, espada japonesa, perteneciente al abuelo, que la señora relata se perdió. Como en casos anteriores, la educación en el idioma o cultura japonesa no fueron una prioridad: "como era militar, era un hombre recio de carácter, de pocas palabras […] yo recuerdo que a veces cuando le preguntaba, me decía *nan desu ka*, que es "qué es eso" o "*nan de kore*", "qué es esto", ósea si le preguntabas, pero a nosotros que fuimos los primeros nietos, nunca dijo, a ver, les voy a enseñar japonés"[238].

Cuando hablamos sobre el tema de la guerra, la visión que mis colaboradores plasman sobre ese periodo es muy distinta a la expuesta en el capítulo II. Como mencioné anteriormente, la falta de un consenso sobre el lugar de Japón en el mundo después de la guerra, la inclinación de los *Issei* a la integración al país y el vacío historiográfico han contribuido a esta aparente incongruencia.

Al hablar sobre el periodo de la guerra, el señor Ueda recuerda que autoridades estatales llegaron a Motozintla a llevarse a varios migrantes *Issei* a México, en lo que sería una estancia de entre 8 meses y un años, tiempo después del cual fueron liberados con la prohibición de hablar en japonés, lo que cumplieron cabalmente: "Yo recuerdo que una vez se lo trajeron a México, lo concentraron a México, se lo llevaron de Motozintla [junto] a varia gente, pero luego lo regresaron al año o a los ocho meses, y él decía "no lloren, yo regreso, yo sé que regreso""[239]. Menciona que debido a que la central eléctrica de Motozintla había sido obra de los japoneses, nunca observó conductas discriminatorias de parte del resto de la población, pues les tenían aprecio. También contribuyó el hecho de que la presencia extranjera no era algo extraño en Motozintla, pues "también había muchos chinos"[240].

Una situación muy similar fue la que relató el señor Oseki: durante el periodo de guerra su padre tuvo que reubicarse en Ciudad de México, llevándose a toda la familia con él: "cuando fue la concentración mi papá dijo, para qué se van a quedar ustedes aquí [en Siltepec], entonces nos llevaron a todos […] se juntaron varias familias japonesas en unas casas muy grandes allá y

[237] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[238] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[239] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[240] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.

ahí vivían como dos o tres familias, en una de esas casonas grandes que tenían mucho patio"[241]. Aunque no había restricción sobre su movilización en la ciudad y él refiere que siempre recibieron un buen trato por parte de las autoridades, recuerda que sus padres tomaron la decisión de dejar de hablar japonés en el hogar, por lo que la comunicación a partir de entonces se dio exclusivamente en español: "antes de la guerra, hablaban en su idioma y en español. Después de la guerra, parece ser que el trato fue diferente, decidieron entonces ellos que yo no iban a hablar japonés, por lo mismo nosotros ya no aprendimos"[242]. Aunque el señor Oseki atribuye esta decisión a sus abuelos, lo cierto es que el resto de los entrevistados lo achaca a una prohibición expresa del Gobierno Federal. La señora Argelia Komukai comenta que "[mis abuelos] estuvieron creo que, en un campo de concentración, me decía mi abuelito que cuando los soltaron, les dijeron que la condición era no difundir el idioma, no difundir costumbres japonesas, eso nos decía él"[243].

Carlos Komukai, *Yonsei*, relata que cuando vivió en ciudad de México, tuvo una vecina japonesa, que al enterarse de que este era nikkei, le preguntó sobre su familia. La señora le relató que su padre había "escondido a varios japoneses" en una finca que tenía en Morelos. La finca a la que parece haber hecho referencia la vecina de Carlos Komukai es obviamente Temixco, pero en su relato, la imagen que plantea difiere en gran grado con la expuesta en el capítulo II. Es importante notar que el joven Komukai, al igual que muchos otros descendientes, creen en esta versión donde los japoneses se organizaron para protegerse los unos a los otros. Nunca parecen haberse planteado la posibilidad de que existiera la explotación y diferencias económicas agudas como las señaladas por García y Chew en sus investigaciones. En palabras del propio Carlos Komukai:

> […] resulta que su papá, cuando los llevaron a todos estos señores a México, al campo de concentración, su papá se enteró y agarró a mucha gente y los llevó a esconder a un rancho a Cuernavaca que era de él, y me dijo que allá habían muchas familias y que la mayoría eran de Chiapas, y ahí los tuvo escondidos meses, ósea, escondidos literal, y yo me enteré de la historia por esta vecina, no me acuerdo bien del nombre pero ella sí es japonesa[244].

De acuerdo con la información obtenida en las entrevistas, hubo algunas excepciones a la concentración. La señora Mitsui cuenta:

---

[241] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.
[242] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.
[243] Entrevista con la señora Argelia Komukai.
[244] Entrevista con el joven Carlos Komukai, septiembre de 2021.

> Mi abuelo, dicen que era uno de los más grandes, mi abuelo vino de 23 o 24 años y los demás venían de 18, entonces como él ya se había casado y ya tenía no sé si tres o cuatro hijos, por esa razón la embajada no lo manda, porque ya tenía familia, se queda sin ir a los campos de concentración, pero muchos de sus amigos sí se fueron. Dicen, y he leído, que algunos estuvieron entre 6 meses hasta un año"[245]. Más adelante agrega "Tengo entendido que el gobierno mexicano, siempre ha tenido una dispensa con los japoneses, los aprecian porque ha habido una buena relación desde hace más de 400 años […] a los japoneses los tuvieron en campos de concentración muy exclusivos y muy bien tratados[246].

Sobre su familia, el señor Ueda señala que ellos fueron los que "menos rasgos japoneses sacaron", haciendo referencia a su apariencia física; su hija incluso comenta: "[…] ahí ganó más la sangre mexicana, pero mis tías sí tienen bastantes rasgos japoneses". La atribución de rasgos japoneses no termina en lo físico, pues el hincapié en la existencia de un comportamiento propiamente japonés también ha sido una constante, como se ha visto en las entrevistas. No solo eso, en algunos casos se llega a conferir una superioridad de los rasgos nipones con respecto de los japoneses: "eso sí te voy a decir que la mayoría si no es que todos [los nikkei], tienen una inteligencia especial, son muy inteligentes los descendientes, o sea, mis hijos y los he visto en muchos de nuestros amigos y al mexicano como que le cuesta más trabajo, no sé [los nikkei] tienen más retentiva, como que son más deductivos, más educados y todo eso"[247].

El señor Ueda comenta que realmente nunca tuvo interés por la cultura de su abuelo, como tampoco lo tuvo su padre; "son cosas que a uno simplemente no le nacen", comenta. Este punto de vista es compartido por algunos miembros de la asociación: el señor Oseki, por ejemplo, a pesar de ser *Nisei*, no considera que sea poseedor de un legado especial y se valora inmediatamente como mexicano[248].

Cuando comencé la entrevista con la señora Carmen Mitsui, mencionó que ella era "[…] de origen japonés, de tercera generación"[250]. A su lado portaba un folder con varios documentos relativos a la historia de su familia y de la presencia japonesa en el estado, rotulado con una etiqueta en la que se leía la palabra "propaganda". La señora Carmen no solo fue de las pioneras de la primera asociación, sino que desde hace muchos años ha participado en proyectos de investigación sobre la presencia de japoneses en Chiapas. Jerry García, por ejemplo, cita una

[245] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[246] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[247] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.
[248] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.
[250] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.

entrevista con ella en Acacoyagua en 1997: "Es algo que llevo dentro mío. Soy mexicana pero también soy japonesa… nuestros abuelos y padres solo querían trabajar duro y adaptarse a su nuevo país. Ahora tenemos una mayor conciencia y queremos preservar la memoria de sus contribuciones a México"[251]. Esta cita, a pesar de los años, sigue reflejando la filosofía de vida de la señora Mitsui y su visión sobre los japoneses como sociedad: "[…] en su mayoría, los japoneses se distinguieron por ser gente de trabajo, se distinguían también por ser muy puntuales, ser muy atentos, dadivosos, eso lo tengo muy presente[252]". En su caso, el interés por la cultura japonesa siempre estuvo presente: "yo siempre quería conocer Japón, siempre soñé conocer a mi familia, pero se me hacía muy lejano […] y [dije] tengo que ir un día a encontrar a mis raíces"[253].

A pesar de estos sentimientos, durante la entrevista su postura parecía fluctuar durante ciertos momentos, especialmente cuando hablamos sobre el momento en que conoció a sus familiares en Japón: a pesar de reconocer en ellos los rasgos que caracterizaron a su abuelo y demás miembros de la colonia Enomoto, coincide con la señorita Nagaya al notar cierto rechazo y desinterés de parte de la familia japonesa en contactar a la familia mexicana.

> No hubo mucho interés, de hecho la mayoría de nosotros que andamos en la búsqueda vemos que no hay mucho interés, como ya no somos de los primeros y ellos están allá integrados en su trabajo, pues no hay interés […] a mí sí me gustaría que tuvieran más emociones, más sentimientos, pero el japonés es seco, bastante seco, y sus siguientes generaciones también son así, por su mismo trabajo, el desarrollo que tienen, todos apurados en su cotidianidad, verdad […] acá sí hay interés en conocer a sus ancestros, pero de allá para acá no.
>
> Y yo siento que no se interesan porque creen que vamos a pedir algo, sí, en el caso mío más porque mi abuelo era el único varón, tenía tres hermanas, entonces se cree que usted pudiera reclamar alguna herencia y en Japón es pero si super, si usted llega a reclamar algo de eso, luego la reconoce porque tiene usted todos los apellidos, los antecedentes, probablemente sea eso, que muchos de ustedes no las quieran reconocer porque fueron los varones los que llegaron los de la primera migración[254].

Esta declaración es bastante similar a la que la señorita Nagaya recuerda cuando habla del encuentro entre uno de sus tíos y la familia japonesa: "Allá tengo familia en Japón, y según lo que escuché por otro tío, que la familia no lo quisieron recibir, porque muchos piensan

---

[251] García, *op. cit.*, 14. "It is something I carry inside me. I am Mexican, but I am also Japanese… Our grandfathers and fathers just wanted to work hard and adapt to their new country. Now, we have a greater awareness and we want to preserve the memory of their contributions to Mexico".
[252] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[253] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[254] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.

que vas a pelear herencia y no están tan equivocados porque pues sí, muchos van con esa intención y digo, si algún día se me diera la oportunidad de conocer al resto de la familia, mi intención es únicamente [su] historia, saber sobre ello"[255]. La señora Argelia Komukai también agrega: "Y fíjate que, en Japón, cuando tú vas allá, aunque hayas sido descendiente de japoneses, te tratan como extranjero al principio, mientras te analizan, te conocen y todo […] el japonés es muy frío, no es como nosotros"[256]. Podemos observar que esta dicotomía marcada por la calidez del carácter mexicano contrapuesta a la frialdad de los japoneses, está presente en los relatos de todos los colaboradores que han tenido la oportunidad de visitar Japón.

A pesar del desencanto con su familia japonesa, la señora Mitsui se mostró bastante emocionada al recordar que una de sus familiares japonesas le entregó un libro perteneciente a su abuelo. Resulta imperativo puntualizar que la señora Mitsui logró encontrar a su familia gracias a la intervención de miembros de la iglesia Macuya, mencionada anteriormente: "yo mandaba cartas a amigas, amigos que me querían ayudar allá y no aparecían, hasta ahora que conozco a un grupo de Macuya que se interesó por mi caso, yo tuve la oportunidad de ayudar a dos personitas acá, y haberlos ayudado me abrió las puertas en Japón, de que se interesaron y me dicen "qué quiere, Carmen", "yo quiero encontrar a mis ancestros", "Oh, difícil tarea pero lo vamos a hacer"[257].

Las señoras Komukai, Matsui e Ishikawa comparten la postura de la señora Mitsui acerca de la importancia de preservar la historia de sus familias, que es la historia de los migrantes en distintas épocas. En general consideran que es importante reconocer el legado japonés, pero que al no ser algo con lo que convivieron realmente – es decir, no hubo un proceso de enculturación encaminado a la comprensión y producción de valores japoneses –, solo pueden considerarse mexicanas.

No en todos los casos la relación con lo japonés ha sido positiva: una de las colaboradoras, que a razón de lo relatado pidió no ser nombrada, cuenta que hace unos años una japonesa vino a Tapachula, colaboradora de la Asociación México Japonesa de Ciudad de México. La entrevistada refiere que le rentó una casa, misma que la japonesa deterioró considerablemente.

[255] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.
[256] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[257] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.

Al momento de la entrega del inmueble la japonesa y mi entrevistada se enfrascaron en una discusión acalorada y esta última decidió demandar. La reacción de la japonesa fue contactar con la Asociación en Ciudad de México para que intercediera, cosa que hicieron. Al final, la querella terminó, sobre todo por evitar conflictos con la asociación de México, pero esto le dejó una muy mala impresión sobre los japoneses. Aun así, trata de ignorar lo sucedido y menciona que en general, los japoneses suelen mostrar rasgos éticos y morales particulares y una inteligencia superior a la del mexicano: "eso sí te voy a decir que la mayoría si no es que todos [los nikkei], tienen una inteligencia especial, son muy inteligentes los descendientes, o sea, mis hijos y los he visto en muchos de nuestros amigos y al mexicano como que le cuesta más trabajo, no sé [los nikkei] tienen más retentiva, como que son más deductivos, más educados y todo eso"[258]. A pesar de esta observación, se considera a sí misma "100% mexicana"[259].

Hay varios puntos importantes que resaltar de todo lo compartido por mis colaboradores. En primer lugar, el proceso migratorio demuestra que, aunque percibidos como una unidad cultural denominada *japoneses*, los trasfondos educativos y sociales, así como las motivaciones para viajar fueron muy variadas. No obstante, el hecho de que a su llegada construyeran redes de comercio exclusivas para sus compatriotas, con quienes ya de por sí solían convivir en sus localidades usando el japonés como lengua vehicular, sirvió para construir, desde afuera, la categoría de *comunidad japonesa*, aunque esta solo toma en cuenta el origen, lo que tiene que ver con el siguiente punto.

En segundo lugar, es evidente que la intención de los migrantes fue fundamentalmente la de integrarse en su sociedad receptora, lo que directamente implicó renunciar a la transmisión de su cultura de origen a sus descendientes, en otras palabras, dejar de ser japoneses para convertirse en mexicanos. Aunque esta medida fue impulsada por las compañías migratorias, la situación política durante la Segunda Guerra Mundial obligó a todos los *Issei* a eliminar todos los pequeños elementos culturales japoneses de sus vidas, especialmente el idioma, que de por sí nunca fue transmitido – salvo en el caso del proyecto educativo de *Nichiboku*, expuesto en el capítulo II –. Es importante señalar que, aunque los *Sansei* están conscientes de la situación extraordinaria que representó la guerra para los japoneses en el país, la mayoría desconoce la

[258] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.
[259] Entrevista con anónimo, septiembre de 2021.

filosofía de la migración, por lo que esta ruptura con la transmisión de la cultura japonesa, especialmente la lengua, la ven como "falta de interés" de parte de los *Issei* y *Nisei*.

Sobre las concepciones sobre lo japonés, es interesante ver que todos los entrevistados comparten visiones de Japón y los japoneses encuadradas en lo que Sugimoto llama *modelo monocultural*: a través del recuerdo de sus familiares, miran a los japoneses como un pueblo sin contradicciones internas, poseedores de un rasgo que les confiere capacidades para el trabajo, ingenio y lealtad innatas, incluso algunos de los colaboradores insisten en que son más inteligentes que los mexicanos. Sugiero, tal como Sugimoto lo señaló en su estudio sobre la sociedad japonesa, que estos imaginarios son producto de las visiones que se propagaron sobre Japón durante su periodo de crecimiento económico acelerado, visión que en los *Sansei* se perpetuó a pesar de la crisis financiera de la década de 1990.

Aunque la visión de Japón y los japoneses como superiores a los mexicanos es predominante entre los colaboradores entrevistados, aquellos que han tenido la oportunidad de viajar a Japón y conocer a su familia, han mostrado un choque cultural bastante notorio; aunque los japoneses son trabajadores y leales, valores "japoneses" que heredaron de sus familias, también son fríos, distantes y desconfiados, a diferencia de los mexicanos, que son alegres, cariñosos y más abiertos a la interacción con los demás.

Por último, es importante señalar que, salvo una notable excepción, todos los demás colaboradores concuerdan en que son mexicanos, lo que excluye la posibilidad de una tercera categoría de identidad conformada por "lo nikkei", que es entendido solo como una etiqueta de análisis demográfico: nikkei solo señala la ascendencia japonesa en una parte de la familia, así como la generación a la cual se pertenece respecto al migrante original, y no una forma de ser. Al igual que en el caso de la autoidentificación de los japoneses, los colaboradores, a la hora de racionalizar su identidad, señalan la ciudadanía, la lengua y las costumbres como los aspectos que los hacen mexicanos. No obstante, hay una contradicción existente que debemos señalar: si "lo nikkei" no existe como identidad, por qué como asociación, ante el colectivo que es el resto de la sociedad, expresarlo de esa manera; "nosotros los nikkei" es una frase muy común que se enuncia durante los discursos de la celebración del aniversario de la migración. Responderé esta pregunta en los siguientes apartados.

## 4.2 La 3° generación: ¿Parteaguas en el proceso de "recuperación de la identidad japonesa"?

Si el proceso de transmisión de la cultura japonesa fue interrumpido por la filosofía de la migración establecida por las compañías migratorias y las políticas impuestas sobre los *Issei* al término de la SGM, con las que estuvieron de acuerdo, debemos preguntarnos a qué tipo de identidad hacen referencia los descendientes de estos cuando hablan sobre la "recuperación de la identidad japonesa" y cómo se ha interpretado esto en la bibliografía emergente. En su tesis doctoral, Nakamura, *Yonsei* de Tapachula cuya familia tiene control de otra asociación cultural "japonesa" en conflicto con la AMJC, se refiere a la tercera generación, los *Sansei*, como la generación que buscó su identidad japonesa. Nakamura formula su hipótesis de una "identidad nikkei emergente" a partir de la experiencia de varios grupos de descendientes de japoneses tanto en México como en otros países como Perú y Brasil, analizada por algunos investigadores japoneses. No obstante, la información obtenida en las entrevistas muestra que, en el caso de estudio que me compete, no existe tal categoría desde una visión individual. Si no existe tal categoría, entonces debemos preguntarnos el propósito por el que se establecen en primer lugar estas asociaciones, que surgen como una propuesta de los mismos descendientes, así como la visión que de ellas tienen sus miembros. Para tal tarea, expondré brevemente la historia de las asociaciones de este tipo en Tapachula, desde la perspectiva de los miembros de la AMJC; después, debatiré los posicionamientos expuestos por Nakamura sobre la significación de lo nikkei como una vivencia influenciada por dos culturas.

Las señoras Argelia Komukai y Mayola Ishikawa recuerdan que, en el inicio de la década de 1980, muchos *Sansei* que hasta antes habían vivido en los municipios circundantes comenzaron a moverse a la ciudad de Tapachula: "ya después me volví pionera de una asociación que se formó que se llamó Enomoto, empezamos a reunir a algunas compañeras así en casa, a tomar cafecito y a tratar de llamar a más gente, y así empezó, fue aproximadamente en el '86, que empezábamos, no estaba la asociación construida, nada más nos reuníamos, era cada quince días o cada mes, y así empezamos a llamar y a llamar cada vez a más gente […] fue idea de todos, pero la verdad no me acuerdo en qué momento decidimos hacer la asociación o quién lo promovió"[260]. Viniendo de municipios como Escuintla y Huixtla donde las familias de origen japonés estaban bien identificadas, era natural que tuvieran conocimiento, al menos de oídas,

[260] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.

sobre a qué familia pertenecía determinada persona y de esa manera comenzaron a invitar a cada vez más participantes: el señor Oseki comenta que "había un grupo japonés de [personas] que ya se conocían, [fue por ellos] que ahí se formó la primera asociación México-japonesa, fue la que lleva el nombre de Enomoto […] fue Carmelita Mitsui quien me invitó en ese entonces"[261] mientras que la señora Ishikawa menciona que "como era chico Tapachula, sabíamos dónde vivían las familias [japonesas], por ejemplo la familia Yamasaki […] aquí se conocía la gente y así las empezábamos a visitar"[262], finalmente la señora Mitsui agrega que "Éramos [en total] como 42 familias, bastantes familias, teníamos una lista y las empezamos a jalar, cada quién nos tocaba, que háblale a fulana, que háblale a sutana, que vamos a hacer una cena, que se nos reúnan en casa de tía Chepita, la mamá de Mayola Ishikawa, ahí empezamos a reunirnos en una casa y luego en casa del doctor Horita."[263]. En otros casos, como en el de la señora Komukai respecto del señor Ueda, ya mencionado antes, incluso tenían un contacto indirecto; con la idea de saber sobre otras familias japonesas en la región, se organizaron para salir a tomar café y conocerse mejor, en una suerte de tertulias que comenzaron a realizarse de manera regular. Es aquí donde ellas identifican el germen de lo que sería la primera asociación "japonesa" de Tapachula. La diferencia entre estas reuniones y la asociación como tal radica en que las primeras solo eran reuniones sociales entre descendientes de japoneses, para conocerse, mientras que al momento de instituirse como una asociación se estableció como propósito el difundir la cultura japonesa. La señora Ishikawa menciona:

> El propósito era conocernos y reunirnos, para que hubiera convivencia entre los descendientes de japonés [sic.] para que al futuro pues se pudiera traer la cultura japonesa. Por ejemplo, la idea era que, si nos reuníamos, podíamos ya pedir apoyo a la embajada, que nos apoyaran en todo lo que es la cultura, que nos mandaran maestros para enseñarnos el idioma japonés, que nos enseñaran ikebana, más de la comida japonesa, el origami. Todo eso nos llamaba la atención, conocerlo y saberlo, para qué saberlo, pues para enseñarle a nuestra familia y expandir la cultura entre la gente mexicana, ósea en general.[264]

En este respecto, la señora Mitsui agrega:

> Yo recuerdo que en 1986 el primer presidente de la asociación Enomoto, el doctor Amílcar Horita nos empezó a acercar, a acercar y decía "nosotros los de tercera generación que ya tenemos una carrera, ya vivimos más o menos bien, rescatemos todas las

[261] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021
[262] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[263] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[264] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.

> costumbres de nuestros abuelos, de nuestros papás, nos reunamos, ese señor inició a reunirnos, a integrarnos un poco más, a conocer cada uno de nosotros la historia de nuestros ancestros[265].

Es interesante recalcar que, aunque el objetivo era conocer a otros descendientes de japoneses en la ciudad, las posturas hacia "lo japonés" han variado muchísimo desde entonces, con individuos que, tal como lo hemos visto a partir de sus relatos, no conciben su legado como algo especial hasta aquellos que previo a estas reuniones ya tenían un interés profundo en conocer la cultura japonesa, misma que consideraban una herencia. Al recordar los primeros días de la asociación, la señora Ishikawa menciona:

> Nos costó y nos sigue costando, porque hay familias muy apáticas, a las que realmente no les llama la atención, y los que realmente nos comenzamos a reunir somos las únicas que estuvimos yendo, pero lo que yo vi es que cada persona o cada individuo tiene sus necesidades, su trabajo, sus ocupaciones, y quien no iba era porque a veces no podía, pero cuando sí había un evento grande donde tenía que venir el embajador o el cónsul de Japón, y se les avisaba, ahí sí llegaban. Nos dimos cuenta de que nadie quería trabajar y había que trabajar.[266]

Aunque Nakamura menciona el conflicto al interior de la primera asociación, omite el papel que diversas familias le adjudican a los Nakamura en la división de las familias, que condujo a la creación de la actual AMJC. No me es posible determinar si fue una decisión consciente o si las personas que entrevistó, que ya pertenecían a la AMJC, decidieron no entrar en detalle debido a que se trataba de la propia familia del doctorando de la cual hablarían. En cualquier caso, creo que es imperativo señalar lo sucedido, ya que existen diferencias significativas en torno al objetivo de las asociaciones, nacidas de este cisma.

La señorita Nagaya relata que la familia Nakamura aprovechó los mecanismos de elección establecidos por la asociación para tomar control de la misma, lo que fue posible gracias a que los miembros activos en la asociación pertenecientes a la familia Nakamura eran mayoría. De este modo, aprovechando que la mayoría de los miembros con voz y voto eran Nakamura, estos se quedaron con los puestos de presidente, secretario y tesorero, además de otros menores; esto coincide con las observaciones hechas por otros colaboradores, como la señora Ishikawa, que señala la monopolización de la familia Nakamura de la asociación: "luego llegó la familia Nakamura, y cuando se hizo cambio de directiva y quedaron ellos. Luego nos dimos cuenta que solo les interesaba el dinero y que eran prepotentes, y cuando se hizo el otro cambio de mesa

[265] Entrevista con la señora Carmen Mitsui, septiembre de 2021.
[266] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.

directiva, como eran puros Nakamura, votaron por ellos mismos, y al siguiente cambio [volvieron] a votar por ellos mismos y se hizo imposible [hacer algo] […] así hasta que nos quitaron la casa de la cultura"[267]. Algunos de los colaboradores que pidieron no mencionar sus nombres, comentaron que la familia Nakamura vio la oportunidad de sacar dinero de la asociación y convertirla en un negocio personal, ignorando la finalidad de la asociación Enomoto de impartir talleres de cultura japonesa: "ya ni actividades japonesas ofrecen, hasta [baile] hawaiano imparten, cosas que no tienen nada que ver"[268], menciona una de ellas, mientras que otra comenta que "Allá ya no hay cultura, allá lo que hay es clase de baile, porque el maestro que da clases de baile renta el espacio, te paga la renta y los que llegan pues pagan su cuota, su mensualidad, y salen ganando"[269].

Con el control de los puestos principales de la asociación Enomoto, el siguiente paso para completar el monopolio fue expulsar a las demás familias: "La asociación Enomoto, antes era presidente Carmen Mitsui, y luego cuando se hizo el cambio quedo de presidente Manuel Nakamura. De Manuel siguió toda la familia Nakamura y hasta la fecha sigue siendo la familia Nakamura, y qué fue lo que pasó, que nos expulsaron a todos, a todos nos expulsaron, sin derecho"[270]. Nuevamente, la señorita Nagaya refiere los hechos, comentando que a las demás familias se les impidió el acceso al edificio en los días siguientes sin darles realmente un motivo, lo que completó el cisma. Con la asociación en su poder, también impusieron su propia visión sobre el propósito de ésta: la señorita Nagaya comenta que, junto a su novio de ese entonces, asistía a las clases de japonés ofrecidas por la Asociación Enomoto. Cuando consideró que se habían ya calmado las cosas, ambos asistieron, pero en la puerta les negaron el paso aludiendo que solo le permitirían ingresar a ella que *era nikkei*, pero no a su novio, que *no tenía nada que ver con ellos*. Viendo esta actitud ambos optaron por retirarse. A continuación, el relato en sus propias palabras:

> En la asociación la Enomoto, donde yo ingresé, estuve yendo a clases de idioma, pero por unos problemitas que hubieron ahí, que la maestra que estaba ahí se regresó a Japón, después trajeron a un joven, y como hubo cambios de administración, la familia que se quedó a cargo [los Nakamura], yo como socia tenía derecho de llevar a mi esposo […] llevo a mi esposo, pago la mensualidad y todo, y al momento de entrar a la asociación me paran en ese momento y me dicen "es que aquí no puede entrar él", "cómo, si es mi

[267] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[268] Entrevista con colaborador anónimo, septiembre de 2021.
[269] Entrevista con colaborador anónimo, septiembre de 2021.
[270] Entrevista con colaborador anónimo, septiembre de 2021.

> esposo, además ya pagué", "no es que solamente vamos a atender a los puros descendientes", ¿cómo es esto? […] le dije, esto no debe de ser así, porque se imagina a nosotros los mexicanos nos llegan a cerrar las puertas por no ser descendientes, entonces estamos mal, "no, pues si quieres" y se dio la vuelta, me dejaron ahí parada. Me dijo mi esposo "sabes qué, entra, te espero acá". Terminé mi clase, me estuvo esperando una hora en la banqueta, imagínate, y de ahí ya no volví a esa asociación, entonces sí ya me retiré de esa asociación porque dije, no es posible que tengan esa mentalidad y cerrarnos las puertas, imagínate nos cerramos las puertas solo por ser descendientes.[271]

Señalamientos similares fueron hechos por varios de los colaboradores: la Asociación Enomoto en control de la familia Nakamura estableció una dicotomía cuyo límite visible era el acceso a la asociación que señalaba un "nosotros nikkei" en contraposición con "ellos mexicanos", aunque ellos mismos fueran mexicanos del mismo modo que los *Sansei* a quienes expulsaron. Los colaboradores que vivieron esta experiencia no dudaron en reprochar esa forma de actuar, pues la mayoría opina que, como espacios de difusión cultural, sus puertas deberían estar abiertas a todos.

Las familias que fueron expulsadas, especialmente aquellos que estuvieron involucrados en la formación de la Asociación Enomoto, se comenzaron a organizar para iniciar su propio grupo, buscando el apoyo de fuentes externas. La señorita Nagaya recuerda:

> Ya cuando me enteré de que se iba a hacer esta, no me acuerdo quién me invitó, y la reunión la hicimos ahí con la profe Geli en el hotel Tapachula, ahí nos reunimos, ahí se formó el primer comité, se formó el primer grupo de jóvenes […] fuimos cuatro de nosotros [de su familia] al hotel Tapachula, fuimos parte, fuimos iniciadores de ese nuevo proyecto […] y luego empezaron a haber reuniones, verdad, empezaron a venir los grupos de Tenrikyō, o sea, empezamos a tener esa convivencia con grupos de jóvenes[272].

Así, la nueva asociación se construiría en un terreno donado por la familia de la señora Komukai, con apoyo económico del señor Carlos Kazuga[273]. La nueva AMJC nace con el objetivo de mantener la comunicación de los nikkei en Tapachula, fuera de la esfera de influencia de la Asociación Enomoto y como tal, con una visión de la asociación distinta de aquella: ser un espacio de difusión cultural abierto para todos los interesados en Japón: "nuestro objetivo es difundir la cultura japonesa […] esta asociación es incluyente, nunca hemos dicho, el alemán no

[271] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.
[272] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.
[273] Presidente de grupo Yakult México, fundador del Liceo Mexicano Japonés y presidente, hasta 2001, de la Asociación Panamericana Nikkei. El señor Kazuga siempre ha apoyado a los proyectos que tengan que ver con los nikkei. Su filosofía es que los valores japoneses que busca fomentar sirven para mejorar como ciudadanos mexicanos.

cabe, el mexicano no cabe, de hecho, nosotros nos sentimos mexicanos, nosotros somos cien por ciento mexicanos, nada más que tenemos algunas costumbres de nuestros ancestros, la disciplina, sobre todo"[274]. La señora Mitsui agrega que "[…] una de nuestras metas es buscar más aún el acercamiento, la hermandad, es como un objetivo real, un propósito de nosotros es para mí, y lo siento por mis compañeras, quizás unas con un carácter u otro, pero es nuestro deseo de mantenernos en comunicación y en harmonía, en grupo, es lo que buscamos, ampliar nuestros horizontes, continuar con la buena relación entre México y Japón"[275]. La señora Ishikawa matiza que "durante la primera administración [de la nueva asociación] no se hizo nada por traer la cultura. Ya la siguiente administración que agarró otra persona y esa persona sí tuvo actividad, se empezaron a dar clases de japonés, clases de manualidades [japonesas], clases de etiqueta japonesa […] ahora esta nueva administración pues no hay actividades por el COVID, estamos parados"[276].

Efectivamente, las señoras Komukai y Mitsui señalan que la mayoría de los asistentes a las actividades que ofrecen son personas que no son nikkei, afirmación con la que concuerda la señorita Nagaya, quien cuenta en detalle:

> Al menos aquí ya optamos por eso, porque vienen en el grupo de digamos los jóvenes, ya hay mexicanos y no solamente descendientes, si hacemos la lista creo que hay más mexicanos que descendientes, por qué, por lo mismo que tú has dicho, el interés que tiene tal vez de conocer la cultura, porque les gusta el anime y todas esas cuestiones, esa es una parte cultural que influye bastante, más en los jóvenes, pero no en el nikkei, porque lo mismo, tal vez de que no venimos con una enseñanza, una educación en la cual tienes que aprender el idioma, tienes que comportarte así, tienes que educar a tus hijos así, o sea, han sido más mexicanos, y tal vez no todos con unos valores japoneses, no, pero yo siento que sí debe ser importante de que para empezar sea el interés de un nikkei, que sea la identidad, lo que representa ser o tener sangre japonesa, aunque hayan perdido el perdido, porque muchos dicen "yo ya ni el apellido llevo", sí, pero es un descendiente[277].

A pesar de que la mayoría de colaboradores reconocen esta realidad, dentro de los estatutos de la asociación, solo aquellos que son nikkei tienen voz y voto en las decisiones que toman, siempre y cuando cubran la cuota de membresía o sean miembros honorarios. Los miembros voluntarios tienen vetado este privilegio: "habemos socios por cuota, socios honorarios y otro tipo de socios, voluntarios, la cosa es que hay una relación, por ejemplo, que los que estuvimos desde que se

[274] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[275] Entrevista con la señora Carme Mitsui, septiembre de 2021.
[276] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[277] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.

inició [la nueva asociación] estamos pagando una cuota para solventar los gastos que se necesita, éramos alrededor de quince, luego dieciséis […] esos vayamos o no vayamos, damos la cuota. Ahora los otros, de por sí que no llegaban por ser honorarios ahora con el COVID menos"[278]. Sin embargo, en vista de la preocupación que expresan al señalar la falta de interés de los *Yonsei*, algunos *Sansei* han pensado en la posibilidad de levantar ese veto y permitir que personas mexicanas, siempre y cuando tengan un interés genuino por la cultura japonesa, puedan ser miembros por cuota. Aunque no es un cambio que se haya concretado aún, esta visión es interesante porque reconoce el cambio en los modelos culturales que definen "lo japonés" que ya mencionaba en el capítulo III, cuando hacía referencia a los tipos de japoneses desde la visión de Sugimoto, quien mencionaba que existe una categoría especial para aquellas personas que no son japonesas de origen y que no viven en Japón pero que son especialistas en su cultura e incluso poseen una mayor competencia en el lenguaje que otras categorías de japoneses.

A pesar de que el objetivo principal de la asociación es la difusión de la cultura japonesa, el hecho de que el grupo con control sobre esta sea casi exclusivamente de *Sansei* también ayuda a que desde la asociación se haya institucionalizado el recuerdo de los migrantes como parte fundamental de esta, pues es la asociación como entidad la que participa en los eventos donde se establece este límite que señala el "nosotros nikkei" ante los demás, lo que supone otra diferencia con la Asociación Enomoto. Pertenecer a la AMJC es participar del recuerdo colectivo de los esfuerzos de los migrantes japoneses y reconocerlo siempre que la ocasión lo requiera, especialmente en el aniversario de la migración Enomoto, fecha simbólica que marca el inicio de las relaciones entre los japoneses recién llegados con su nuevo país. Esto permea también a los miembros más jóvenes, como lo veremos más adelante.

Sobre las asociaciones para la difusión de la cultura japonesa, el señor Ueda menciona que la primera vez que escuchó sobre ellas fue a su llegada a Tapachula, en la década de 1980, pero nunca tuvo intención de acercarse a ellas, a diferencia de uno de sus hermanos: "Yo lo empecé a escuchar [la asociación] cuando llegué a acá, en el 80, pero nunca tuve la intención de acercarme, pero mi hermano Julio sí, pertenece o perteneció […] simplemente fue una de esas cosas que no se te dan, que no te nacen […] Te digo, no te inculcan esa cultura, más que nada, ni en la escuela ni en tu casa"[279], comentó. Su contacto con la AMJC fue indirecto, a través de la

[278] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[279] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.

señora Argelia Komukai, que fue compañera de escuela de una de las hermanas del señor Ueda[280]. A pesar de esto, tanto él como su hija vio con buenos ojos los esfuerzos de las asociaciones, pues las consideran una suerte de guardianes de las memorias que las nuevas generaciones desconocen. El señor Ueda menciona: "[Las asociaciones] claro que son benéficas, porque como en nuestro caso, ignoramos las costumbres, las tradiciones de nuestros antepasados y necesitamos saber eso, de dónde vienen, qué hicieron, cómo fueron o cómo se maneja la historia de Japón, es muy interesante como para que esas tradiciones se pierdan"[281], y su hija concuerda diciendo: "Pues yo pienso que sí [son necesarias], para saber de dónde vienes y todo tus antepasados y todo eso"[282].

La señorita Nagaya es una de las pocas *Yonsei* que hasta el momento de las entrevistas se contaba como miembro de cuota, teniendo voz y voto. Además, como se ha dicho, es bastante activa en la asociación. Recuerda que su interés siempre existió, pero que lo que la motivó a buscar unirse a la asociación Enomoto fue la visita del príncipe Akishino en los 90's: "Nos tocó estar en el centenario ahí en la Asociación Enomoto cuando se formó, y cuando vino el Príncipe. Entonces desde esa fecha yo empecé a participar en las cuestiones de los eventos de los nikkei […] empezaría a participar desde los veinte, menos porque ya desde antes estaba en la Asociación Enomoto."[283]. Ella insiste en buscar mayor participación de los jóvenes en la asociación, pero menciona que son muy apáticos. Esta visión donde los más jóvenes son retratados como apáticos, es compartida por todos los *Sansei*, aunque habrá que matizarla en el apartado siguiente, cuando hable de los *Yonsei* como grupo.

El señor Oseki menciona que fue gracias a las asociaciones, pero en particular a la visita del príncipe Akishino, que comenzó a sentir interés por su lado japonés: [la visita del príncipe] me dio la conciencia de más unión con la asociación, como descendiente [de japoneses] acá en Tapachula"[284], y aunque concuerda en que las generaciones más jóvenes no muestran interés en la historia familiar ni en la participación en las asociaciones, no deja de señalar que la asociación, al menos en manos de los *Sansei*, tampoco han mostrado interés en invitar a sus hijos, solo en él por su estatus como *nisei*. En sus palabras, actualmente la asociación solo "[…] es una unión de

[280] Fue la señora Argelia Komukai quien me comunicó con el señor Ueda e hizo el favor de llevarme a su casa, momento en que por primera vez se habían conocido en persona.
[281] Entrevista con el señor Roberto López Ueda, septiembre de 2021.
[282] Entrevista con la señorita Vania López, septiembre de 2021.
[283] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.
[284] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.

los descendientes, pero sin ningún propósito mayor"[285], aunque ve con buenos ojos que haya algunos chicos muy jóvenes mostrando interés en la asociación. Un punto importante que podemos destacar, es que parece ser que los eventos mayores en los que las asociaciones participan, actúan en algunos casos como una especie de catalizador para atraer a nuevos miembros que quizás hasta ese momento no habían tenido interés alguno en su ascendencia o la cultura japonesa, tal como se ha demostrado a través de los relatos de las señoritas Vania, Ruth y en el caso del señor Oseki.

A pesar de las diferentes posturas entre la Asociación Enomoto y la AMJC, el hecho de que participen de los mismos eventos públicos ha establecido una suerte de relación forzada entre ellas. La señora Komukai comenta que, para la organización de los aniversarios de la migración japonesa, el gobierno de Japón a través de su embajador, supervisan la realización de los mismos; cuenta que "[el embajador] no llega a preguntar si queremos, el nada más llega y dice 'qué van a hacer este año'". Cuando comencé las entrevistas, en septiembre de 2021, faltaba una semana para la primera visita del embajador que marcaría el inicio de la organización del evento de ese año. A pesar de que tienen que trabajar codo a codo para realizar el evento, las rencillas se hacen presentes en cada momento: la señora Komukai relata con un poco de humor "haz de cuenta que yo llego a dejar al embajador a [la asociación] Enomoto y ahí me dicen 'sí muchas gracias por traerlo' y cierran la puerta [risas]"[286].

No queda claro cuál es el interés del gobierno japonés en la realización de este evento; como mencionamos en el capítulo anterior, la política hacia los *hāfu*, hijos de matrimonios mixtos que radican en Japón, ha sido de integración total en lo japonés, es decir, que adopten la cultura y valores japoneses. Melgar Tísoc sugiere que el interés en los *nikkei* surgió de la apertura de Japón hacia los sitios donde ellos viven, a través de "instituciones japonesas de cooperación y desarrollo económico, tecnológico, científico y cultural como Fundación Japón, JETRO (*Japan External Trade Organization*) y JICA (*Japan International Cooperation Agency*)"[287], en las cuales los *Nikkei* actuarían como intermediarios y embajadores culturales, a la vez que lograrían acercar paulatinamente a los *Nikkei* a Japón mediante la *reetnización* de estos, es decir, que los nikkei terminarían por convertirse en japoneses mediante la adopción de la cultura de estos. El

[285] Entrevista con el señor Rafael Oseki, septiembre de 2021.
[286] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[287] Tísoc, "(Re)etnización y desetnización de los nikkei en América latina y Japón, 226.

acercamiento del gobierno japonés hacia la AMJC sería el primer paso en un proceso inverso a aquel del cual fueron parte los *Issei*: la AMJC sería la puerta de entrada a Japón, ya no como *nikkei* sino como *japoneses*. Esta interpretación cobra sentido a la luz de los apoyos que el gobierno japonés ha brindado a algunos miembros de la AMJC; por ejemplo, la señora Ishikawa mencionó que su viaje a Japón solo fue posible gracias al apoyo económico brindado por el gobierno japonés en 1993[288], mientras que la señora Georgina Matsui contó que: "cuando mis hijas estaban estudiando, salió lo de los descendientes que terminaran secundaria, preparatoria o universidad y sacaran buenas calificaciones, se mandaban sus promedios y sus calificaciones a Kaikan [Asociación México-japonesa de Ciudad de México], entonces yo los mandaba y les mandaban un reconocimiento de excelencia, algo así, y les daban un reloj de pared […] y mis dos hijas obtuvieron los reconocimientos"[289]. Sin embargo, no son muchos los miembros de la AMJC quienes han podido gozar de estos apoyos, por lo que sería necesaria una investigación futura para indagar en la pretendida reetnización entre aquellos que logren acceder a Japón mediante estos mecanismos.

Hasta noviembre de 2023, última ocasión en que visité la AMJC, las actividades ofrecidas por la asociación a sus miembros y público general, consisten en danza, a cargo del grupo de jóvenes Yonsei, y ocasionalmente las clases de arreglo floral *ikebana*. Las clases de idioma japonés se encuentran suspendidas debido a que el anterior profesor, originario de Japón, falleció durante la pandemia y no han podido encontrar un reemplazo. Respecto a las festividades, cada vez más la participación juvenil se extiende, pues son ellos los encargados de organizar kermeses durante *Tanabata*. Además de esto, todos los miembros actuales se organizan para las preparaciones del siguiente aniversario de la migración, coordinando las actividades que ofrecerán en conjunto con las autoridades de la Embajada y demás nikkei que operan fuera de la AMJC. Aunque la asociación nunca ha llevado un registro de las actividades en las que han participado desde su formación, es opinión generalizada de la mayoría de entrevistados que cada vez participan en más eventos, y que estos cada vez tienen más alcance en la población general. No obstante, la lucha por invitar a miembros más jóvenes continua.

En el capítulo I, expuse diversas teorías que atañen a la identidad, la comunidad, generación y grupo cultural como una serie de categorías que se pueden concatenar para analizar

[288] Entrevista con Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.
[289] Entrevista con la señora Georgina Matsui, septiembre de 2021.

a un grupo de personas con cierta continuidad en el tiempo, como una unidad que posee contradicciones internas debido a las diferencias intergeneracionales entre sus miembros, dictadas por factores internos y externos; de este modo, la comunidad del caso de estudio está determinada por su pertenencia a un microcosmos concreto, "miembros de la AMJC", articulado sobre dos principios: ser descendiente de japoneses y pertenecer a la asociación – reconocerse y ser reconocido como tal, independientemente de su estatus dentro de la misma –; existe una continuidad generacional pues, aunque la AMJC se formó hace poco, cuenta con la presencia de *Nisei*, *Sansei* y *Yonsei*. Hasta ahora, solo he hablado de los *Sansei* y los recuerdos de sus padres y abuelos, por lo que la visión de la tensión intergeneracional ha sido ignorada, pues ha sido un relato unilateral: solo se expone lo que expresan los miembros de esa generación en concreto. Sin embargo, al abordar a los *Yonsei* se verán claramente las diferencias, no solo con los *Sansei* sino entre los mismos *Yonsei*: En el cuadro 2. Categorías del concepto nikkei, solo mencioné el factor genealógico que determina a cada generación, y este fue su relación familiar con el migrante original. En este sentido, la cuarta generación, los *Yonsei* se constituyen como tal de acuerdo con relación familiar como bisnietos del migrante original, pero esta categoría no toma en cuenta el momento de llegada del migrante original ni del contexto sociopolítico de los sitios de salida y de ingreso; dicho de otro modo, debido a que la migración ha sido constante y en diversas oleadas, puede ser que dos migrantes *Issei* provengan de dos generaciones distintas, si entendemos la generación en el sentido que Mannheim la teorizó, como grupo de personas que se conforman como colectivo en el contexto de un acontecimiento histórico concreto; esto es evidente en el caso de los *Issei* llegados a Tapachula en el contexto del desarrollo económico que se dio tanto en Japón como en Chiapas entre la llegada de los colonos Enomoto y la llegada de los demás migrantes en la década de 1920, mismas que he explicado en mayor detalle en el capítulo II. Diferencias de esta índole deberían dictar que dentro del grupo de *Issei* ya existiesen tensiones generacionales, pero estas no puede ser analizadas dado que los colaboradores no las retoman en sus relatos, sea porque no las percibieron o no las expresaron, lo que es poco probable; me parece más razonable afirmar, que en el proceso de renuncia a la identidad japonesa y su integración a la cultura mexicana, los *Issei* como grupo lograron una homogenización: independientemente de sus trasfondos educativos y del poder adquisitivo de sus familias en Japón, todos llegaron a dedicarse a los mismos tipos de negocios, proceso favorecido por la filosofía de la migración y las redes de apoyo establecidas por las sociedades económicas. Precisamente esa homogenización, sumada al elemento del lenguaje, nombres y fisionomía,

permitiría que fueran reconocidos desde el exterior como "comunidad japonesa", categoría con la que se siguen identificando a los descendientes de japoneses en ciertos contextos, tal como lo expliqué en el apartado anterior.

Tomando en cuenta esta suerte de "tabula rasa" no es de extrañar que la segunda y tercera generación, del mismo modo, se conformaran como una generación efectiva: los *Nisei* y *Sansei* que colaboraron en esta investigación, nacieron alrededor de la misma época, por lo que se conforman como generación genealógica; al crecer, lo hicieron en el mismo contexto histórico, en un periodo de crecimiento económico para México, en un estado que ya recuperaba la estabilidad política; por otra parte, el hecho de que sus familias hayan logrado éxito como agricultores y en los negocios de farmacéuticas y almacenes, le brindó a los *Sansei* la oportunidad de acceder y completar estudios superiores, lo que supuso acceso a un capital cultural similar, que les serviría para crear su conciencia como grupo.

Respecto al aspecto de la identidad, es claro que los escasos elementos culturales japoneses, como la comida o los altares budistas, presentes en la infancia de los *Sansei*, no tenían un carácter simbólico real, es decir, no se interpretaban como prácticas culturales significativas que remitieran a Japón – hacia una educación sobre lo japonés –. Por otra parte, la creación de las asociaciones y su posterior integración a los planes del gobierno japonés tampoco supuso la emergencia de una identidad nikkei, como una tercera categoría distinta a la japonesa y a la mexicana, con sus propias expresiones culturales. Una de las razones que encuentro es que, tal como expliqué en el capítulo anterior, históricamente al gobierno japonés lo que le interesa es que los hijos de matrimonios mixtos y por extensión, los descendientes de japoneses en el extranjero con intenciones de vivir en Japón, se conviertan en japoneses, es decir, adopten el sistema de valores y prácticas culturales reconocibles como tal – aunque eso no garantice que sean aceptados como tales –, por lo que la asociación solo serviría como intermediario en este proceso para los descendientes de japoneses interesados en migrar. No obstante, incluso resulta ineficaz dada la naturaleza de las actividades llevadas a cabo en la AMJC y otras similares: las clases de japonés no siempre son constantes debido a que dependen de profesores externos, dado que ninguno de los miembros tiene la competencia necesaria en el idioma; las actividades que regularmente se ofrecen no están orientadas a un objetivo específico, como la enculturación – educar en lo japonés -, sino que son actividades seleccionadas sobre su refinamiento y sofisticación percibidas, es decir, productos culturales creados y consumidos por especialistas,

de acuerdo con la clasificación de Sugimoto, lo que condiciona que como oferta cultural no sean aceptados o populares[290]. Esto significa que la identidad nikkei obedece a un discurso y acción en continuo proceso de enunciación: se es nikkei al participar activamente de las actividades de la asociación y al compartir y enunciar los valores que ellos mismos han asociado con "lo japonés", heredado por ellos y que en varias ocasiones mencionaron durante las entrevistas. "Lo nikkei" entonces adquiere significado en dos dimensiones: por una parte, es una categoría genealógica que solo indica la relación genética con un familiar en el pasado, y por otra, una identidad que se construye mediante la acción de sus individuos.

Respecto a su evaluación de lo japonés y los japoneses, las entrevistas apuntan a una polarización sobre sus ideas, más notoria entre aquellos que han tenido la oportunidad de viajar a Japón y conocer a sus familiares lejanos: el país es visto como uno económica y tecnológicamente avanzado y los japoneses como sociedad son vistos de manera positiva, en especial en lo respectivo a su productividad, pero como individuos existe rechazo debido a su forma de ser y dentro de este rechazo se reafirma su identidad como mexicanos. Estas valoraciones permiten observar que los imaginarios construidos alrededor del modelo monocultural del *nihonjinron*, siguen estado vigentes aún hoy en día entre los *Sansei*, pero paulatinamente, y gracias a la globalización, contexto en el que nacieron los *Yonsei*, estos imaginarios están migrando hacia aquellos producto de la explosión del *Japón genial*, un Japón multicultural.

A pesar de las diferencias entre una generación y otra, es evidente que hay un elemento de cohesión y es la persistencia del recuerdo de sus familiares, y de manera adyacente, aunque marginalmente, de Japón: resulta obvio por las entrevistas que todos los colaboradores están bien informados sobre aspectos, al menos generales, de la vida de sus abuelos o bisabuelos, y que en su búsqueda por información no solo han acudido a sus familias, sino que se han documentado en otras fuentes. Aunque migrantes en distintas épocas y contextos, el recuerdo y evocación constante de su cualidad de inmigrantes japoneses en tierras mexicanas dota a los *Sansei* de un pasado común, prerrequisito para su posterior integración en el proyecto de comunidad que representa la asociación, pero no los conduce a buscar un vínculo directo con Japón ni mucho menos a recrear prácticas culturales japonesas. De ahí que el ser *nikkei*, no refleje

[290] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021; entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.

una estilo de vida influenciado por dos tradiciones culturales opuestas entre sí, lo que fue corroborado en las entrevistas: los *Sansei* en sus vidas diarias se identifican como mexicanos. Sin embargo, esta conclusión resulta problemática si observamos con más detenimiento las dinámicas establecidas entre los colaboradores y las instituciones de las que participan – y en este sentido me refiero no solo a la asociación sino a las celebraciones y a su contacto con órganos del gobierno japonés -: aunque a título individual los colaboradores se llaman "mexicanos", también es cierto que persiste el discurso sobre la *identidad nikkei* y que sobre este se encuentran "pruebas"; reuniones de trabajo que se muestran en redes sociales, participación en actividades colectivas organizadas por el gobierno municipal y sobre todo festivales organizados por ellos donde a pesar de su mexicanidad dada por sentado, se muestran como herederos de una tradición cultural de la que los demás mexicanos no forman parte, que aunque como he mencionado, la misma no forme parte real de su día a día. Esto muestra una aparente paradoja entre los rasgos de identidad, por una parte, entre el individuo y el colectivo y por otra entre el ámbito privado y el público, misma que encuentra resolución cuando se mira a la asociación como el eje articulador: efectivamente, la asociación se erige como auténtico microcosmos, un espacio aparte en el cual, mientras se participe no como individuo sino como miembro de él y por lo tanto del colectivo de miembros, la identidad *nikkei*, creación institucional de los *Sansei*, se superpone a su mexicanidad, es decir, que solo en el espacio de la asociación y durante las actividades organizadas en esta, encuentran sus miembros la justificación para llamar a la existencia "lo *nikkei*". Si volvemos al capítulo I, dentro de la asociación se cumplen los cuatro criterios que conforman la definición de grupo étnico de Barth: se perpetúa el discurso de su continuidad biológica mediante enunciación del discurso de la identidad *nikkei*; sus miembros adoptan como propios valores que asocian con su idea de lo japonés y los comparten, marcando una distinción entre estos y los valores de los mexicanos; la asociación es el punto donde los miembros, que en sus vidas cotidianas no conviven más con lo japonés que cualquier otro mexicano, establecen comunicación no solo entre ellos, semejantes en cuanto pasado familiar, sino con Japón; los eventos en los que participan les sirven para identificarse y ser identificados como tales. No obstante, el ser miembro de la asociación no se constituye como una categoría étnica pues estos atributos solo se hacen presentes dentro de los límites de la asociación. Por tal razón, considero que la forma de identidad que demuestran los miembros de la AMJC, es una identidad institucionalizada, colectiva en su naturaleza: nace a partir de la formación de la asociación, se fortalece de la interacción con instituciones japonesas y cobra sentido y dota de significado a las

actividades que de esta emanan. La pertenencia a la asociación constituiría el imperativo categórico al analizar estos rasgos de identidad como "lo nikkei", y no la familia como habría de esperarse pues, como hemos visto, no conlleva a la búsqueda de esa identidad; en este sentido, se es nikkei por pertenecer a la asociación, mas no se participa en la asociación por ser nikkei. Solo resta analizar la forma en que los *Yonsei* se articulan en este caso.

### 4.3 La 4° generación: ruptura y reinterpretaciones.

A diferencia de los *Sansei*, que se conformaron como una generación homogénea, el caso de los *Yonsei* es diferente: como grupo, existe una diferencia de edad y de contextos que condicionan tensiones, no solo con los *Sansei* sino entre ellos mismos, pues los *Yonsei* que participan de la AMJC pertenecen a dos grupos de edad que oscilan entre los cuarenta y veinte años. Los *Sansei* regularmente expresan que existe desinterés por parte de "los jóvenes" en lo que se refiere al "rescate de sus tradiciones", como se ha visto en las entrevistas. Este desinterés se refiere en realidad a la aparente falta de esfuerzo por recrear actividades culturales japonesas como parte de la oferta de la asociación. Sin embargo, los *Yonsei* señalan que su participación ha sido rechazada: "Mira, pero sabes qué, me enoja de que siempre queremos [el grupo de jóvenes] dar una idea y siempre salen con no hay dinero, o al momento que se hace, o no, bueno lo ponemos nosotros y al momento que se hace las de la foto y el relucimiento [sic.] son otras personas y no los que están"[291].

Los *Yonsei* que oscilan los cuarenta años tienen una visión similar sobre los miembros más jóvenes, lo que se ejemplifica en las palabras de la señorita Nagaya, quien siendo *Yonsei* señala la falta de interés de los más jóvenes; por otra parte, tal como fue relatado por la propia señorita Nagaya y otros *Sansei*, las diferencias de visión sobre las actividades de la asociación así como las fricciones con miembros concretos de esta es lo que llevó a este nuevo cisma donde la generación más joven, los *Yonsei* que oscilan los 20 años se separaron parcialmente:

> Los jóvenes optaron por querer hacer un grupo aparte, de diferentes edades, así como hay en México […] entonces se me ocurre decirlo en una reunión y me dijeron "no, quieres dividir a los jóvenes del grupo, que no sé qué cosa", bueno total me lo negaron y pues obviamente se fueron contra mí diciendo que no, que Ruth estás dividiendo al grupo de jóvenes, es que ustedes no entienden que es una inquietud de los jóvenes, no es cosa

[291] Entrevista con colaborador anónimo, septiembre de 2021.

> mía. La cosa es que se desintegró ese grupo y ya se empezaron a quedar los de secundaria y primaria, porque había varios de primaria.[292]

Los *Yonsei* más jóvenes, por su parte, señalaron problemas directos con miembros *Sansei*, que interpretaron como una lucha por el protagonismo dentro de la asociación en unos casos: "Obviamente con el paso del tiempo comenzamos a tener las diferencias, de trabajo, algunos pues que quieren sobresalir más que la otra, o esta hace más, esta hace menos"[293]; en otros, se mencionó que "el estatus de algunos miembros" de tercera generación les sirve como plataforma para menospreciar a los demás: "Cuando ya hubo esa separación [al interior de la AMJC] ya fue diferente, luego vino ya otra administración, otra presidenta [sic.] […] como que no hay un gran click entre ella y yo, son roces que a veces traemos entre socios"[294]. Este señalamiento no solo fue observado por los *Yonsei*, sino que la señora Komukai también lo compartió: "algunos de los miembros son conflictivos y eso ha creado discordia"[295]. La señora Ishikawa reconoció estos conflictos, pero prefirió no indagar en ellos, aludiendo que eran cosas que ya habían pasado[296].

Para entender estas diferencias, habrá que voltear a ver al contexto histórico en el que la generación más joven se desenvolvió. A partir de este momento, me referiré como *Yonsei I* a los colaboradores que rondan los cuarenta años y *Yonsei II* a los más jóvenes.

El caso de los *Yonsei I* es menos complejo que de los *Yonsei II*: por un lado, son menos los miembros activos en la asociación dentro de esta categoría. Debido a sus ocupaciones profesionales, la mayoría se ha mantenido al margen de participar en la asociación, aunque sus padres estén bastante comprometidos con ello, como el caso de Carlos Komukai, hijo de la señora Komukai, con quien hablé brevemente en varias ocasiones y que, aunque al tanto de los proyectos de la asociación, nunca ha participado de esta ni ha mostrado interés; en otros casos, aunque están familiarizados con la historia familiar, nunca desarrollaron un interés por la cultura de la que sus bisabuelos venían, como en el caso de la señorita Vania López, hija del señor Ueda. Ambos factores contribuyen a que los *Sansei* los vean como desinteresados. Irónicamente, los *Yonsei I* tienen más en común con la generación anterior que con los *Yonsei II*: su evaluación de Japón es idéntica que la de los *Sansei* y aunque tienen un conocimiento vago de los productos

[292] Entrevista con la señorita Ruth Nagaya, septiembre de 2021.
[293] Entrevista con colaborador anónimo, septiembre de 2021.
[294] Entrevista con colaborador anónimo, septiembre de 2021.
[295] Entrevista con la señora Argelia Komukai, septiembre de 2021.
[296] Entrevista con la señora Mayola Ishikawa, septiembre de 2021.

culturales que tanto les llama la atención a los *Yonsei II* como el anime, el manga y el cosplay, debido a que los productos audiovisuales japoneses comenzaron a llegar en su época, nunca se convirtieron en algo significativo a través de lo cual pudieran vincularse a lo japonés. Lo mismo sucede con el idioma, puesto que, salvo contadas excepciones, nunca les interesó aprenderlo. En cierto sentido podría decirse que su visión sobre Japón está mayormente influenciada por las imágenes monoculturales discutidas previamente, pero como grupo, son menos participativos que sus predecesores.

Para examinar a los *Yonsei II* tenemos que retroceder un poco al capítulo anterior: al hablar de Japón en el contexto de la globalización, su pérdida de poder económico y sus esfuerzos por convertirse en un poder blando, expuse la política del *Japón genial*, un esfuerzo gubernamental por mejorar su economía mediante la capitalización de su cultura; bienes culturales producidos para las masas como las *novelas ligeras*, el *manga* y el *anime* junto a productos tecnológicos como consolas de videojuegos, sustituyeron a productos refinados como el *ikebana* de manera progresiva y en el proceso cambiaron los imaginarios de Japón en toda una generación, concretamente aquella que nació después del año 2000. La proliferación del internet y redes sociales han contribuido y acelerado el proceso, pues el acceso a series de animación japonesas, *vlogs* de viaje y *reels* con curiosidades sobre Japón están siempre al alcance de la mano. Aunado a esto, debemos tomar en cuenta que en la propia cultura mexicana ya hay un grado de penetración considerable de estos productos culturales: los jóvenes *Yonsei* crecieron viendo *Dragonball*, *Naruto* y otras series japonesas similares a través de los canales abiertos de televisión; las editoriales como Panini o Norma desde hace unos años han comenzado a publicar traducciones de obras japonesas, y en las ciudades es cada vez más común encontrar tiendas especializadas en productos de este tipo, donde junto a los tomos de estas historias se encuentran figuras, posters y playeras con imágenes de sus protagonistas. Recordemos que en el capítulo anterior mencioné que persisten tres imaginarios de Japón: el antiguo, representado por la alta cultura de origen samurái, el empresarial con los *sararīman* y el *Japón genial*: en el caso de los *Yonsei II*, es extraordinario ver que las dos primeras imágenes están supeditadas a la más reciente: samuráis y oficinistas son imágenes que conocen a través de los productos que consumen; saben de la casta guerrera del Japón medieval no por un interés en la historia del país o en el *kobudō* –artes marciales antiguas –, sino porque son los protagonistas de historias como *Demon Slayer*, lo que también ocurre con la cultura empresarial: personajes como Saitama de la serie *One Punch Man*,

o Kobayashi de *Miss Kobayashi's Dragon-Maid* pertenecen a la cultura empresarial de los *Sararīman*. Es importante notar, sin embargo, que conocer esos aspectos culturales a través de los bienes culturales, no implica comprenderlos.

Pero la exposición a Japón a través de la globalización no es el único factor que puede explicar las tensiones entre las distintas generaciones. Algo que considero de bastante importancia es que, en el caso de los más jóvenes, debido a la desintegración de las familias extendidas de antaño, donde todos convivían con los abuelos y tíos, producto de la migración de las familias, los *Yonsei II* han sufrido una desconexión de su historia familiar, por lo que los pocos relatos sobre la vida de sus ancestros japoneses de los que llegan a enterarse, carecen del significado que sus padres y abuelos les habían dotado y del que los *Yonsei I* aún gozaron. Al no existir este refuerzo del recuerdo familiar durante su infancia, no desarrollan el sentido de apego a una historia de la que son parte, lo que conlleva a un desinterés por unos ancestros y una cultura que les son desconocidos. Y aquí radica la ruptura generacional: a diferencia de los *Sansei*, que a partir del pasado familiar común se organizaron para crear una asociación, en el caso de los *Yonsei II*, la asociación ya existente les sirvió como punto de encuentro para compartir intereses en los productos culturales con los que estaban familiarizados y que les son significativos, en lugar de aprender de aquellos que se ofrecían. Esto se ve reflejado en las formas de participación que han tenido en la AMJC: por ejemplo, durante la edición 2022 del festival Tanabata, celebrado en las instalaciones de la asociación, los puestos que sirvieron como muestra de productos japoneses estuvieron llenos de los bienes antes mencionados, además de que varios de los organizadores, jóvenes la gran mayoría, asistieron haciendo *cosplay*[297] de sus personajes favoritos. Esta escena se repitió durante la edición 2022 del aniversario de la migración japonesa, que se llevó a cabo bajo el nombre de *Nikkei Matsuri* tanto en Tapachula como en Acacoyagua; la comida tradicional y trajes típicos que apelan a los *Sansei* debido a su visión tradicionalista de Japón convivieron con los puestos de anime que apelan a los *Yonsei* que crecieron en el contexto del *Japón genial*. Esto muestra que en el caso de los *Yonsei II*, también lograron establecerse como una generación efectiva, al igual que los *Issei* y *Sansei*: son coetáneos que crecieron en un contexto sociocultural muy similar, con un acceso al capital cultural y que comparten intereses. A diferencia de los *Yonsei I* que no mostraron interés, ellos incluso se han comenzado a posicionar

[297] *Cosplay* es un término japonés que deriva de un préstamo lingüístico del inglés como contracción de las palabras *costume*, "disfraz", y *play*, en su sentido de "interpretar". Un *cosplayer* es una persona que se viste como algún personaje de una obra ficticia, no necesariamente de origen japonés.

como un mundo cultural nuevo dentro del ya establecido por la asociación, gracias a la libertad que les confiere el estar en la periferia de la asociación, situación explicada en el apartado anterior. En el cuadro 10 expongo los principales rasgos que dotan de identidad a cada generación al interior de la AMJC, y cómo esta se relaciona con la perspectiva sociológica de lo japonés.

<table>
<tr><th colspan="3">Cuadro 10. Rasgos de las identidades al interior de la AMJC</th></tr>
<tr><td>Generación genealógica con respecto al migrante original</td><td>Forma de comprender a Japón; valores predominantes</td><td>Rasgos de identidad</td></tr>
<tr><td>Issei</td><td rowspan="4">Monocultural;<br>Nihonjinron<br><br>Memoria, tradición</td><td>Renuncia de la identidad japonesa.</td></tr>
<tr><td>Nisei</td><td>Carecen de conciencia sobre “herencia japonesa”.</td></tr>
<tr><td>Sansei</td><td>Conciencia sobre “herencia japonesa”: La conexión con Japón se da mediante 1) el pasado familiar y 2) la adscripción a una asociación. “Lo nikkei” se establece como discurso.</td></tr>
<tr><td>Yonsei I</td><td>Menos participación e interés; evaluación de lo japonés similar a los Sansei, pero el pasado familiar tiene menos importancia.</td></tr>
<tr><td>Yonsei II</td><td>Japón genial<br><br>Globalización, innovación.</td><td>Ruptura con la historia familiar; la conexión con Japón se establece mediante el consumo de productos culturales.</td></tr>
</table>

**Elaborado por Carlos Moreno.**

No todas las actitudes de los *Yonsei II* representan una ruptura con las generaciones anteriores: el hecho de que un grupo de jóvenes *Yonsei II* se haya decantado por la danza tradicional ha propiciado un acercamiento con los *Sansei*, quienes han establecido su propio grupo de baile tradicional. Además, parece indicar que la participación más activa de los *Yonsei* en los eventos de aniversario de la migración está haciendo que algunos traten de recuperar la conexión familiar perdida. En el apartado anterior mencioné que "lo nikkei" se constituye como una identidad institucionalizada, creada a partir de la acción de los *Sansei*, pero, ¿qué hay de los más jóvenes? Recordemos que una de las características de las definiciones de la identidad a partir de su deconstrucción es la fluidez de la misma que señala tensiones y rupturas al interior de grupos antes percibidos como monolíticos. Barth también señalaba que lo importante para la continuidad es que los límites que establecen las diferencias entre grupos se mantengan intactos, independientes del cambio en el contenido cultural del grupo, que de por sí manifiesta variaciones en su interior. En la presente investigación he encontrado que, aunque las interpretaciones de Japón y lo japonés han cambiado a lo largo del tiempo debido a cambios en los contextos socioculturales del país, cuyas interpretaciones han llegado poco a poco a Chiapas, el límite establecido por esta sigue intacto, mediante la reproducción del discurso sobre la *identidad nikkei*, que es aceptado y asumido por los *Yonsei* más jóvenes en el momento que se vuelven miembros activos de la asociación, lo que vuelve partícipes de esta identidad institucionalizada.

## Conclusiones: memoria, modernidad, discursos e instituciones.

Cuando realicé las primeras entrevistas en 2021, la AMJC se comenzaba a preparar para la celebración del aniversario de la migración Enomoto, que incluían la visita rutinaria del entonces embajador de Japón en México, Yasushi Takase. El embajador, de acuerdo con la señora Komukai, llega cada año a supervisar que las asociaciones lleven a cabo el evento, ignorando las fricciones entre ellas, o las que existan al interior de cada una: solo le interesaba que el evento se llevara a cabo de la mejor manera posible. La AMJC entonces comenzaría a organizar las actividades de las que todos sus miembros participarían. La celebración ha crecido cada año y la edición 2022 se llevó a cabo bajo el nombre *Nikkei Matsuri*, o "Festival Nikkei". Aunque los protagonistas siguen siendo los *Sansei* y *Nisei* que se congregan de varias partes de la costa de Chiapas, es evidente que las nuevas interpretaciones sobre Japón, de mano de la generación más joven de nikkei, empiezan a permear el evento, mostrando esa convivencia de varias generaciones en un momento histórico, en línea con lo que expresaba Ortega sobre ellas: así, mientras se enuncia nuevamente la historia de la migración japonesa, que es parte de la historia de vida de los propios participantes, miembros de la AMJC, conviven los trajes típicos japoneses, instrumentos étnicos como el *Shamisen* con los puestos que venden playeras y figuras de personajes de *anime* y *manga*, junto a *cosplayers* de estos. Tan pronto como termina el evento y se da el discurso de clausura, los trajes vuelven a guardarse con recelo hasta el siguiente evento, y todos vuelven a la normalidad de la cotidianeidad donde lo japonés parece ausente. Con esto no quiero decir que su sentido de identidad sea falso o menos válido; al contrario, quiero decir que está bien delimitado en espacios y contextos.

En algún momento durante las clases de la maestría, intercambiando ideas con el doctor Miguel Lisbona Guillen, le comentaba que la *identidad nikkei* asemejaba a las máscaras rituales de los pueblos de México, en el sentido de que, en un espacio y tiempo definido, el danzante la porta, no como símbolo inocuo de aquello que la máscara representa sino como materialización de este; así, cuando la institución demanda el acto de presencia, los descendientes de japoneses que por voluntad se han congregado como una comunidad, se convierten en *los nikkei*, reafirmando su presencia y continuidad histórica con todos aquellos migrantes que dejaron Japón para aventurarse a una vida nueva en Chiapas.

Con el análisis previo puedo ofrecer un esquema de cambio de los rasgos de identidad al interior de la AMJC: Los *Issei* que llegaron a México durante las primeras dos décadas del siglo XX lo hicieron conscientes de que radicarían en el país el resto de sus vidas, por lo que la mayoría optó por renunciar a su identidad japonesa, lo que fue apoyado por las compañías migrantes y sociedades económicas en las cuales se integraron; el objetivo fue *convertirse en mexicanos* y como generación se homogenizaron debido a las actividades económicas en las que se insertaron, en espacios socioculturales similares. Aunque algunas prácticas culturales japonesas sobrevivieron un tiempo, estas nunca fueron impuestas sobre sus descendientes.

La SGM no supuso el despertar de un nacionalismo japonés en tierras mexicanas, pues los *Issei* que fueron llevados a distintos campos de concentración de la república ya tenían mucho tiempo integrados en sus comunidades, en las cuales habían ayudado, volviéndose parte importante de estas, lo que explica que, en el caso de Chiapas, incluso el gobierno estatal haya intercedido por ellos. No obstante, por iniciativa y petición de las autoridades federales, cualquier remanente de expresiones culturales japonesas fue eliminado. Precisamente porque fue algo voluntario es que en la memoria de sus descendientes el evento no se muestra traumático a pesar de que la evidencia histórica sugiere que sí hubo bastantes injusticias.

La segunda generación lejos de mostrar interés por la cultura de sus padres, se dedicó a administrar los negocios que estos les heredaron, acumulando el capital necesario que posteriormente le permitiría a sus hijos, la tercera generación, el acceso al capital cultural necesario para que comenzaran a crear una conciencia de grupo: es en los *Sansei* donde germina la idea de agruparse y conocerse, que culmina en la creación de una asociación. No obstante, en su primera forma, bajo el nombre Enomoto, los intereses de grupos al interior de esta terminan por crear una fractura: una sola familia toma control de la primer asociación y expulsa a las demás. Debido a la forma en que se manejó la asociación a partir de ese momento, con actividades que se perciben lejanas a su propósito original, las familias expulsadas buscan apoyo en el gobierno japonés y en otras instituciones y crean una nueva asociación, que se conforma como un microcosmos: la memoria da paso al discurso, y este a la institucionalización de la identidad, lo que significa que se *es nikkei* cuando se asume y participa de la asociación. La asociación se erige entonces como el límite que los define como un grupo frente a otros.

Los miembros de la cuarta generación se encuentran a su vez divididos en dos bloques, separados por edad y contexto histórico en el que se desarrollaron. El grupo que oscila los cuarenta años es similar a la segunda generación en tanto que, absorbidos por sus profesiones, han mostrado muy poco interés en conectarse el pasado familiar y participar de la comunidad. En el caso de los jóvenes que oscilan los 20 años, su proceso de integración a la asociación ha sido distinto: la historia familiar no ha sido significativa pues no recibieron el influjo de la memoria de las generaciones pasadas, sino que han establecido conexiones con Japón a través de los productos culturales que les son familiares debido a años de consumo de estos. La integración de tres grupos de edades distintos con formas de interpretar su pasado y su realidad, han generado tensiones que resultaron en un cisma parcial dentro de la misma asociación; pero la ruptura no fue total y sirvió para que los más jóvenes comenzaran a mostrar agencia y participación, lo que les ha servido para aliviar las tensiones intergeneracionales. Si bien la participación de este grupo de jóvenes ha supuesto un cambio en el contenido cultural de la asociación, migrando de actividades como el idioma japonés e ikebana a muestras de cosplay, el hecho de que se asuman como partícipes de la asociación y portavoces del discurso sobre su herencia nikkei, muestra que en el tránsito entre ambas generaciones el límite que la asociación ha creado sigue intacto, pues todos se reconocen como nikkei y son reconocidos como tal por los demás. Aún más interesante es ver que mientras participan de las actividades de la asociación, asumiendo su papel como *nikkei*, algunos de ellos empiezan a mostrar interés por el pasado familiar que hasta antes les era indiferente y desconocido.

Aunque todos son nikkei en cuanto a que pertenecen a la asociación, comparten su discurso y participan de ella, podríamos decir que los *Sansei* son la generación de la memoria y la tradición mientras que los *Yonsei*, al menos los más jóvenes, son la generación de la globalización y la innovación, formas distintas de entender su legado y conexión con un mismo Japón, que a la vez se encuentra en cambio constante, como lo pudimos ver en el capítulo II. En el tránsito de la investigación, "lo nikkei" deja de ser una simple categoría de clasificación de acuerdo con criterios genealógicos y pasa a ser una construcción consciente y colectiva, "la identidad nikkei". Sin embargo, a pesar de su intención de acercarse cada vez más a Japón, las políticas del país y la visión de sus habitantes sobre ellos mismos, donde lo japonés constituye una identidad que abarca etnicidad, nacionalidad y ciudadanía, establecen un límite que hace que lo nikkei, aunque delimitado por su institucionalización en la asociación, sí que se establezca como una tercer

categoría, diferenciada a la vez de la mexicana. En el caso de que se busque un acercamiento mayor, se exige una renuncia a la identidad mexicana para convertirse en japoneses, como Lie y Tísoc explicaban.

Los enfoques teóricos sobre identidad y generación, así como el uso del relato de vida desde la perspectiva etnosociológica como medio para explorar microcosmos culturales, probaron ser herramientas de análisis efectivas en esta investigación. No obstante, debemos recordar que los grupos humanos son dinámicos, por lo que, dependiendo de factores internos y externos, las cosas al interior de esta cambiarán en el transcurso del tiempo, lo que conlleva la necesidad de un análisis en el futuro. Un miedo que expresan los *Sansei* y algunos *Yonsei* es que la asociación desaparezca debido a la falta de interés de las nuevas generaciones. Dado lo observado, parece que es un miedo infundado, pues tal como los *Yonsei* más jóvenes, los *Gosei* encontrarán nuevas formas de encontrarse con Japón y con ello, de voltear a ver a su pasado familiar. Memoria y modernidad no parecen ser categorías que se excluyan entre sí; al contrario, la reinterpretación del contenido cultural sirve como el vínculo entre ambas.

# BIBLIOGRAFÍA

## Archivos

Archivo Histórico de Tapachula, Exp. 78, 3° Transferencia, 1956.

## Libros

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de cultura económica, 1993.

Andréu Abela, Jaime. *Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada*. España: Fundación Centro de Estudios Andaluces, 2002.

Barth, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Benjamin, Thomas Louis. *El camino a Leviatán. Chiapas y el estado mexicano, 1891-1947*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990

Bertaux, Daniel. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

Cullen, L. M. *A History of Japan, 1582-1921. Internal and External Worlds*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Duke, Benjamin. *The History of Modern Japanese Education: Constructing the National School System, 1872-1890*. New Jersey: Rutgers University Press, 2009.

Duss, Peter (Ed.). *The Cambridge History of Japan. Volume 6: The Twentieth Century*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Ellington, Lucien. *Japan. A Handbook of Global Studies*. California: ABC Clío, 2002.

Fenner, Justus. *Neutralidad impuesta. El Soconusco, Chiapas, en búsqueda de su identidad, 1824-1842*. México: CIMSUR-UNAM, 2019.

Gimenez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2007.

Gordon, Andrew. *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*. New York: Oxford University Press, 2003.

Hein, Laura (Ed.). *The New Cambridge History of Japan. Volumen 3: The Modern Japanese Nation and Empire, c. 1868 to the Twenty-First Century*. New York: Cambridge University Press, 2023.

Jansen, Marius B. *The Making of Modern Japan*. London: Harvard University Press, 2002.

Lewis, Stephen E. *La revolución ambivalente. Forjando Estado y nación en Chiapas, 1910-1945*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015.

Misawa, Tekehiro. "El caso de Chiapas", en *Cuando oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*, editado por Amelia Morimoto et al. Washington: Banco Interamericano de Desarrollo, 2004.

Nolan-Ferrell, Catherine A. *La construcción de la ciudadanía. Los trabajadores trasnacionales y la Revolución en la frontera México-Guatemala, 1880-1950*. México: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur / Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Ortiz Herrera, Rocío *et al* (Coord.). *Chiapas durante los años del auge agroexportador, 1870-1929*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2018.

Ota Mishima, María Elena. *Siete Migraciones de Japoneses en México, 1889-1978*. México: El Colegio de México, 1985.

Phillip Kottak, Conrad. "Etnicidad y raza". *Antropología cultural*, EEUU: McGraw-Hill, 2011.

Pool, Ross. *Nation and Identity*. New York: Routledge, 1999.

Robertson, Jennifer (Edit.). *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

Saaler, Sven; Szpilman, Christopher (Ed.). *The Routledge Handbook of Modern Japanese History*. New York: Routledge, 2018.

Spencer, Daniela. *El Partido socialista chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*. México: CIESAS, 1988.

Sugimoto, Yoshio. *An Introduction to Japanese Society*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2021.

_____ (Coord.). *The Cambridge Companion to Modern Japanese Culture*. Melbourne: Cambridge University Press, 2009.

Tanaka, Michiko (Coord.). *Historia mínima de Japón*. México: El Colegio de México, 2018.

Tipton, Elise K. *Modern Japan. A Social and Political History*. New York: Routledge, 2008.

**Artículos**

Arrollo Alejandre, Jesús; Delgado García, Elizabeth. "Japanese Immigration in Mexico". *The Annual Bulletin of the Institute for Economic Studies*, Número 29 (2016): 79-97.

Donati, Pier Paolo. "Familias y generaciones". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, Número 2 (1999): 27-49.

Esponda Jimeno, Víctor Manuel. "De oriente a Soconusco (los inmigrantes japoneses en tierras chiapanecas)". *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica 1994*. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 1995.

Finke, Peter & Sökefeld, Martin. "Identity in Anthropology". *The International Encyclopedia of Anthropology* (2018).

Golubovíc, Zagorka. "An Anthropological Conceptualization of Identity". *Synthesis Philosofica*. Número 51 (2011), 25-43.

Gómez, Silvina & Onaha, Cecilia. "Asociaciones voluntarias e identidad étnica de inmigrantes japoneses y sus descendientes en Argentina". *Migraciones*, Número 23 (2008): 207-235.

Hara, Hiromi. "The Gender Wage Gap in Japan – The Glass Ceiling Phenomenon", en *CESifo Forum: Mind Gender Gaps! How Men and Women Get Equal Working Opportunities and Wages*, Vol. 23 (2022): 36-40.

Melgar Tísoc, Dahil M. "El Japón fragmentado: Los nikkei mexicanos y la diáspora japonesa". *Humania del sur*, Año 6, Número 10 (2011): 125-134.

_____ "Apuntes para una etnografía transnacional de los japoneses en México". *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, Número 5 (2011): 33-43.

_____ "(Re) etnización y desetnización de los nikkei en América Latina y Japón: Entre las fronteras de la pureza y el mestizaje" en *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, editado por Barbara Potthast et al. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2015.

Ota Mishima, María Elena. "Las relaciones de México y Japón: historia de un esfuerzo binacional". *Comercio exterior*, Vol. 48, Número 1 (1998): 21-28.

Palacios, Héctor. "Japón y México: el inicio de sus relaciones y la inmigración japonesa durante el Porfiriato". *México y la cuenca del Pacífico*, Vol. 1, Número 1 (2012): 105-140.

Portes, Alejandro, *et. Al.* "La asimilación segmentada sobre el terreno: La nueva segunda generación al inicio de la vida adulta". *Migraciones. Revista del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, Núm. 19 (2006): 7-58.

Rácz, Eszter. *From Japonés to Nikkei. The Evolving Identities of Peruvians of Japanese Descent*. Tesis de Maestría, Universidad Centroeuropea, 2019.

Silva, Alejandrina. "Recogiendo una Historia de Vida. Guía para una entrevista". *Fermentum. Revista venezolana de sociología y antropología*, Vol. 11, Número 30 (2001): 155-161.

Tagami, Kota. "What Causes the Gender Wage Gap in Japan", en *Japan Labor Issues*, Vol. 7, N° 42 (2023): 57-65.

Wheeler, Greg. "The Tokyo Medical University entrance exam scandal: lessons learned", en *International Journal for Educational Integrity*, Vol. 14 (2018): 1-14.

_____ "Correction to: The Tokyo Medical University entrance exam scandal: lessons learned", en *International Journal for Educational Integrity*, Vol. 15 (2019): 1-3.

Yamaguchi, Kazuo. "Japan's Gender Gap", en *Finance & Development*, Vol. 56, N° 1 (2019): 26-29.