



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

ANÁLISIS INTERCULTURAL DE LAS RUTAS DE INTEGRACIÓN
SOCIOCULTURAL Y PSICOLÓGICA EN LOS NIKKEI
DE LIMA, PERÚ Y CIUDAD DE MÉXICO

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN HUMANIDADES: ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

MARÍA DOLORES BAUTISTA CRUZ

DR. RENÉ PATRICIO CARDOSO RUIZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. SHINJI HIRAI

CO-DIRECTOR DE TESIS

DRA. NORMA BACA TAVIRA

TUTORA ADJUNTA INTERNA



JUNIO 2022



“Los japoneses trajeron con sus cuerpos sus espíritus, vinieron con una multitud de ilusiones, pensamientos, emociones, recuerdos y sensaciones; pero no trajeron sus instituciones, ni sus paisajes... Llegaron con sus almas conmovidas por la separación, confundidos por el nuevo sol que iluminaba sus esperanzas; transitando de una cultura a otra mientras sentían nostalgia por el lugar que los vio nacer” (Bautista-Cruz, 2020).

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 9 |
| APARTADO TEÓRICO | 19 |
| CAPÍTULO I: DISCUSIONES ENTORNO A LOS CONCEPTOS DE INTEGRACIÓN Y SUS MODELOS RESPECTO A LOS INMIGRANTES Y SUS DESCENDIENTES | 20 |
| 1.1. Análisis de los conceptos de integración..... | 22 |
| 1.2.1. Modelo de segregación y modelo de asimilación | 29 |
| 1.2.2. Modelo de aculturación..... | 31 |
| 1.2.3. Modelo multicultural..... | 33 |
| 1.2.4. Modelo intercultural..... | 36 |
| 1.2.4.1. Competencia intercultural y sus características | 38 |
| 1.2.4.2. Comunicación intercultural | 40 |
| 1.2.5. Modelo transnacional | 42 |
| 1.2.6. Modelo transcultural | 50 |
| CAPÍTULO II: NIVELES, DIMENSIONES E INDICADORES DE LOS PROCESOS DE INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES Y SUS DESCENDIENTES | 54 |
| CAPÍTULO III: LA PSICOLOGÍA HUMANISTA-EXISTENCIAL EN LOS PROCESOS DE INTEGRACIÓN DE MIGRANTES Y DESCENDIENTES | 64 |
| 3.1. El papel del sentimiento del amor | 67 |
| 3.2. Las motivaciones y su relación con las necesidades del contexto sociocultural.... | 70 |
| 3.3. Los sentidos asignados a la vida, al trabajo, al dolor, al amor y a la muerte | 72 |
| CAPÍTULO IV: INCIDENCIA DE LAS CULTURAS Y DE LOS AGENTES HUMANOS SOBRE LA ESTRUCTURA SOCIAL | 78 |
| 4.1. Definiciones de cultura..... | 80 |
| 4.2. Significados que dan sentidos | 84 |
| 4.3. Modelos o esquemas culturales para comprender los significados, sentidos y sentimientos..... | 85 |
| 4.4. Reconfiguración de los esquemas culturales y de los sistemas sociales | 88 |
| APARTADO CONTEXTUAL | 91 |
| CAPÍTULO V: ELEMENTOS SOCIOCULTURALES EN LA HISTORIA DE LA DIASPORA NIKKEI EN MÉXICO Y EN PERÚ | 92 |
| 5.1. Hechos que dieron pauta a la diáspora nikkei en México | 93 |

| | |
|---|-----|
| 5.2. Inmigración japonesa por contratos y sin contratos | 95 |
| 5.3. Inmigración japonesa por llamado o yobiyose..... | 100 |
| 5.4. Sentir antijaponés del gobierno y sociedad mexicana en la segunda guerra mundial | 103 |
| 5.5. Inmigración japonesa libre a finales del siglo XX y principios del siglo XXI | 110 |
| Conclusiones de la migración japonesa a México | 113 |
| 5.6. Hechos que dieron pauta a la diáspora nikkei en Perú..... | 114 |
| 5.7. Inmigración japonesa por contratos y sin contratos | 115 |
| 5.8. Inmigración japonesa por llamado o yobiyose..... | 120 |
| 5.9. Sentir antijaponés del gobierno y sociedad peruana en la segunda guerra mundial | 122 |
| 5.10. El político peruano Alberto Fujimori: La excusa que reaviva la xenofobia | 135 |
| 5.11. Inmigración japonesa libre a finales del siglo XX y principios del siglo XXI .. | 137 |
| 5.12. Elementos socioculturales en los procesos de integración de las comunidades nikkei de México y de Perú..... | 140 |
| | 142 |
| APARTADO DE RESULTADOS | 143 |
| CAPÍTULO VI: NORMATIVIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS CON ENFOQUE INTERCULTURAL EN PERÚ Y EN MÉXICO..... | 144 |
| NORMATIVIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS PERUANAS BASADAS EN EL MODELO INTERCULTURAL..... | 153 |
| 6.1. Artículos de la Constitución Política de Perú relacionados con las culturas | 154 |
| 6.2. Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural | 157 |
| 6.2.1. Ejes de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural | 160 |
| 6.3. Otras políticas con enfoque intercultural | 163 |
| 6.3.1. Política del sector salud con enfoque intercultural..... | 163 |
| 6.3.2. Política sectorial de educación intercultural y educación intercultural bilingüe | 166 |
| NORMATIVIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS MEXICANAS BASADAS EN EL MODELO INTERCULTURAL..... | 168 |
| 6.4. Artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos relacionados con las culturas..... | 168 |

| | |
|--|------------|
| 6.5. Ley de Interculturalidad de Ciudad de México..... | 171 |
| 6.6. Políticas públicas con enfoque intercultural..... | 178 |
| CAPÍTULO VII: RUTAS DE INTEGRACIÓN PSICOSOCIOCULTURAL CON INCIDENCIA TRANSNACIONAL EN LOS NIKKEI DE LIMA, PERÚ Y CIUDAD DE MÉXICO | 182 |
| PRIMERA PARTE: RUTAS DE INTEGRACIÓN DE LOS NIKKEI EN LIMA, PERÚ..... | 183 |
| 7.1. Perfil sociodemográfico de los nikkei en Lima, Perú | 183 |
| 7.2. La dimensión psicológica en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional | 188 |
| 7.3. La dimensión social en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional..... | 197 |
| 7.4. La dimensión cultural en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional..... | 201 |
| SEGUNDA PARTE: RUTAS DE INTEGRACIÓN DE LOS NIKKEI EN CIUDAD DE MÉXICO..... | 206 |
| 7.5. Perfil sociodemográfico de los nikkei en Ciudad de México..... | 206 |
| 7.6. La dimensión psicológica en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional | 210 |
| 7.7. La dimensión social en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional..... | 214 |
| 7.8. La dimensión cultural en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional..... | 217 |
| CAPÍTULO VIII: APJ y AMJ, SU PAPEL EN LAS RUTAS DE INTEGRACIÓN TRANSNACIONAL DE LOS NIKKEI..... | 225 |
| 8.1. La Asociación Peruano Japonesa [APJ]: una breve mirada..... | 226 |
| 8.2. Integración institucional y colectiva de los nikkei con incidencia transnacional | 234 |
| 8.3. La Asociación México Japonesa [AMJ]: una breve mirada | 243 |
| 8.4. Integración institucional y colectiva de los nikkei con incidencia transnacional | 245 |
| 8.4.1. Super mercado MIKASA como satisfactor de necesidades: alimentarias, de seguridad, de amor y afiliación | 247 |
| Comparación entre APJ y AMJ..... | 249 |
| Pinceladas de la integración nikkei en tiempos de pandemia..... | 252 |
| CONCLUSIONES..... | 255 |

| | |
|---|-----|
| ANEXOS | 260 |
| Anexo 1: Rutas de integración sociocultural y psicológica de los nikkei en lima, Perú y ciudad de México | 261 |
| Anexo 2: Rutas de integración sociocultural y psicológica de los nikkei en lima, Perú y ciudad de México (descendientes) | 266 |
| Anexo 3: Requisitos de acceso al programa ciudad hospitalaria, intercultural y de atención a migrantes, 2018. actividad institucional fomento a la ciudad hospitalaria e intercultural, organizaciones sin fines de lucro | 272 |
| BIBLIOGRAFÍA | 277 |

ÍNDICE DE FIGURAS Y TABLAS

| | |
|--|-----|
| Figura 1. Niveles, dimensiones e indicadores de los procesos de integración | 59 |
| Tabla 1. Áreas de integración de inmigrantes | 60 |
| Tabla 2. Dimensiones e indicadores de los procesos de integración de los nikkei en ciudad de México y en Lima, Perú..... | 63 |
| Figura 2. Diario mexicano | 106 |
| Figura 3. Gráfica de inversión japonesa en México | 112 |
| Figura 4. Cafetería nikkei | 123 |
| Figura 5. Escultura del gobernante Inca Manco Cápac | 125 |
| Figura 6. Caja fuerte quemada..... | 128 |
| Figura 7. Ciclista nikkei Teófilo Toda Nishimura..... | 133 |
| Tabla 3. Elementos socioculturales identificados en la historia migratoria de las comunidades nikkei de México y de Perú | 140 |
| Tabla 4. Población de Perú censada de 12 años y más según autopercepción étnica | 148 |
| Tabla 5. Inmigración extranjera en México por continente/región | 150 |
| Tabla 6. Condición de estancia según país de nacionalidad..... | 151 |
| Tabla 7. Comparación de población total entre Perú y México | 151 |
| Tabla 8. Datos de identificación de los Nikkei..... | 186 |
| Figura 8. Nacionalidades de los nikkei..... | 187 |
| Tabla 9. Datos de identificación de los Nikkei..... | 208 |
| Figura 9. Nacionalidades de los nikkei..... | 208 |
| Tabla 10. Comparación entre los nikkei de Lima y los nikkei de Ciudad de México..... | 224 |
| Figura 10. Material impreso de la APJ | 231 |
| Figura 11. APJ, Centro Jinnai y Policlínico | 233 |
| Tabla 11. Comparación entre APJ y AMJ | 249 |

INTRODUCCIÓN

Las formas en que interactúan los diversos grupos de poblaciones dentro de un país, o al exterior de éste, siempre ha generado conflictos violentos, como es ahora el caso de lo que llaman los medios de comunicación “rusofobia” lo cual afecta negativamente a los inmigrantes rusos porque los ponen en la mira y los vulneran. Los medios, los países y las organizaciones internacionales que se han sumado sin ser conscientes al juego de xenofobia causan daño psicosociocultural a los inmigrantes rusos. Una situación muy similar es la que vivieron las comunidades de inmigrantes japoneses cuando sucedió la segunda guerra mundial.

Todos los inmigrantes japoneses que residían en países que no apoyaban al grupo del Eje donde estaban Japón, Alemania e Italia, fueron vulnerados y violentados como ocurrió en los casos de los migrantes que se encontraban en México y en Perú, ambos estados seguían las indicaciones de Estados Unidos respecto al procedimiento a seguir con todas las personas que se encontraban en las listas negras, las cuales fueron elaboradas bajo el peligroso discurso de sospecha. Las listas eran una guía, por lo que no se seguían al pie de la letra, por ejemplo, en Perú los policías arrestaban a descendientes de japoneses que no estaban en la lista, y a todas las personas que arrestaron las enviaron a los campos de concentración ubicados en Estados Unidos donde los trataron como prisioneros de guerra, de hecho, Perú fue el país que más japoneses traslado a Estados Unidos. Por su parte, México, aunque también tenía listas negras, no mando a los japoneses a Estados Unidos; pero si ordeno que se concentraran principalmente en ciudad de México, es decir, el gobierno mexicano recurrió al desplazamiento forzado contra los japoneses.

Los gobiernos peruano y mexicano tomaron decisiones que violentaron a comunidades migrantes específicas bajo la justificación del discurso de sospecha, y de la seguridad de la

nación; y las sociedades receptoras no protestaron ante la xenofobia del estado. Las prácticas y discursos gestados en la segunda guerra mundial fueron un parteaguas en las formas de interacción de las sociedades receptoras de migración japonesa. La guerra les dejó a los japoneses y a sus descendientes experiencias que difícilmente olvidaran, y que en definitiva incidieron en las subsecuentes interacciones sociales a nivel nacional y transnacional.

A principios del siglo XXI en México, según la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (2012) hay un 20.3% de ciudadanos mexicanos que manifiestan no estar de acuerdo con que se les brinden todos los derechos y servicios a las personas de otra nacionalidad, ya sea su estatus legal o no documentado. Aunque México no está en guerra, persiste un malestar cultural hacia lo extranjero; por su parte (Bustamante, 2010) refiere que el porcentaje refleja una cultura que vulnera al otro.

Conflictos como estos develan la necesidad de hacer estudios interdisciplinarios. Ciertamente en los estudios migratorios se han abordado los procesos de integración en grupos migrantes bajo la mirada de distintos modelos de integración. Para autores como Alarcón, Escala y Odgers (2014) aluden a la integración poniendo énfasis en las políticas públicas, y en las estrategias que desarrollan los migrantes, plantean que en ese marco se da la integración de estos a las sociedades de llegada.

Por su parte la Organización Internacional para las Migraciones [OIM] mira la integración en el siglo XXI como un desafío que requiere innovación para crear sistemas de gestión de la migración; agrega que los procesos de integración están relacionados con todas las esferas de la vida, y al igual que Alarcón, Escala y Odgers (2014), Penninx (2009) entre otros conciben que la integración se manifiesta en un sentido bidireccional, entendiéndose que participan sólo los migrantes y la sociedad receptora. Sin embargo, Juárez (2015) plantea que además de los migrantes y la sociedad receptora, se debe incorporar a las instituciones de esta sociedad.

En mi perspectiva partiendo de los elementos históricos citados, y de acuerdo con la psicología cultural (Cole, 2003) en los estudios sobre procesos de integración también se debe incluir la variable cultural con indicadores que consideren al contexto cultural emisor y al contexto cultural receptor, esto a razón de que cada cultura tiene esquemas específicos de conductas que moldean las mentes de los actores dando como resultado formas de percepciones vinculadas a los espacios inmediatos e imaginarios.

Asimismo, Vertovec (2004) alude a otras variables a razón de que los inmigrantes mantienen comunicación con sus familiares, con sus instituciones y las comunidades del contexto sociocultural de origen, al mismo tiempo desarrollan procesos de integración en la sociedad receptora, es decir, se desenvuelven en una vida dual (Portes, et al 1999; Levitt y Jaworsky, 2007; Vertovec, 2004 y 2007; Levitt y Glick, 2004; Glick y Szanton, 1995, Alarcón, Escala y Odgers, 2014). La vida transnacional ayuda a los actores a gestionar las desventajas estructurales del nuevo espacio (Levitt y Jaworsky, 2007). Los estudios transnacionales ponen de relieve que los procesos de integración se construyen, y se mantienen tanto en el país receptor como en el país de origen (Hirai, 2012).

Otros autores como Melgar reconocen la importancia del marco histórico en los procesos de integración debido a que las diferencias entre grupos poblacionales se construyen social e históricamente. También Sartre (2007: 17) menciona: *[...] Las situaciones históricas varían, el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal [...]*. Entonces, hay que conocer el pasado para contextualizar el presente de cualquier fenómeno sociocultural que se desee investigar. Asimismo, para Marx (en Rosental y Straks, 1960) todo fenómeno expresa a través de sus categorías determinadas relaciones históricas que se vivieron en los distintos periodos. Las categorías manifiestan los aspectos y momentos de la realidad y de su desarrollo comunes a

un mismo fenómeno, aunque se encuentre en distintos contextos. Justamente ahí radica su enorme importancia metodológica para crear un conocimiento científico (Rosental y Straks, 1960).

Entonces, los estudios sobre procesos de integración siempre deben incluir el marco histórico el cual brinda elementos tanto para el diseño metodológico como para el marco epistemológico, pues facilita la identificación de dimensiones a las que se integran con más frecuencia los actores, a la vez se detectan aquellas dimensiones en las que hay poca integración o no quieren integrarse. Lo anterior relacionado a los estudios migratorios pensados particularmente en el siglo XXI resulta inevitable el abordaje teórico, y metodológico transnacional que incluya la perspectiva histórica.

En mi perspectiva basándome en el estudio que les expongo en el presente texto, afirmo que una de las principales riquezas del modelo transnacional en los procesos de integración de comunidades migrantes radica en que devela la característica de “multilateralidad”, es decir, los procesos de integración en los migrantes y sus descendientes se manifiestan en más de dos direcciones, lo cual contradice lo que refieren autores como Alarcón, Escala y Odgers (2014), Penninx (2009), Juárez (2015), la OIM, entre otros. Por ejemplo, Alarcón, Escala y Odgers mencionan que una integración exitosa de los mexicanos está relacionada con el estatus migratorio legal y con una larga residencia en Estados Unidos; sin embargo, en el presente texto se aportan evidencias de que el estatus migratorio, ni la residencia significan una integración exitosa.

La multilateralidad amplía el panorama sobre categorías analíticas que inciden en los procesos de integración, algunas de estas se enuncian a continuación: las instituciones del país de origen de los migrantes, las instituciones creadas por los migrantes, la cultura de origen del migrante, políticas de los países imperialistas dirigidas a los países de América

Latina, industrias culturales y sus tendencias, etc. Al considerar más categorías en los estudios de integración, resulta relativo el concepto “integración exitosa”.

Ante los retos y conflictos asociados con los procesos de integración de las poblaciones inmigrantes en los países receptores, se desarrollaron diferentes modelos de integración, entre ellos se encuentran: la asimilación, la aculturación, la segregación, el multiculturalismo, el transnacionalismo, el transculturalismo. Con relación al presente estudio, en los casos de Perú y México a principios del siglo XXI adoptaron el modelo intercultural en las políticas públicas y en lo normativo. El estado peruano implementó una política transversal con enfoque intercultural, y en México existen Leyes de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en 3 estados, siendo estos: Ciudad de México, Durango y Oaxaca. En la ciudad de México a través de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades [SEDEREC] se formuló la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana, con el objeto de regular la hospitalidad y propiciar la interculturalidad para proteger los derechos de las personas (Gaceta Oficial del Distrito Federal [GODF], 2011).

Sin embargo, el estudio Diagnóstico de Presencia e Inclusión de Comunidades y Grupos Huéspedes y sus Familias en la Ciudad de México¹ (INEDIM, 2012), develó que los funcionarios públicos, las poblaciones migrantes y la propia sociedad receptora desconocen la ley de interculturalidad. Entonces, aunque existe la ley esta no tiene correspondencia con la realidad empírica de los procesos de integración.

También en los resultados del diagnóstico se observa que no fue incluida la comunidad nikkei, a pesar de su presencia en la Ciudad de México, lo cual se confirma por la existencia de la Embajada Japonesa, y por otras organizaciones de esta comunidad como la aerolínea All Nippon Airways [ANA], la empresa periodística Nikkei, Instituto Mexicano Japonés A.C., Academia Mexicana Japonesa Tokiyo Tanaka A.C., Fundación Japón en México,

¹ Realizado por el Instituto de Estudios Divulgación sobre Migración, A. C. [INEDIM] y la entidad financiera fue SEDEREC.

Tokio Marine Compañía De Seguros, S.A. De C.V., centro comercial MIKASA, la Asociación México Japonesa [APJ], tiendas MINISO, entre otras.

En el caso de Perú, se observa que en el 2010 se creó el Ministerio de Cultura, y el Viceministerio de Interculturalidad, ambos tienen una orientación al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas u originarios. En el 2015 el Ministerio de Cultura implementó la Política Nacional para la Transversalización del modelo Intercultural, con el objetivo de orientar y articular la acción del estado para garantizar el ejercicio de los derechos de la población culturalmente diversa del país, prioritariamente de los pueblos indígenas y la población afroperuana (Ministerio de Cultura, 2015).

No obstante, en la Encuesta Nacional de Percepciones y Actitudes sobre Diversidad Cultural y Discriminación Étnico-Racial realizada en el 2017 (Ministerio de Cultura, 2017) se identifican los siguientes elementos de discriminación étnico-racial: en primer lugar se ubica el nivel de ingresos con 32%; la segunda posición se le asigna a la forma de hablar en un 26%; el tercer lugar, es para la vestimenta con 25%; el cuarto lugar lo ocupan los rasgos físicos con 21%; y en quinto puesto se encuentra el color de piel con 19%.

Aunque ambos países muestran avances en el desarrollo de normatividad, y políticas con enfoque intercultural, lo cierto es que los resultados del diagnóstico, y de la encuesta evidencian discriminación negativa y desconocimiento. Lo anterior no detiene las interacciones entre las comunidades japonesas y las sociedades receptoras las cuales han existido por más de un siglo. Asimismo, en la esfera académica se desconocen los procesos de integración de estas comunidades.

En México hay una inclinación académica a fijar su atención en los emigrantes mexicanos que van a Estados Unidos, algunos ejemplos son los estudios migratorios realizados por Alarcón, Escala, Odgers, Salas, Murguía, Jardón, Hernández, Herrera, entre otros; pero,

México también recibe inmigrantes extranjeros desde hace más de cuatro siglos. Ya Melgar (2009) identificaba esta tendencia de los estudios migratorios; en este sentido, es importante resaltar los trabajos de investigación sobre otras poblaciones migrantes, como los siguientes: Gandini (2015) estudio la inmigración argentina a Ciudad de México y Madrid; Pizzonia (2018) aborda la migración rusa en México; Melgar (2009) estudió la diáspora nikkei en Ciudad de México, y en el mismo año Arroyo investigó la inmigración japonesa en los años treinta a Ciudad de México; por su parte, Ota (1982) analizó la migración japonesa y la organizó en siete grupos.

Particularmente son de interés para el presente trabajo los estudios de Melgar (2009), Arroyo (2009), Ota (1982), Peddie (2006), Cañez, Shoko y Hernández (2010) porque abordan la inmigración japonesa; por su parte Ota hace un trabajo de agrupar la migración japonesa conforme a características; tanto Peddie como Arroyo realizan investigaciones sobre los japoneses en México desde una perspectiva histórica; la autora Melgar pone énfasis en el modelo transnacional para el estudio de la diáspora nikkei; y las autoras Cañez, Shoko y Hernández estudian la identidad del japonés. Sin embargo, no hay estudios referentes a los procesos de integración respecto a las comunidades japonesas en México, ni en Perú los cuales son necesarios para dar cuenta de los conflictos, y violencias que se suscitan en las interacciones con las sociedades y sus culturas, que a su vez son atravesadas por procesos individuales que experimentan las mentes de los actores.

Entonces, para la exploración de los procesos de integración en las comunidades japonesas son fundamentales las dimensiones: psicológica, cultural, y social que incluye la subdimensión política y normativa, las cuales se consideraron para el presente estudio, y entre los modelos de integración se optó por el modelo intercultural dado que tanto los países en cuestión como en lo académico se le apuesta a la interculturalidad a razón de que es un enfoque que puede contribuir en la mejora de la convivencia entre las diferentes comunidades y disminuir los conflictos y las violencias.

Para esta investigación se plantearon dos preguntas, la primera es ¿Cuáles son las prácticas y discursos a través de los cuales se manifiestan los procesos de integración específicamente en las dimensiones psicológica, social y cultural de los nikkei en la ciudad de Lima, Perú y en la ciudad de México, y su incidencia en lo transnacional? La segunda pregunta es ¿Las políticas públicas interculturales y la normatividad intercultural influye en los procesos de integración de los nikkei de la ciudad de Lima, Perú y de la ciudad de México? A tales preguntas se formuló la siguiente hipótesis: Los procesos de integración psicosociocultural de los nikkei de la ciudad de Lima, Perú y de la ciudad de México se manifiestan en un espacio transnacional que incide fuertemente en el desarrollo de estos, sin que las políticas públicas y la normatividad con enfoque intercultural influyan en las rutas de integración que construyen los agentes nikkei.

El objetivo general es analizar las prácticas y discursos que se manifiestan en los procesos de integración particularmente de las dimensiones psicológica, social y cultural de los nikkei en la ciudad de Lima, Perú y en la ciudad de México, para identificar la incidencia de estos procesos en lo transnacional; asimismo, relacionar los procesos con las políticas públicas y la normatividad con enfoque intercultural creadas en el lapso de 2010 a 2019 en los países en cuestión.

Así las cosas, la presente investigación contribuye al conocimiento de las rutas de integración intercultural, y transnacional en las dimensiones psicológica, social y cultural de los nikkei de Lima, Perú y de Ciudad de México. El análisis se realiza desde una perspectiva comparativa a razón de que Perú y México fueron los primeros países de América Latina en recibir migrantes de Japón a finales del siglo XIX; además ambos países se unieron al grupo de países Aliados en la segunda guerra mundial contra los países del Eje entre los cuales estaba Japón, trayendo consigo consecuencias que afectaron principalmente los procesos de integración de las comunidades migrantes japonesas y sus descendientes.

El estudio privilegia una aproximación cualitativa y comparativa en la metodología, siendo está diseñada principalmente desde lo académico. La perspectiva comparativa se utiliza como estrategia de análisis y recurso metodológico (Ariza, 2009), y la inclusión de pocos casos es una de sus características (Smelser, 2003: 645). De acuerdo con Ragin (1989) el método comparativo está indicado cuando se trabaja con poblaciones [N pequeña] pequeñas como lo es la comunidad nikkei tanto en la ciudad de México como en la ciudad de Lima, Perú. Ulteriormente, con base en la retroalimentación del comité revisor y en el trabajo de campo, se hicieron ajustes, uno de ellos fue la incorporación de la dimensión psicológica. Respecto a la selección de técnicas e instrumentos, el contacto con los nikkei fue a través de la técnica de bola de nieve; luego, se aplicó una entrevista a profundidad; también se utilizó la observación no participante y el diario de campo.

Asimismo, se menciona que el término “nikkei” se designa a los emigrantes de origen japonés y a su descendencia, sólo en los casos que se desea especificar características de un miembro se alude a las palabras que a continuación se definen:

- *Issei*: Es el humano que nació en Japón y se ha desplazado a otro país.
- *Nisei*: Se refiere a la persona que descende de ambos padres o sólo de una figura ya sea paterna o materna de origen japonés.
- *Sansei*: Es aquel que descende de ambos padres que nacieron de una persona issei, o descende únicamente de padre o madre quien nació de una persona issei.

Para Fukumoto (1997) el concepto nikkei se refiere a lo que son y a la manera como consideran a otros humanos semejantes con relación a sentimientos de identidad, solidaridad y espíritu de grupo. Por su parte, Doris Moromisato (2017) indica que la persona nikkei tiene ascendencia japonesa y reside fuera de Japón. Entonces, aunque hablemos de los nikkei de Perú o de México, ambos forman parte de la comunidad nikkei, las especificaciones son para referir algo particular sobre ellos.

El presente texto se conforma por ocho capítulos divididos en tres apartados, el primero es el apartado teórico que incluye el capítulo uno en el que se discuten los conceptos de integración y sus modelos: segregación, asimilación, aculturación, multiculturalismo, intercultural, transnacional y transcultural; también en este apartado se encuentra el capítulo dos que alude a los niveles, dimensiones e indicadores de los procesos de integración; otro capítulo teórico es el tres en el que se desarrolla la dimensión psicológica con relación a los procesos de integración; y el último capítulo que pertenece al apartado en cuestión plantea que las culturas inciden en los agentes humanos, por ende en la estructura social y las rutas que construyen los nikkei.

El siguiente apartado es contextual y sólo contiene al capítulo cinco en el que se realiza una revisión histórica para conocer los hechos que dieron pauta a la diáspora nikkei hacia Perú y México, así como las características de los diferentes grupos migratorios, y sucesos de la segunda guerra mundial que incidieron en las interacciones sociales, los cuales afectaron los procesos de integración. El capítulo finaliza con la exposición de un cuadro comparativo en el que se identifican elementos socioculturales vinculados a los indicadores que se construyeron para el estudio en cuestión.

En el último apartado se presentan los resultados, se integra de tres capítulos donde el capítulo seis se dedicó a la normatividad y políticas públicas con enfoque intercultural que desarrollaron los países de México y Perú en el lapso de 2010 a 2019 las cuales se analizan a la luz del modelo intercultural y de las experiencias de los nikkei; luego el capítulo siete expone los resultados del análisis intercultural de las dimensiones psicológica, social y cultural de los nikkei y su incidencia en lo transnacional; y el capítulo ocho se enfocó al análisis de los niveles de integración colectiva e institucional para ello se alude a la Asociación Peruano Japonesa y a la Asociación México Japonesa, así como otras instituciones creadas por los nikkei, algunos ejemplos en Perú son: el Policlínico, AELU, y

para el caso de México se menciona el supermercado MIKASA dado que es un espacio que propicia la interculturalidad.

APARTADO TEÓRICO



**CAPÍTULO I: DISCUSIONES ENTORNO A LOS
CONCEPTOS DE INTEGRACIÓN Y SUS MODELOS
RESPECTO A LOS INMIGRANTES Y SUS
DESCENDIENTES**

Históricamente los estados han tenido la intención de regular la convivencia de diversos grupos culturales; no obstante, esto desencadenó conflictos latentes y conflictos manifiestos de distinta índole. Entre los grupos que los estados pretenden integrar se encuentra las poblaciones inmigrantes extranjeras. Los conflictos aparecen cuando los estados y/o sociedades receptoras perciben de forma negativa algunas maneras de ser de los inmigrantes. Los estados en el esfuerzo de mantener unida a su nación avanzan en la normatividad de los procesos de integración, cada uno desde enfoques diferentes. Por su parte, en los estudios migratorios autores como Cachón (2007: 209): “hablar de integración de los inmigrantes es adentrarse en un campo que puede producir cierto desconcierto teórico y político, por la diversidad de significaciones a los que el concepto se puede referir”. En la perspectiva filosófica y psicológica, de acuerdo con Eddine (1997) la integración implica la intersubjetividad entre actores en la que ninguno está exento de sufrir efectos a nivel psicológico.

El concepto de integración particularmente en el fenómeno de la migración ha sido desarrollado y debatido en lo académico, en las organizaciones, en las asociaciones de migrantes y en las instituciones públicas, éstas últimas, sobre todo para tomar decisiones e implementar marcos jurídicos y políticas públicas en los estados (Delgado, 2007; González-Rábago, 2014) acordes a sus condiciones e intereses. La diversidad de definiciones operacionales y significados que se le atribuyen al término: *integración* han llevado a una confusión semiótica, que a su vez es objeto de paralelismos con otros conceptos relacionados, por ejemplo: asimilación, incorporación, inserción, adaptación, transculturación, identidad, entre otros (Blanco, 2002; Ortiz, 2002; Eddine, 1997).

En el panorama actual de los estudios migratorios son pocos los autores (González-Rábago, 2014; Blanco, 2002; Carrera, 2006; Ortiz, 2002; Eddine, 1997) que aportan una mirada reflexiva y crítica del concepto de integración, además de novedosa y compleja. Por lo anterior, es preciso realizar una revisión conceptual de la palabra integración que permita identificar sus limitaciones y sus posibilidades de manifestación en las realidades humanas, es decir, identificar lo que no incluye el concepto debido a lo que elimina su mecanismo de abstracción (Adorno, 1984). En este sentido, el presente capítulo tiene como objetivo reflexionar sobre las definiciones del concepto *integración* identificando el marco de referencia desde el que se plantea; así como establecer las aportaciones y los límites.

1.1. Análisis de los conceptos de integración

Históricamente los procesos de integración entre poblaciones autóctonas e inmigrantes extranjeros se manifestaron bajo el influjo de las relaciones de poder, dificultando el diálogo pacífico, los intercambios inclusivos pacíficos, es decir, los procesos de integración. Las lógicas del poder asimétrico permearon las normas, costumbres, imaginarios sociales e ideologías que legitiman lo que se legisla en el estado, siendo este último quien estipula a través de leyes el acceso a servicios domiciliarios, servicios de telecomunicaciones, servicios educativos, servicios de salud, servicios de seguridad social, servicio de transporte, servicios de recreación, entre otros. Los servicios como la salud y la educación son derechos universales; entonces deberíamos cuestionarnos porque están condicionados a un estatus migratorio (Norris y Mattes, 2003).

Las poblaciones de migrantes enfrentan conflictos en lo público y en lo individual, lo cual implica un desencadenamiento de procesos cognitivos, motivacionales, emocionales, de toma de decisiones y desarrollo de estrategias que inciden en las interacciones sociales cotidianas, e influyen en las rutas de integración con la nueva sociedad. Si lo público y lo individual están vinculados, evidentemente también lo están la dimensión normativa, y la dimensión política (Ferrer, Palacio, Hoyos, Madariaga, 2014).

La correlación entre las dimensiones precisa dialogar, y reflexionar el concepto de integración, pues la manera en que cada estado lo entiende se ha reflejado en la implementación de leyes, políticas, programas, servicios, campañas, etc. que incluyen y/o excluyen a las poblaciones migrantes. En este sentido, Coleman (1994) refiere que el concepto de integración aún no tiene una definición acabada, por lo que debe ser debatida en los estudios migratorios, puesto que juega un papel central en las sociedades llamadas por él *multiculturales*. Para el autor, la integración debe contemplar la posibilidad para los inmigrantes y las minorías de participar plenamente en todas las dimensiones de la sociedad sin ser discriminados negativamente, ya sea en la dimensión social, laboral, económica, política y cultural. Sin embargo, Coleman piensa al migrante a partir del contexto sociocultural receptor, lo cual se traduce en una relación de dominación, y evidentemente asimétrica.

Las condiciones del contexto sociocultural receptor plantean retos principalmente a los inmigrantes de primera generación que proceden de culturas muy diferentes, por ejemplo, las culturas orientales y las culturas occidentales. Los retos tienen el potencial de afectar positiva o negativamente los procesos de integración; luego, el estudio de estos requiere de un abordaje interdisciplinario como lo sugiere Cachón (2008).

Se inicia la discusión y reflexión del concepto de integración con la perspectiva académica de Pennix y Martinello (2006:127):

Desde el momento en el que los inmigrantes llegan para instalarse, tienen que asegurar una posición dentro de su nueva sociedad, tanto en el sentido material (consiguiendo una casa, un trabajo y unos ingresos, acceso a los servicios de educación y salud) como en el sentido social y cultural. Sobre todo, en los casos en los que los recién llegados se ven a sí mismos como diferentes, y también son percibidos por la sociedad receptora como distintos por sus rasgos físicos, su cultura

y/o su religión, es posible que aspiren a conseguir ser reconocidos en la nueva sociedad, y ser aceptados allí teniendo en cuenta, o a pesar de, estas diferencias. A partir de estas observaciones hemos deducido una definición básica, pero también completa de la integración [entendiéndose como]: *el proceso a través del cual uno se convierte en una parte aceptada de la sociedad.*

En esta definición se identifican dos aspectos, por un lado, está la mirada de la integración como un proceso; pero no como un resultado final. Y, por otro lado, se alude a que el migrante quiere ser reconocido y se convierte en alguien aceptado por la sociedad. En la perspectiva sociológica el último aspecto se refiere al estatus, el cual es un requisito en las relaciones de poder asimétricas, es otras palabras, el migrante debe adaptarse a las reglas tacitas, y conducirse en las interacciones en base a estas, lo que se puede interpretar como un proceso de asimilación lento. Pennix y Martinello omiten el papel que juega el migrante al tomar decisiones y desarrollar estrategias para lograr sus expectativas, es decir, niegan que el inmigrante sea un actor.

Ulteriormente, Penninx (2009) complejiza esta primera aproximación, y aporta la siguiente definición de integración: proceso que es impulsado por la interacción entre dos partes, los propios inmigrantes con sus diferentes características, esfuerzos y grados de adaptación, y la sociedad de acogida con sus características, y sus reacciones a los recién llegados. En otras palabras, la interacción entre inmigrantes y sociedad de asentamiento determina los resultados y las formas en que se manifiestan los procesos de integración. En esta definición se avanza hacia el reconocimiento del binomio de dos actores: sociedad receptora e inmigrante; sin embargo, no son los únicos actores que intervienen en los procesos de integración.

Por su parte Torres (2002: 49) toma en cuenta la agencia del inmigrante en los procesos de integración, puesto que propicia mediante sus decisiones conductas que llevan a cambios en

la cultura receptora. Asimismo, plantea que la integración es un tipo de inserción social que no debe manifestar ni marginación, ni exclusión, ni asimilación forzada. En este mismo sentido, Martinello (2007) plantea que los procesos de integración deberían definirse con una perspectiva abierta y flexible, pensando desde las sociedades liberales y democráticas, dejando como resultado la posibilidad de una sociedad diversa, y más cohesionada.

En la perspectiva de las instituciones se encuentra la Organización Internacional para las Migraciones [OIM] (2015: 5) quien señala que la integración se ha utilizado en dos niveles, el primero para introducir "...un nuevo elemento en un sistema existente, por ejemplo, introducir a los inmigrantes en una nueva sociedad que los recibe." Y el segundo, "para referirse al proceso de incorporar a personas de diferentes grupos raciales, étnicos o culturales en una asociación igualitaria y sin restricciones de una sociedad". A partir de ello, la OIM (2015), establece que la integración es un proceso que se relaciona con todas las esferas de la vida en una sociedad, como por ejemplo lo político, lo económico, lo social, lo cultural, las comunicaciones, lo educativo, lo psicológico, lo jurídico, entre otras. Con esto la OIM señala que para favorecer la integración se debe tener como fin preservar, o restablecer la ayuda a las personas que requieren apoyo para que se conviertan en participantes.

El primer nivel en que utiliza el concepto de integración la IOM da a entender que lo hace en términos de formalización; pero, de acuerdo con Carrera (2006) la formalización del concepto de integración en lo jurídico esconde un proceso de asimilación obligatoria basada en el conocimiento, y dominio del idioma, el conocimiento de la historia y el conocimiento de la cultura del país receptor. Y Gil (2010) menciona que lo lingüístico y lo cultural se convierten en el eje diferenciador bajo el que se ocultan, o invisibilizan otros tipos de desigualdades sociales que enfrenta la población inmigrante extranjera. Asimismo, Giddens (2006: 66) refiere que el lenguaje tiene una naturaleza de carácter público donde se entrelaza lo normativo, el poder y la significación. *Los componentes normativos de interacción se*

centran siempre en relaciones entre los derechos y las obligaciones que se esperan de quienes participan en un espectro de contextos de interacción.

La definición de la OIM, así como en Pennix, Martinello, y Coleman tienen una mirada estado centrista (González-Rábago, 2014). En lo que si estoy de acuerdo con la OIM es en que relaciona a la integración con todas las esferas de la vida humana. Sin embargo, tanto la OIM como los autores mencionados no reconocen las aptitudes, actitudes, motivaciones, emociones, sentimientos, toma de decisiones, estrategias y los estilos de cada migrante y/o cada comunidad de migrantes vinculados a la gestión de los procesos de integración. Por su parte Giddens (2006) menciona que las características del actor dan cuenta de una consciencia práctica fundamental en la estructuración de la sociedad, a esto le llama capacidad de agencia.

La OIM y los autores ya mencionados omiten la agencia del migrante, lo cual se interpreta como negación de esta posibilidad. El migrante con su capacidad de agencia desempeña funciones que generan efectos en los niveles micro [psicológico] y macro [sociocultural y político] de los procesos de integración, por ejemplo, de acuerdo con González-Rábago (2014) se ha olvidado el papel que juega la sociedad de origen en el desarrollo de los procesos integradores; luego, es preciso identificar a todos los actores implicados para reconocer su papel y los alcances que cada uno de ellos tiene (Giddens, 1995) en las rutas de integración.

Continuando con las perspectivas institucionales, el Consejo Europeo de Salónica en 2003 definió a la integración como un proceso bidireccional y dinámico de ajuste mutuo por parte de todos los inmigrantes y ciudadanos del país receptor (González-Rábago, 2014 y Carrera, 2006). En esta definición se piensa a la integración como un proceso que se debe desarrollar en condiciones de equidad, en el que los actores ceden en algunos aspectos, y se enriquecen en otros. Ciertamente el Consejo Europeo avanza en el reconocimiento de la agencia del migrante, e identifica que en el proceso de integración se desarrolla en una dinámica mutua

entre migrantes y sociedad receptora. Sin embargo, para González-Rábago (2014) la definición propuesta por el Consejo Europeo no está completa, considera que se debe incluir la dimensión cultural dado que tiene el potencial de habilitar o deshabilitar al humano con el capital que le proporciona, es decir, la cultura de origen del inmigrante y la cultura receptora brindan herramientas para sobrevivir y convivir.

En mi experiencia como psicóloga, la herencia cultural ejerce una influencia en los esquemas conductuales y en la psique, de aquí su relevancia y relación con el modelo transnacional. Los esquemas introyectados en los humanos desarrollan apegos, emociones y sentimientos que dan pauta a las relaciones transnacionales. Los apegos se manifiestan de distintas maneras, para ilustrarlo se mencionan algunos: agrado por platillos y bebidas, gusto por música específica, afinidad con ciertos valores, etc. En el caso del migrante, él está sujeto a su cultura de origen y a la cultura receptora. Entonces, la cultura si importa en los procesos de integración.

Considerando a los actores y dimensiones que entran en juego, se puede decir de acuerdo con Cachón (2007) que la integración es un proceso grupal y no individual. Tal afirmación parte de que los inmigrantes no están aislados dado que viven en las sociedades receptoras desde las que se relacionan con los autóctonos en diversos espacios, como: el ámbito laboral [autoempleo, asalariados], en la residencia [vecinos], en el esparcimiento [parques, cines, museos, karaokes, teatros], en centros comerciales [alimentos, vestido, higiene], etc. En este mismo sentido, Cornejo (2007) refiere que los centros comerciales son lugares de encuentros donde se establece una comunicación, y se interactúa desde los distintos códigos de la diversidad cultural.

Con base en los autores revisados, se considera que la integración es un proceso que experimenta el migrante, a la vez que la persona autóctona también vive la integración, ambos procesos ocurren desde percepciones diferentes. Los procesos inevitablemente son

atravesados por las culturas, luego, es fundamental que los estudios migratorios incluyan esta dimensión que nos aporta González-Rábago (2014), pues las culturas dan la pauta para el análisis de esquemas conductuales transnacionales, lo que significa que la integración no es un proceso bidireccional, sino procesos multilaterales. El espacio multilateral transnacional lo pienso como una red en la que están conectados todos los actores con las dimensiones: social, política, jurídica, educativa, religiosa, entre otras, de manera directa o indirecta interactuando cada uno a partir de tres elementos:

1. *Alcances*: Se refiere a la distancia que existe entre los actores, por ejemplo: México-Estados Unidos, México-Perú, Latino América-Asia, etc.
2. *Códigos culturales*: Abarca toda creación del humano en la sociedad, siendo algunos de estos: expresiones corporales, idiomas, escrituras, medios digitales, vestuarios, valores, ritos, gastronomía, religión, ciencia, tecnología, leyes, etc. En el caso de códigos formales de conducta (Giddens, 2006), como los que contienen las leyes generalmente expresan una pretendida simetría entre derechos y obligaciones; pero en la práctica no necesariamente existe esa simetría.
3. *Relación funcional*: Es la conexión que existe entre los actores y las dimensiones, por ejemplo: migrantes - culturas, migrantes - sociedad receptora - relaciones internacionales [con países vecinos].

La interdependencia entre estos elementos afecta a toda la estructura social, en este sentido, los actores se convierten en agentes (Giddens, 2006), aunque ciertamente hay modelos de integración que niegan la agencia de los inmigrantes. En el siguiente apartado se analizan y reflexionan los modelos de integración para seleccionar aquellos que se consideren idóneos para el estudio en cuestión.

1.2. Modelos de integración en los estudios migratorios

Aunque los procesos de integración de poblaciones migrantes extranjeras no son nuevos, no hay estudios exhaustivos sobre como suceden estos; pero si existen perspectivas académicas

y perspectivas institucionales que intentan explicarlos. Una propuesta académica que recoge varios modelos de integración fue formulada por Alarcón, Escala y Odgers (2014) esta se divide en *teorías clásicas y nuevas perspectivas*, dentro de las primeras mencionan los enfoques de asimilación y multiculturalismo; en las nuevas perspectivas aluden al enfoque transnacional. Sin embargo, de acuerdo con Lenin (en Rosental y Straks, 1960) para conocer un fenómeno hay que estudiar todos los modelos desarrollados; por lo que en este apartado se incluyen otros modelos que pertenecen a las teorías clásicas, como los siguientes: segregación y aculturación. Y en las nuevas perspectivas o modelos agrego el intercultural, y el transcultural.

1.2.1. Modelo de segregación y modelo de asimilación

Respecto a las teorías clásicas, la OIM (2015: 7) refiere la existencia de tres modelos de integración: segregación, asimilación y multiculturalismo, cada uno plantea diferentes metas. El enfoque de segregación “no espera que los inmigrantes asimilen la cultura de la sociedad que los recibe, y se ha aplicado típicamente a inmigrantes temporales. En este modelo, el sistema de valores de la sociedad de destino permanece intacto y no se ve afectado, al tiempo que se requiere que los inmigrantes hagan un mínimo de ajuste. Su participación en la sociedad está altamente limitada, así como sus derechos” (OIM, 2015: 8). “La base del enfoque de asimilación es una definición monocultural de sociedad. Este enfoque requiere que los inmigrantes se ajusten completamente a los valores, y el sistema de derechos de la sociedad que los recibe. Se espera que los sujetos inmigrantes no se distingan de la población mayoritaria. Este enfoque tiene como base el resultado esperado de ciudadanía total” (OIM, 2015: 8).

En mi opinión la mirada institucional de la OIM es reducida dado que omite elementos esenciales observados en el fenómeno migratorio, por ejemplo: la dimensión cultural de la que nos habla González-Rábago (2014), las características fenotípicas y genotípicas, entre

otros; la manifestación de estos elementos justamente devela las diferencias. Entonces, el modelo de segregación no es suficiente para explicar los casos de migrantes temporales.

En los primeros estudios sobre integración de migrantes, se consideraba a la asimilación como la primera fase según la cual se esperaba que los inmigrantes se mudaran permanentemente al país receptor, y cortaran todo tipo de vínculos con sus lugares de origen. Así, tanto migrantes como sus descendientes en algún momento se asimilaban completamente a la sociedad receptora. Este modelo también es llamado por algunos autores aculturación (Juárez, 2015); mientras que, para otros como Delgado (2007) la aculturación es el primer paso del proceso de adaptación de la asimilación, y consiste en el aprendizaje de los valores, el lenguaje, aspectos relacionados con lo cívico, algunas reglas sociales básicas para la interacción, etc., siendo elementos determinantes para ser aceptado en la cultura receptora.

La asimilación es un modelo que se desarrolló en Estados Unidos. Según Juárez (2015) hay dos tipos en la cultura americana: segmentada y lineal o en línea recta, ambos resultan de los procesos de integración de los inmigrantes, y sus descendientes en las sociedades receptoras. La asimilación lineal es la que viven los migrantes, implica por lo general que después de dos a tres generaciones en la sociedad receptora, sus descendientes no se distinguen prácticamente del resto de la sociedad en sus comportamientos y características socioeconómicas.

La asimilación segmentada surgió y se adoptó como una alternativa a la teoría de la asimilación en línea recta; esta perspectiva fue formulada por Portes y Zhou (1993), probada empíricamente por Portes y Rumbaut (2001, 2005), ellos mostraron resultados que variaban según la nacionalidad de origen de los inmigrantes donde la rápida integración y aceptación de la cultura dominante representaba una posible alternativa. Para Portes y Zhou (1993) existen tres posibles caminos para la segunda generación: la asimilación al alza, la baja asimilación y la asimilación al alza junto con el biculturalismo, también llamada aculturación

selectiva. El primero consiste en la integración a la cultura americana de la clase media. En el segundo, la integración se da a la clase baja urbana, que lleva a la pobreza y a una movilidad descendiente. Y el tercero (Portes y Rumbaut, 2001) se refiere al mantenimiento de la cultura, y los valores de la comunidad inmigrante acompañada de la integración económica. Según este enfoque, algunos grupos tendrán cambios socioeconómicos intergeneracionales que irán acompañados intencionadamente de preservar los valores de sus culturas de origen. Los hijos de inmigrantes que muestren más este patrón conductual de asimilación segmentada pertenecen a poblaciones de inmigrantes que han desarrollado sus economías, tales como los chinos.

Algunos autores muestran una inclinación por el hecho de que pasen desapercibidos los inmigrantes, pero tal pretensión no se observa en la vida de los migrantes, para ilustrarlo se alude a los japoneses del estudio en cuestión, ellos no pueden pasar desapercibidos, aunque quieran porque sus rasgos fenotípicos los delatan; y respecto a los estudios de Portes y otros autores es relevante su aportación con relación a la nacionalidad de origen del migrante para conocer cómo suceden los procesos de integración, siendo este uno de los principales argumentos para abordar el fenómeno migratorio internacional desde el modelo transnacional.

1.2.2. Modelo de aculturación

En España, John W. Berry (González-Rábago, 2014; Juárez, 2015) en la década de los 80s del siglo XX propuso el enfoque de aculturación, el cual recibió críticas por no considerar la existencia de relaciones de poder asimétricas entre los grupos culturales donde el grupo dominante se justifica en la homogeneidad como punto de partida y meta, tampoco tomó en cuenta los cambios que se producen en los migrantes a lo largo del proceso de aculturación, no dando protagonismo al papel que juega la sociedad receptora en los procesos de integración.

En esta perspectiva la integración recae sobre las minorías autóctonas, e inmigrantes nacionales y/o extranjeros, siendo esto una condición para que desaparezcan los prejuicios, la discriminación negativa, la exclusión y demás formas de violencias que sufren las minorías; pero tal condición esconde una manifestación de violencia simbólica porque coacciona al humano a realizar prácticas convenientes al grupo de poder. La aculturación es un pseudointento de solución a los conflictos generados por la ausencia de cohesión social. El axioma (Osuna, Bernal, Et al., 2006) principal de este modelo es pensar que la aculturación es un proceso natural e inevitable.

Las limitaciones del enfoque de Berry dieron lugar a la construcción del Modelo Interactivo de Aculturación (MIA), y al Modelo Ampliado de Aculturación Relativa (MAAR). Así, tanto el modelo MIA como el MAAR abordan la aculturación ampliando la perspectiva considerando de la población migrante y de la población autóctona sus estrategias y actitudes que se manifiestan en el proceso. El Modelo Interactivo de Aculturación toma en cuenta elementos como el origen etnocultural de los grupos inmigrantes o las circunstancias políticas, demográficas o socioeconómicas del país receptor. En cambio, el Modelo Ampliado de Aculturación Relativa señala la existencia de dos tipos de características de aculturación, por un lado, las actitudes preferidas o ideales que son las elegidas por los grupos, tanto inmigrantes como autóctonos y, por otro lado, las estrategias adoptadas o reales producto de las conductas que se desarrollan. Lo que significa que existe una relación entre las actitudes, las estrategias y la conducta resultante fruto del dinamismo de las relaciones entre grupos culturales distintos (González-Rábago, 2014).

De acuerdo con Ortiz (2002) menciona que la aculturación es un vocablo etnocéntrico, con significados morales, éticos y normativos desde el cual se pretende que el migrante se desarraigue de su cultura precedente, o que pierda su cultura de origen. En lo particular pienso que este modelo tiene connotaciones semánticas, y limitaciones en su definición operacional

que no favorecen al estudio en profundidad de los procesos de integración; también esta perspectiva se ha vinculado a intereses del estado receptor y/o de grupos dominantes que pretenden fundir las culturas en la unidad de una cultura nacional identificada con lo universal, y la voluntad dominante. Por lo anterior y otras razones no consideramos adecuado el modelo de aculturación para el estudio en cuestión.

Ciertamente el MIA y el MAAR ampliaron sus miradas incluyendo a la población autóctona, el origen etnocultural de los migrantes, las dimensiones del país receptor: políticas, demográficas y socioeconómicas, pero falta incluir la dimensión psicológica la cual nos puede aportar datos sobre el desvelamiento de los procesos y desde la que podemos argumentar que el migrante no experimenta una *desculturalización*, y sí estoy de acuerdo con Ortiz (2002) respecto a que el migrante y demás actores implicados viven un proceso transitivo, llamado por el autor: transculturación. Más adelante en el presente capítulo se retomará el enfoque de transculturación como modelo de integración.

1.2.3. Modelo multicultural

Las críticas al enfoque de aculturación coadyuvaron al surgimiento de otros modelos, entre ellos el modelo multicultural que reconoce las variedades culturales; su postulado básico es la no discriminación por razones de etnia o cultura. La multiculturalidad es la visión desde la cual se habla más en las culturas anglosajonas, desde esta se intenta resolver los problemas entre los grupos étnicos a través de la representación equitativa de cada uno (Guerrero, 2010). Otros autores (Pérez, 2017; Silveria, 2008) se refieren a la multiculturalidad como a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin relacionarse entre ellas, aunque las culturas sí reconocen sus diferencias existe una tendencia a llamar *los otros* a los que no son como nosotros, entonces pensamos que la diversidad ocurre a partir de que ellos [los extranjeros]; pero, de acuerdo con Guerrero (2010) para los otros también nosotros somos diferentes.

Para la OIM (2015: 8) la perspectiva multicultural “reconoce diferentes sistemas de valores, y prácticas culturales dentro de la sociedad, girando alrededor de un conjunto de valores comunes, y no negociables. Por ejemplo, la democracia, el estado de derecho, los derechos y libertades fundamentales y la igualdad de género. De manera importante, los valores de diversidad y respeto por las diferencias ocupan un alto nivel en el modelo multicultural”. Por su parte Touraine (2001) menciona que una sociedad sin diferencias reconocidas sería una dictadura que impondría la homogeneidad a sus miembros; el autor propone tres concepciones del multiculturalismo:

I) *Multiculturalismo como encuentro de culturas:* Se refiere a la existencia de conjuntos culturales fuertemente constituidos; pero no totalmente ajenos los unos respecto a los otros. En el ámbito político, el reconocimiento de la diversidad de las culturas lleva a la protección de las culturas minoritarias. En las sociedades complejas que no están sometidas a un poder comunitarista, y homogeneizador, la situación se caracteriza por la aplicación del principio de laicidad, que constituye el nivel más débil del reconocimiento de la diversidad cultural ya que tolera la diversidad con la esperanza de una asimilación progresiva. Además, en estas sociedades, la comunicación intercultural se complica por la dimensión jerárquica, y la desigualdad social y económica que existe entre los inmigrantes y las autóctonas.

II) *Multiculturalismo como búsqueda del parentesco entre las distintas experiencias culturales:* Intenta establecer la comunicación no entre conjuntos constituidos sino entre conductas colectivas que se esfuerzan todas por resolver los problemas fundamentales y comunes, por ejemplo: ¿cómo compaginar el orden y el cambio?, ¿cómo eliminar las violencias entre nativos y extranjeros?

III) *Multiculturalismo como búsqueda de comunicación entre conjuntos culturales que estuvieron separados hace mucho tiempo y clasificados según una lógica de dominación:* Se trata de un multiculturalismo entendido como parte de un proyecto más amplio de reorganización, y reconciliación de la sociedad. En definitiva, pretende conseguir que los

diferentes humanos, y culturas se comuniquen entre ellos y amplíen su experiencia a través del contacto con el otro.

Al mismo tiempo, Touraine (2001) advierte que, al concebir a la sociedad multicultural como un encuentro entre culturas, existen más posibilidades de provocar enfrentamientos peligrosos en torno a las poblaciones inmigrantes extranjeras. En mi perspectiva, el análisis que hace Touraine es confuso sobre todo en el sentido semántico del concepto multiculturalismo dada la pretensión de atribuirle características que no se encuentran en las relaciones sociales de las culturas, por ejemplo: búsqueda de comunicación entre grupos culturales. He observado que hay migrantes que no buscan comunicarse con los nativos porque no existe algún interés que los motive a ello. Luego, la ausencia de comunicación asertiva devela conflictos latentes con la posibilidad de que se manifiesten en determinado momento. En este sentido, de acuerdo con Castles (2004) sostiene que el multiculturalismo no es el punto final de los procesos de integración.

En el caso de Grillo (2000), él piensa al multiculturalismo de dos formas, estas son: multiculturalismo débil y multiculturalismo fuerte. El primero alude a que la diversidad cultural se reconoce en la esfera pública; pero se espera un alto grado de asimilación de los inmigrantes, y de las minorías étnicas. El multiculturalismo fuerte se caracteriza por el reconocimiento institucional de las diferencias culturales en la esfera pública incluida la representación política. Una mirada más amplia del multiculturalismo es la de Repetto (2002), quien ve que el enfoque saca a la luz varios puntos de vista, sin ser buenos o malos, correctos o incorrectos.

La contribución del modelo se centró tanto en hacer consciencia del carácter pluricultural de los estados, como en la defensa del derecho a la diversidad. Sin embargo, el multiculturalismo en apariencia más tolerante tiene como principal desventaja la formación de guetos que refuerzan las diferencias ya existentes en una sociedad desigual (Silveria, 2008), lo cual no favorece la convivencia entre las culturas suscitándose los conflictos. De acuerdo con

Galtung (1995) los conflictos pueden o no estar acompañado de violencias, en la mayoría de los casos son conflictos violentos. En este mismo sentido, el politólogo Sartori (2003) menciona que el multiculturalismo sustituye la lucha de clases por una lucha contra la cultura dominante, y busca la separación más que la integración. También Goldring y Krishnamurti (2007) identifican que este modelo vulnera el tejido social polarizándolo aún más sin eliminar la desigualdad cultural.

1.2.4. Modelo intercultural

Las investigaciones sobre los procesos de integración se han realizado desde múltiples disciplinas, y acercamientos teóricos, por ejemplo, en la antropología se encuentra el antecedente de la interculturalidad, y de las relaciones interculturales en lo que se le denominó relaciones interétnicas (Tirzo y Hernández, 2010). Otros autores como Walsh (2005 en Pérez, 2017) piensa que el enfoque intercultural consiste en el desarrollo de la interrelación que surge del conflicto inherente a las relaciones de poder asimétricas, es decir, es el desenvolvimiento de procesos de intercambio que pueden llevar a construir espacios de encuentro.

Por su parte Nour (1997) propone con relación a la comunicación su implementación asertiva entre los grupos culturales con la finalidad de conocerse para eliminar prejuicios, estereotipos y discrepancias enriqueciendo sus interacciones. En este sentido, el lenguaje juega un papel fundamental como ya lo indicaba Heidegger (2000:1): *La lengua es la morada del ser*, lo que significa que el ser debe realizar cambios en su interior para después manifestar a través del lenguaje su apertura hacia el otro; esto ineludiblemente desvela la dimensión psicológica.

Continuando con Nour, él cita el eslogan de Francia para enfatizar el reconocimiento del otro sin perder su dignidad, este dice: "Todos juntos con nuestras diferencias", podemos ver en la frase la intención de convivir con sus diferencias desde la tolerancia, o en el mejor de los

casos la aceptación y respeto que favorece la convivencia intercultural. Para Rizo (2014) los elementos de la apertura y el diálogo son fundamentales en la interculturalidad, pues involucra la coexistencia de matrices culturales distintas, y la negociación entre éstas. Pero Nour (1997:13) refiere que en el marco intercultural el signo, la imagen y el cuerpo migran constantemente, a pesar de las resistencias normativas, políticas, culturales, sociales, psicológicas, etc.; él agrega: “los movimientos de usos y costumbres, la emigración de los signos y el flujo de las imágenes refuerzan la toma de conciencia de la alteridad”.

El modelo intercultural se presenta en pleno siglo XXI como un horizonte de pensamiento, y como apertura al conocimiento sobre los procesos de integración (Nour, 1997). Este enfoque afirma que las culturas no se encuentran aisladas, puesto que al realizar sus actividades diarias abarcan espacios donde interactúan con otras culturas, a lo cual se le denomina interculturalidad (Rizo, 2014).

Por su parte, los estados han mostrado interés en crear políticas públicas, y normatividad con enfoque intercultural, por ejemplo, se le apuesta en los gobiernos de México y Perú (Chávez, 2002; Pérez, 2017); pero con una participación ausente de organismos no gubernamentales entre estos se encuentran las asociaciones de los grupos migrantes. Luego, son cuestionables las políticas y la normatividad por no responder a las realidades de los grupos culturales.

Otros autores que han contribuido al desarrollo de la teoría del modelo en cuestión son Giménez y Aguado (2003 en Retortillo, et al., 2006) quienes proponen las siguientes características:

- 1) Sitúa en el foco de la reflexión la diversidad cultural, la considera un constructo dinámico, cambiante y adaptativo. Asume las diferencias como la norma, no como una deficiencia.

- 2) Busca las convergencias sobre las cuales establecer vínculos, y puntos en común entre las diversas culturas. Pone énfasis en el aprendizaje mutuo, la cooperación y el intercambio.
- 3) Promueve la convivencia entre diferentes culturas, trata de construir la unidad en la diversidad. Propicia el descubrimiento, encuentro, confrontación, el reconocimiento y aceptación de las otras personas.
- 4) Se orienta al desarrollo de competencias interculturales en todos los ámbitos sociales, con el fin de superar la desigualdad, el racismo, la discriminación social negativa, la vulnerabilidad cultural y la vulnerabilidad estructural.

La perspectiva de Giménez y Aguado es sistémica e incluyente, a grandes rasgos nos proporcionan pinceladas respecto a una nueva forma de interacción social; asimismo, toman el concepto de competencia intercultural que surgió en el Norte América a partir de 1950 con el propósito de atender situaciones de shock cultural. En el apartado que sigue se aborda la competencia intercultural, sus características y la relación con otras esferas del ser humano.

1.2.4.1. Competencia intercultural y sus características

La investigación en las últimas décadas torno a esta competencia abarca conceptos como: la comunicación intercultural, diálogo intercultural, la educación intercultural, entre otros. En Miquel (1997), Aneas (2005) y Surian (2012) se encuentran definiciones del concepto de competencia intercultural; para Miquel es la habilidad de negociar los significados culturales y comunicarse de forma eficaz acorde a las múltiples identidades de los actores. Aneas menciona que los actores que tienen esta competencia disponen de recursos, y capacidades para mantener un equilibrio entre la propia identidad, y el desempeño funcional con otros grupos culturales. Por su parte Surian dice que la competencia intercultural consiste en que el humano reconoce, y se apropia de marcos de referencia culturales diferentes a su cultura de origen.

Observemos que las definiciones aluden principalmente a las dimensiones cultural y psicológica, pero ¿cuál es la relación entre la psicología y la competencia intercultural? Sucede que la habilidad de negociar significados se experimenta a nivel cognitivo, y es desde esta esfera que el actor da cuenta de ello; en el caso de mantener un equilibrio entre la identidad, y el desempeño funcional con los otros, precisa del desarrollo avanzado de procesos psicológicos, entonces, un desarrollo básico de los procesos psicológicos conlleva a la génesis de conflictos interpersonales, y se agrava la situación cuando los otros muestran diferencias marcadas. Asimismo, el reconocimiento y la apropiación de esquemas culturales también dependen de la manera en que la cognición incorpora, y acomoda la información que recoge mediante los sentidos y los procesos psicológicos. Así que lo intercultural está relacionado con lo psicológico.

Continuando con Surian, propone un enfoque dicotómico para la competencia intercultural que incluye al actor, y al contexto receptor con las siguientes características:

- I. Conocimiento de la cultura receptora.
- II. Cualidades personales, por ejemplo: apertura, flexibilidad, tolerancia de la ambigüedad.
- III. Consciencia de sí, de valores y tener convicciones, claridad en las expectativas en relación con el rol y posición jurídica-sociocultural.
- IV. Habilidades conductuales como la comunicación eficiente, actitudes culturalmente adecuadas a los roles, etc.
- V. Habilidades técnicas que favorezcan la realización de tareas en el nuevo contexto.
- VI. Factores relacionados al nuevo contexto que contengan semejanza relativa a la cultura de origen, por ejemplo: condiciones socioeconómicas, políticas públicas, etc.

Se observa en la propuesta de Surian la pretensión de que el actor debe ajustarse al contexto receptor, es decir, su enfoque dicotómico no se refiere a un ajuste mutuo; además se identifica la influencia de las relaciones de poder asimétricas, lo que significa que el actor está

condicionado por el grupo dominante de la sociedad, luego la interacción responde a expectativas de este último.

1.2.4.2. Comunicación intercultural

Señala Miquel (1997) que la teoría de la comunicación señala lo difícil que es pensar en la existencia de una comunicación perfecta, aun entre interlocutores de una misma cultura, debido a que los actores interpretan los mensajes de acuerdo con sus conocimientos, lo que sí es posible es que coincidan un poco. La interpretación y los conocimientos dependen de las dimensiones: cultural y psicológica, a lo que Miquel llama *competencia cognitiva intercultural* y su desarrollo implica un reto, pues precisa hacer consciencia de las propias características culturales y de los procesos comunicativos, luego se puede conocer al otro a través del intercambio de puntos de vista alternativos, y para ser comprendidos deben pasar por interpretaciones menos rígidas gracias a la empatía, esto supone un aumento en el nivel de complejidad cognitiva. Los actores con esta cualidad poseen una visión más amplia y sutil del contexto y de los otros, es entonces que de acuerdo con Edgard Weber (1996:4): “la interculturalidad empieza de verdad para uno mismo”.

Por lo tanto, la comunicación va más allá de intercambiar mensajes. Los discursos de los actores tienen diferentes niveles de lectura, lo cual es acorde a la adquisición de conocimiento de la cultura; por eso, en la comunicación se genera una construcción de sentido, y en el caso de la comunicación intercultural conlleva a cierto grado de incertidumbre (Miquel, 1997). Podemos pensar que un conocimiento deficiente de cultura influye en la utilización, y construcción de imaginarios sociales, así como miedos; a razón de esto es que Miquel incluye en la competencia intercultural la dimensión emocional, a lo que nombra *competencia intercultural emocional*, y la define como la capacidad de manifestar respuestas emocionales positivas, y recibir estímulos emocionales positivos en las situaciones de interacción. No obstante, en los diálogos existe la posibilidad de que se hieran; pero como todo está sujeto a una crítica constructiva. Ciertamente el diálogo debe ser crítico y autocrítico.

También la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura en la Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales [UNESCO] (2005) en su artículo 4, apartado 8 menciona que la interculturalidad consiste en “la presencia e interacción equitativa de las culturas y la posibilidad de que generen expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo”.

Partiendo de los antecedentes del modelo intercultural, considero disonante utilizar en el presente estudio el concepto de competencia intercultural dado que el término “competencia” alude en el imaginario social a luchar por algo que al mismo tiempo otros quieren, lo cual es incoherente si deseamos mejorar la convivencia entre las culturas. Hasta el momento actual este modelo no cuenta con un vasto marco teórico, ni metodológico; no obstante, se hace un arduo esfuerzo por implementarlo en la normatividad de Ciudad de México, pero no a nivel nacional. En el caso del estado peruano se desarrolló una política transversal con sus particularidades en las dimensiones: jurídica, educación y cultural.

Observemos que la implementación de este enfoque en las políticas públicas y normatividad orienta nuevas formas de interacciones entre las culturas y los gobiernos, conllevando a reconstruir y resignificar sus esquemas culturales. De acuerdo con Todorov (1990:13): “...una cultura sólo evoluciona mediante sus contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural...”. Sin embargo, se vislumbran retos tanto en la sociedad mexicana como en la peruana debido a los acontecimientos históricos que marcaron la relación de las comunidades japonesas para con los países receptores, por ejemplo, la incidencia de Perú y México en los sucesos de la segunda guerra mundial, y su efecto sobre las comunidades inmigrantes japonesas. Lo cierto es que resulta complicado llevar a la práctica el modelo en cuestión porque en las realidades de los contextos se manifiestan relaciones de poder desiguales con

conflictos históricos no resueltos; conforme a Nour (1997) tal situación se convierte en un reto intelectual.

En mi opinión, a diferencia de los modelos anteriores, el enfoque intercultural además de reconocer las diferencias culturales propone la existencia de interacciones entre los diversos grupos, también da pautas que pueden orientar las interacciones, y nos acerca más a la manera en que suceden los procesos de integración, por tal razón el presente estudio se aborda desde este modelo.

1.2.5. Modelo transnacional

Históricamente las relaciones entre los actores, los grupos étnicos, países y continentes dan cuenta de los intercambios e intentos de intercambios, por ejemplo: económicos, gastronómicos (especias), acuerdos políticos, conflictos religiosos y/o bélicos, etc. En el siglo XXI los intercambios continúan, de acuerdo con Nour (1997) y Melgar (2009) se acompañan de una transformación de significados, una migración de imágenes y funciones de las fronteras digitales y geopolíticas. En otras palabras, los fenómenos sociales son dinámicos, están interconectados y se reconfiguran constantemente afectando los estilos de vida de los sujetos, por ende, la cognición de estos.

En este sentido, las interacciones dieron pauta a migraciones dentro de la nación e internacionales, tal fenómeno influyó en el surgimiento de los estudios migratorios, a la vez los avances de estos conllevaron a trascender de la perspectiva del estado receptor a la dinámica transnacional; por lo que Wimmer y Glick Schiller (2003 en Levitt y Jaworsky, 2007) llamaron la atención a los académicos a moverse del nacionalismo metodológico, dado que se tenía la suposición de que el estado era la categoría natural, y lógica para organizar la vida social. Luego se hizo necesaria la construcción una metodología transnacional que amplió la aprehensión del fenómeno migratorio.

En el campo de los estudios transnacionales se distingue principalmente en América del Norte el enfoque bajo el liderazgo de Basch, y sus colegas en el análisis de los campos, espacios y flujos sociales transnacionales. Para Goldring y Krishnamurti (2007) el término de *espacios transnacionales* hace referencia a identidades, relaciones, intercambios, prácticas e instituciones que surgen en el proceso de migración transnacional; asimismo, mencionan que el enfoque es interpretativo, cualitativo, institucional, histórico y comparativo, se usa en el análisis de casos y grupos transnacionales a nivel local [pueblos transnacionales], y nacional [formaciones sociales transnacionales]. De acuerdo con Goldring y Krishnamurti el espacio transnacional alude a personas que sienten que pertenecen a, y/u organizan su vida diaria en torno a más de una nación.

Por su parte Vertovec (2004) menciona que históricamente los inmigrantes han mantenido contacto con sus familias, sus instituciones y sus comunidades de los contextos de origen y en otras partes de la diáspora. En este mismo sentido, Georges (1990 en Mendoza, 2007) propone el concepto de *comunidad transnacional* entendiendo que los actores están insertos en redes, lo que indica el desarrollado de habilidades sociales mediante las que muestran elementos de su cultura de origen, y a su vez conductas que proyectan ámbitos espaciales.

De acuerdo con Melgar (2009) las redes migrantes favorecen la adquisición y formación de capitales: sociales, políticos, digitales, entre otros. A través de las redes se comparte información y experiencias sobre puestos de trabajo, consejos para orientar la interacción con la nueva sociedad, sugerencias de lugares para visitar, etc.; los contenidos en las redes son una muestra del aprendizaje colectivo construido por las comunidades.

El migrante empieza a desarrollar una vida dual, en el sentido de que (Portes, et al 1999; Levitt y Jaworsky, 2007; Vertovec, 2004 y 2007; Levitt y Glick, 2004; Glick y Szanton,

1995) tiene dos hogares en dos naciones, habla dos idiomas, usa redes sociales, dispone de transporte aéreo internacional, utiliza el teléfono para hacer llamadas de larga distancia, emplea la comunicación por fax y correo electrónico, realiza envíos de todo tipo de remesas, participa en fiestas tradicionales y/o cívicas, ejerce su voto en las elecciones, tiene activismo político, ayuda a familiares y amigos, escucha música de su cultura, mantiene relaciones sentimentales que puede o no desencadenar un matrimonio transnacional, etc.

Las prácticas transnacionales traen consigo cambios en la estructura de las sociedades tanto emisora como receptora, lo que Manuel Orozco (en Goldring y Krishnamurti, 2007) describe como las cinco "T" del transnacionalismo, estas son: telecomunicaciones, transporte, turismo, comercio (en inglés trade) y mecanismos de transferencia de dinero. Las transformaciones en estos sectores abaratan, facilitan y fomentan la comunicación y su mantenimiento. Respecto al comercio, por ejemplo, se importan y exportan alimentos, en el caso de los países en cuestión, en Perú, una familia nikkei se fue a Japón y estableció una cafetería llamada *La Miel de Aikiwa*, ubicada en el Distrito de Kanagawa, Japón donde hay presencia de población nikkei proveniente también de Perú; la cafetería ofrece: café pasado², chocolate de Cusco, porciones de yuca con huancaína, bebidas de chicha morada, tamales, mates, inca kola, etc. Con relación a ciudad de México, la tienda Mikasa se constituyó por varios inmigrantes japoneses, ellos importan los productos de Japón. Mikasa es un espacio que ofrece empleo tanto nikkei como a mexicanos; la tienda vende comestibles, cerámica, accesorios para el hogar, cuenta con restaurantes de comida japonesa, como: sushi, ramen, yakitori y por supuesto la bebida llamada sake.

A través del comercio se desarrollan interacciones e intercambios que refuerzan y reconfiguran las relaciones entre las sociedades de origen y de asentamiento. El comercio y demás prácticas transnacionales generan un conjunto de relaciones sociales multcadena, a estos procesos se les llama transnacionalismo (Basch et al., 1994). Otra definición que

² Bebida caliente preparada con café, y el nombre obedece al procedimiento para generarlo.

plantea Portes (2003:377) alude a las “actividades que se realizan en forma habitual a través de las fronteras nacionales y que requieren de un compromiso de tiempo significativo por parte de los participantes”. Las actividades pueden ser realizadas por actores que se encuentran con cierto grado de nivel jerárquico, como representantes del gobierno, corporaciones multinacionales, por los inmigrantes y sus familiares en el país de origen. Las prácticas no están limitadas a lo económico, también incluyen iniciativas políticas, culturales y religiosas”. Agrega Portes (2007:36) que “el transnacionalismo de los profesionistas tiene el potencial de alterar significativamente el nivel de conocimiento científico y tecnológico en los países de origen”.

Por su parte Levitt y Glick (2004) distinguen entre las formas de pertenecer transnacionalmente, y las formas de ser transnacional para diferenciar las identidades transnacionales [formas de pertenecer] de las prácticas transnacionales específicas [formas de ser]. En otras palabras, los actores pueden percibirse que pertenecen a un espacio transnacional sin comprometerse a realizar prácticas transnacionales o inversamente. Esta distinción es fundamental al momento de considerar las características socioculturales de los países de origen, y de los países receptores, como las siguientes: género, clase, políticas, etc. (Goldring y Krishnamurti, 2007). Evidentemente, los migrantes que llevan a cabo prácticas transnacionales experimentan cambios en los procesos de integración (Glick y Szanton, 1995), por ejemplo, Snelletal (2006 en Levitt y Jaworsky, 2007) encontró que la participación transnacional en general no impide los procesos de integración con la sociedad receptora. La dinámica transnacional ayuda a los sujetos a sortear las desventajas estructurales en la sociedad receptora (Levitt y Jaworsky, 2007).

Las prácticas transnacionales fortalecen cualquier tipo de vínculo; en este sentido, las visitas son de suma relevancia. De acuerdo con Hirai (2013a; 2013b) los eventos de movilidad que se presentan en el ciclo migratorio no sólo consisten en la emigración, la inmigración y la migración de retorno definitivo, sino que existen otros eventos como el caso de la visita de

regreso a sus lugares de origen en los tiempos libres del trabajo migratorio. La visita de regreso es un evento de movilidad que se sitúa en una etapa intermedia del ciclo migratorio y tiene como función vincular y reforzar los campos sociales creados más allá de las fronteras geopolíticas (Hirai, 2013a y 2013b; Duval, 2002). Los vínculos transnacionales se plasman en actividades que, según Portes, Guarnizo y Landolt (1999) se agrupan en tres categorías: sociocultural, política y económica; posteriormente, Guarnizo (2007) propuso la siguiente tipología de vínculos transnacionales:

- I) Remesas monetarias: Las remesas monetarias representan vínculos sociales a larga distancia de solidaridad, reciprocidad y obligación, que unen a los migrantes con sus familiares y amigos a través de fronteras; este vínculo se ha convertido en un factor macroeconómico, por ejemplo: el comercio internacional, la producción y consumo de cultura. La economía transfronteriza emerge intencionalmente, requieren una multitud de bienes y servicios que son suministrados por productores y proveedores connacionales y no connacionales, hasta grandes corporaciones transnacionales.
- II) Apoyo al desarrollo de la comunidad local: Es un esfuerzo colectivo llevado a cabo por grupos de migrantes, generalmente oriundos de un mismo lugar y organizados en asociaciones, no está motivado sólo por las obligaciones familiares, personales, sino más bien por una combinación de factores socioculturales.
- III) Remesas sociales: Investigaciones recientes han establecido el concepto y la importancia de las remesas sociales que proporcionan una forma distinta de capital entre los migrantes que viven en el extranjero, y los que permanecen en casa (Guarnizo, 2007; Levitt, 2001).

En mi perspectiva, el capital social les proporciona herramientas que potencian los procesos de integración, como las redes sociales. Otros vínculos mencionados por Guarnizo (2007) los llama *vínculos ignorados*, entre ellos cita el sentimiento del amor ya planteado por Besserer (2007) que es de interés para el estudio en cuestión pues corresponde a una de las categorías

de la dimensión psicológica, la cual se aborda en el capítulo III. Los sentimientos como categoría de análisis poco se han indagado en los estudios migratorios, y con frecuencia hay una confusión conceptual entre emociones y sentimientos, lo cual le resta confiabilidad a los análisis; por ejemplo, Hernández (2016) aunque hace un esfuerzo por develar la importancia de las emociones en las comunidades migrantes, utiliza como sinónimos las palabras de emociones y sentimientos siendo esto un error a nivel conceptual y operacional.

La presente investigación pone énfasis en el vínculo del amor porque de acuerdo con Fromm (2016) es un sentimiento que desempeña un papel de motivador intrínseco en todo humano; asimismo, en la perspectiva de Besserer (2007) el amor inspira a los actores a formularse preguntas, como las siguientes: ¿a quienes realmente les importo? ¿qué significan mis padres en mi vida? ¿qué son los amigos? ¿cómo estarán mis amigos? Besserer concibe al vivir transnacional como una lucha constante donde se generan distintos afectos.

Los vínculos transnacionales de acuerdo con Guarnizo (2007) requieren de un mantenimiento que muchas veces es aprovechado por grandes y pequeños negocios. La demanda de objetos constituye un puente que permite a los productores transnacionalizar sus operaciones, ejemplos de ello son los servicios de comunicación y transporte, a menudo controlados por grandes corporaciones. También se ha generado una gran competencia entre empresas corporativas, como Western Union y Money Gram. Para Melgar (2009) lo anterior es un tipo de transnacionalismo desde arriba, y los vínculos relacionados con sentimientos, amistades a larga distancia, cooperación en actividades culturales, etc., corresponden a un transnacionalismo desde abajo.

Las prácticas transnacionales tienen como propósito buscar la integración simultánea tanto en la sociedad receptora como la sociedad de origen (Levitt y Glick, 2004). Entonces, lo transnacional tiene implicaciones en todas las esferas de la vida, por ende, configura un estilo de vida del migrante donde su vivir es transnacional (Smith, 2001). Por su parte Guarnizo

(2007) indica que el vivir transnacional es una condición que se desarrolla dependiendo de la relación entre los recursos, y el posicionamiento sociocultural de los actores, así como de los contextos históricos.

Según Portes, et al (1999) para hablar del fenómeno migratorio transnacional se requieren un mínimo de tres condiciones:

- 1- El proceso involucra una proporción significativa de personas en el universo relevante, es decir, inmigrantes y sus contrapartes en el país de origen.
- 2- Las actividades de interés no son exclusivas o excepcionales, pero poseen cierta estabilidad y frecuencia a lo largo del tiempo.
- 3- El contenido de estas actividades no está capturado por algún concepto preexistente.

En mi opinión, la frecuencia con se realizan las actividades que tienen un sentido transnacional para los migrantes y sus descendientes dependen de los esquemas culturales y de los esquemas cognitivos; en otras palabras, la frecuencia se ve afectada por la cultura y cognición del actor. De acuerdo con Levitt (2001) los migrantes pueden participar en algunas actividades transnacionales, y no necesariamente en todas. Para ilustrarlo mejor se menciona el apego con la familia nuclear, a los miembros de esta, el emigrado les puede enviar dinero; pero no muestra interés en el transnacionalismo político; o viceversa, un actor puede poseer doble nacionalidad, votar desde el extranjero; pero no envía remesas monetarias.

Para Melgar (2009: 93-94) en el transnacionalismo se manifiestan nuevas formas de cooperación y de relacionarse, puede ser originado y construido por las comunidades migrantes y ser asistido por el estado receptor y/o de origen:

La participación del Estado puede ayudar a crear esferas públicas transnacionales por medio del reconocimiento de la doble ciudadanía y el ejercicio de la ciudadanía política a distancia por medio del voto en las embajadas o consulados [...]. Es necesario reconocer que el transnacionalismo auspiciado por el Estado es posterior a la aparición y en algunos casos

consolidación de actividades transnacionales por migrantes y sus organizaciones en tanto fuentes de agencia.

Cuando un estado no apoya la doble ciudadanía, vulnera a los migrantes y a sus descendientes en su vivir transnacional generándoles efectos negativos. En el caso de los migrantes y descendientes del estudio en cuestión, se enfrentan a la situación de que Japón prohíbe la doble ciudadanía (Higa, 2017). Entonces, el marco normativo-jurídico es un instrumento que influye en los procesos de integración transnacional e intercultural.

Desde mi perspectiva, llevar una vida dual no es sencillo, sobre todo cuando las culturas muestran marcadas diferencias entre lo oriental y lo occidental, poniéndose de manifiesto en las formas de pensar, de sentir, en las prácticas, en los rasgos fenotípicos y genotípicos, en los esquemas culturales, entre otros. Percibirse diferente al nativo conlleva a un sentir de exclusión, aislamiento social, separatividad con relación a los otros, desencadenando efectos negativos que afectan la estima, la identidad y se dificultan las interacciones sociales diarias. Al mismo tiempo, el vivir transnacional permite ganar espacios políticos, laborales, culturales, económicos, etc., así como transformar imaginarios sociales.

En suma, la vida transnacional tiene implicaciones sobre las esferas que integran la existencia de los inmigrantes y de sus descendientes. De acuerdo con Levitt y Glick (2004) lo transnacional incluye un amplio conjunto de actores y procesos institucionales. Sin embargo, los estudios con enfoque transnacional no son bastos, muestra dimensiones de análisis poco exploradas, por ejemplo: la dimensión psicológica que incluye temas de duelos, gestión emocional, toma de decisiones, sentido de vida, motivación, resiliencia, etc.; ya Ortiz (2002) tenía una visión cercana a esto cuando menciona que la migración genera condiciones de desarraigo y de amputación social, particularmente para los migrantes que vienen de continentes muy lejanos puede resultar más dolorosa la experiencia.

El estudio en cuestión incluye en el marco teórico y metodológico este modelo, dado que se parte de la hipótesis que los nikkei llevan una vida transnacional, de acuerdo con Penninx y Martinello (2006) esta se manifiesta en el nivel individual, nivel colectivo y nivel institucional. En el caso de los nikkei el nivel individual contempla la comunicación con familiares, amigos, pareja sentimental, compañeros de trabajo; prácticas afectivas relacionadas con el sentimiento del amor; remesas monetarias; participación política; ayuda y/o asistencia en actividades culturales, viajes. El nivel colectivo se refiere a la capacidad de organización alcanzado por las comunidades migrantes y sus descendientes, particularmente se observa a través de la Asociación Peruano Japonesa y la Asociación México Japonesa. Por último, en el nivel institucional se consideran las instituciones creadas por y para los nikkei, por ejemplo: Agencia de Cooperación Internacional del Japón [JICA], Asociación Estadio La Unión [AELU], Centro Recreacional Ryoichi Jinnai, y el Centro comercial MIKASA.

1.2.6. Modelo transcultural

Analizar los procesos de integración de los inmigrantes extranjeros conlleva a pensar en las herramientas culturales, sociales y psicológicas que utilizan, y en la diversificación de procesos resultantes dadas las interacciones del conjunto de herramientas a lo que el antropólogo Shinji Hirai (diálogo personal 2019) llamó *rutras de integración*. Las herramientas se interrelacionan entre sí, en este sentido ya existen enfoques que así lo indican, investigadores como Lazarus, Steinhil y Bruner desde la psicología cultural partiendo de la interrelación de herramientas proporcionan una definición del comportamiento humano entendiéndolo como (Mata, 1998: 362) actos de significado. Esta disciplina señala Shweder (1990) tiene por objeto de estudio la acción, y no la conducta; la acción es su equivalente intencional y más concretamente, la acción situada (situada en un contexto cultural y en los estados intencionales de los actores). Para Sánchez, Herrera y Huichán (2006) el objeto de estudio de la psicología cultural se centra en el análisis de los modos en que el humano, y la cultura interactúan y se constituyen conjuntamente. Para

ilustrarlo se alude a las habilidades cognoscitivas³ las cuales se desarrollan principalmente en las etapas tempranas del ser humano, su desarrollo depende del contexto cultural (Mata, 1998). Entonces, en la psicología individual se pueden pesquisar componentes de la cultura (Mata, 1998; Cole, 2003; Bruner, 1990).

Para el caso de los extranjeros que migran ya siendo adultos, sus habilidades cognoscitivas se desarrollan sobre todo en su cultura de origen, e inciden tanto en la toma de decisiones como en las actitudes frente al nuevo contexto sociocultural receptor. Los actores y los elementos culturales se interrelacionan a través de los sistemas de significados que brindan sentido a la vida humana, por ende, la impulsan o motivan. Asimismo, Mata (1998) indica que las personas están altamente motivadas para apoderarse de significados, y de recursos del contexto. La reciprocidad en la interacción genera una retroalimentación constante. En otras palabras, los actores y la cultura se determinan mutuamente y no pueden separarse analíticamente, por lo que se deben concebir como variables dependientes.

Por lo anterior, en el presente estudio las culturas de los países son relevantes en las rutas de integración, luego, el contexto importa entendiéndose este no sólo como un espacio físico, sino como un contexto simbólico que fue constituido por lo que la gente hace, implica el ¿cómo y dónde? Por su parte Cole (2003) que es uno de los principales autores de la propuesta de la psicología cultural aporta algunos elementos nuevos destacando el hecho de que la cultura se incorpora en la mente; otros elementos de la psicología cultural son: el énfasis en la acción mediada en el contexto, y la concepción de que la mente surge en la actividad conjunta de los humanos, donde los actores pasan a ser agentes activos de su propio desarrollo. Las formas de actuar en los diferentes ambientes dependen de la organización cultural específica de cada contexto marcado por su historia. También Cole (2003: 129) menciona que el contexto es una *relación cualitativa entre un mínimo de dos entidades*

³ Son las que facilitan el conocimiento y operan directamente sobre la información: recogiendo, analizando, comprendiendo, procesando y guardando información en la memoria para posteriormente poder recuperarla y utilizarla dónde, cuándo y cómo convenga.

analíticas (los hilos) [...], los límites entre la tarea y el contexto no son claros y estáticos [...]. El concepto de contexto lo usa para referirse a algo que entrelaza.

Cole (en Pizzinato, 2009) supone que la mente y la cultura se construyen en un proceso dinámico, que precisa de acuerdo con Mata (1998) de teorías y métodos científicos, en particular, que son apropiados para explicar los efectos psicológicos de los factores, y procesos culturales; particularmente metodologías de tipo comprensiva que coadyuve a la aprehensión, y análisis de los significados construidos por los participantes.

Los estudios de la psicología cultural llevaron al desarrollo de la psicología transcultural definida por Triandis (1990) como el estudio empírico de los miembros de varios grupos culturales que han tenido experiencias que desencadenan nuevas conductas significativas. Ciertamente esta área ha sido poco estudiada, de igual forma sucede en la sociología. Es sabido que el vocablo transcultural es un neologismo propuesto por Ortiz (2002) en la terminología sociológica para sustituir el concepto de aculturación, pues él sostiene que tanto las poblaciones inmigrantes como la sociedad receptora mediante la interacción transforman los elementos que reciben, y los proyectan a una nueva realidad cultural. Ortiz parte de que en la evolución histórica de las culturas siempre ha existido un tránsito de una cultura a otra a un ritmo distinto en cada país. De acuerdo con Ortiz la palabra *transcultural* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra. En este sentido, cobran relevancia los datos históricos de las poblaciones inmigrantes, y adquieren significados nuevos y los elementos que se generan a partir de los encuentros entre culturas son distintos.

Para Ortiz (2002: XXXIII) los migrantes “siempre traen algo de sus culturas de sus alimentos, de sus melodías populares, de sus musicales genios, de sus lenguajes, costumbres, supersticiones, ideas y temperamentos característicos. Todo cambio de cultura o como diremos desde ahora en adelante, toda transculturación, es un proceso en el cual siempre se

da algo a cambio de lo que se recibe [...]. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad compuesta y compleja [...]"

Los procesos de integración implican necesariamente tanto la pérdida como la adquisición de elementos culturales a lo que se le puede llamar una desculturación parcial, para dar paso a la creación de nuevos fenómenos culturales denominados neoculturación. La transculturación es fundamental, e indispensable para comprender los procesos de integración en la historia de toda la América en general (Ortiz, 2002); por lo que este enfoque aunado al modelo intercultural y al modelo transnacional orientan el presente estudio partiendo del entendido de que las interacciones entre inmigrantes extranjeros, y nativos trae consigo las relaciones entre culturas dando como resultado la emergencia de nuevas realidades, es decir, surge lo transcultural en un espacio transnacional.

**CAPÍTULO II: NIVELES, DIMENSIONES E
INDICADORES DE LOS PROCESOS DE
INTEGRACIÓN DE INMIGRANTES Y SUS
DESCENDIENTES**

Autores como Penninx y Martinello (2006) han planteado que los procesos de integración de inmigrantes se desarrollan en tres niveles: el individual, el colectivo y el institucional. El *nivel individual*, se refiere a la medición de la integración de los inmigrantes respecto a sus logros en vivienda, trabajo, educación, adaptación social y cultural a la nueva sociedad. Los autores piensan este nivel desde la cultura receptora, la cual espera que sea el migrante el que se adapte a la cultura dominante, sin importar si el migrante está o no de acuerdo. Para Foucault (1992) tal expectativa demuestra la manifestación de relaciones de poder. También Penninx y Martinello no hacen una distinción en el nivel individual; no obstante, la complejidad de los procesos de integración conlleva a reflexionar sobre lo individual dado que abarca los rasgos de personalidad que desarrolló el inmigrante en el contexto cultural de origen, y que posteriormente se convertirán en el bagaje psicológico que guiará su agencia en los procesos de integración.

Continuando con Penninx y Martinello, el *nivel colectivo* está acotado a la organización de los inmigrantes que se manifiesta generalmente a través de la creación de sus asociaciones, en las que se expresa la movilización de recursos, capitales y metas para convertirse en parte aceptada de la sociedad civil receptora, y participar de su desarrollo e intervenir en las políticas públicas. Las asociaciones de los inmigrantes tienen como finalidad apoyar a su comunidad en los procesos de integración, de tal manera que hacen más llevadera su estancia en el país receptor. Los objetivos de las asociaciones contribuyen de diversas formas a las esferas de la vida de los migrantes.

El nivel colectivo está relacionado con el nivel individual en el sentido de que el migrante es quien finalmente toma decisiones respecto a si realmente quiere ser aceptado por la cultura receptora en todas las dimensiones de esta, o si tiene expectativas de integrarse en algunas dimensiones. Entonces, la agencia del migrante influye de manera directa, y determinante en los procesos de integración. En ambos casos, las comunidades migrantes al elegir formas de integración expresan sus necesidades prioritarias, con relación a esto Penninx y Martinello no profundizan, lo que precisa de análisis más finos.

En el *nivel institucional* hacen referencia a la existencia de dos tipos de instituciones, en primer lugar, las instituciones públicas de las sociedades receptoras que tienen carácter universal, como son: sistema educativo, sistema laboral, sistema de salud, sistema político, sistema jurídico, etc. Se supone que estas instituciones se dirigen a todos los ciudadanos por igual; funcionan mediante leyes, reglamentos y órganos ejecutivos; pero también funcionan mediante reglas y prácticas no escritas. En segundo lugar, están las instituciones por y para los grupos de inmigrantes, como es el caso de algunas instituciones religiosas, culturales, de salud, deportivas, etc. El valor de las instituciones radica en la incidencia sociocultural que tienen en la sociedad receptora (Penninx y Martinello, 2006).

Para Penninx y Martinello las instituciones gubernamentales se dirigen por igual a todos los ciudadanos; sin embargo, los autores no contemplan las condiciones a las que se enfrentan los migrantes cuando deciden no naturalizarse, por ejemplo: experimentan vulnerabilidad normativa y política; lo que significa que el estado receptor incluyendo sus instituciones condicionan los procesos de integración; luego, las instituciones gubernamentales no se dirigen a todos los actores por igual.

Los tres niveles mencionados son pensados a partir de la sociedad receptora, en otras palabras, el enfoque es unidireccional y reduccionista, esta mirada no posibilita observar los procesos de integración tal, y como se revelan en la realidad empírica, puesto que se

desarrollan en contextos multilaterales, con una diversidad de prácticas y discursos que no siempre convergen. Para botón de muestra, podemos pensar en las características de la población inmigrante japonesa, y en las características de la población inmigrante de peruana, ambas poseen un capital cultural diferente en costumbres, valores, ideologías, religiones, significados, habilidades cognitivas, etc. Las diferencias entre los inmigrantes nos revelan la importancia del factor humano, de ahí la relevancia de incluir un abordaje humanista en los procesos de integración, de esto se habla en el siguiente capítulo.

También la perspectiva de Penninx y Martinello omite en el nivel institucional la incidencia sociocultural de las instituciones de los migrantes sobre la cultura de origen, la relación entre estas es relevante para el análisis desde el modelo transnacional, dado que son espacios donde se reproducen y transmiten tradiciones a los descendientes de las primeras generaciones migrantes. Además, a través de las instituciones se implementan programas con la finalidad de satisfacer, en la medida de lo posible las necesidades de la población inmigrante, como es el caso de las becas de movilidad que otorga la Asociación Peruano Japonesa en Lima, Perú.

Cabe señalar que los niveles de integración se manifiestan a través de la estructura social, lo cual no se debe perder de vista dado que nada existe de manera aislada; entonces, los niveles de integración son atravesados por dimensiones de análisis que componen a los procesos de integración. En este sentido, en seguida se las dimensiones, para Boswell (2003) la integración en la sociedad receptora se mide a través de cuatro dimensiones: la cultural, la social, la económica y la política. La *dimensión cultural* mide el grado de integración a través del nivel de conocimiento de la lengua dominante del estado receptor, y del entendimiento y respeto de las normas básicas de esta sociedad. La *dimensión social* implica la inserción en los sistemas de educación y de bienestar. La *dimensión económica* se focaliza en comprobar el acceso al mercado de trabajo. Por último, la *dimensión política* la ubican en la fase final de la integración, mide el acceso a ejercer el derecho al voto, y a la participación como candidato en las elecciones; este derecho generalmente se adquiere a través de la

naturalización. En otras palabras, la ciudadanía plena está condicionada por la normatividad del estado receptor.

Por su parte Penninx y Martinello (2006) plantean dimensiones como: la político-legal, la socioeconómica y, la cultural-religiosa, en esencia son similares a las que propone Boswell. En seguida se mencionan los indicadores que propone la OIM (2015: 12-13) para medir el éxito de las políticas de integración:

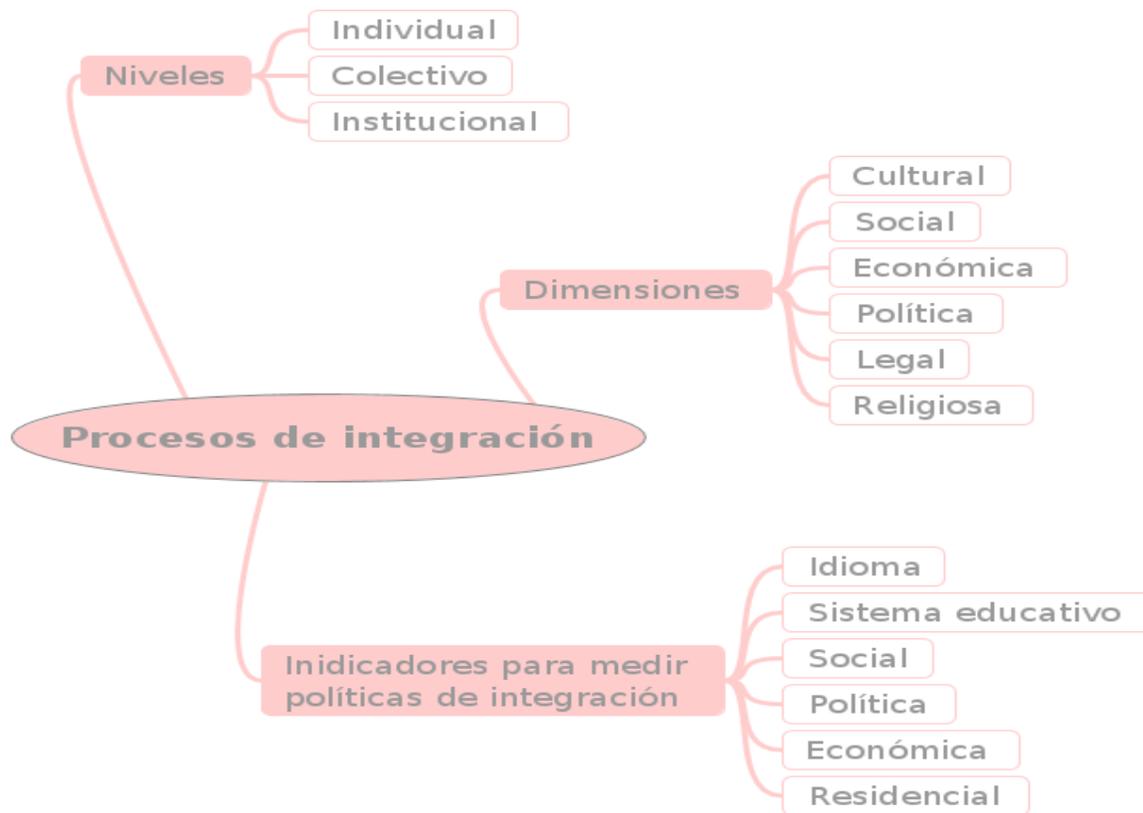
1. *Idioma*: es una base fundamental para la integración en cualquier dimensión. El nivel de dominio que tienen los inmigrantes respecto al idioma que principalmente se habla en el estado receptor puede favorecer la interacción con el contexto sociocultural.
2. *Sistema educativo*: es una condición importante para la integración económica de los inmigrantes y sus descendientes; se compone de los siguientes subindicadores: desempeño de los inmigrantes en las instituciones educativas, la opción de escuelas y universidades, y la propensión de los inmigrantes a continuar con la educación en comparación con los nativos del estado receptor.
3. *Social*: se relaciona con el bienestar y la participación de los inmigrantes en la vida social del estado receptor. La salud de los inmigrantes, así como su condición psicológica debe tomarse en consideración dentro de este contexto y, por extensión, el acceso real de los inmigrantes al sistema de salud de los estados que los reciben. Otro subindicador es la cantidad de matrimonios intergrupales que existen entre inmigrantes extranjeros y nativos, lo que hace referencia a la aceptación e inclusión social.
4. *Política*: está vinculada con la integración social. La pertenencia a asociaciones, sindicatos y partidos políticos puede servir como indicador para la integración social y política. Las organizaciones de inmigrantes, la participación de los inmigrantes en las elecciones, y la representación política a niveles local, regional y nacional son indicadores adicionales.
5. *Económica*: se refiere a la participación de inmigrantes en el mercado laboral; así como el ingreso doméstico en comparación con el promedio de la población nativa.

La comparación de la distribución de inmigrantes en diversos sectores del empleo con la distribución de la población laboral en general ofrece información adicional sobre tendencias de integración y segregación.

6. *Residencial*: el entorno en el cual viven los inmigrantes ofrece información sobre el área de asentamiento, el nivel de concentración regional y la ghettoización local, así como la naturaleza y calidad de la vivienda en sí, demuestra en qué medida los inmigrantes están separados de la sociedad, y si su estándar de vivienda se encuentra por debajo de, igual a, o más alto que las viviendas promedio estándar de la sociedad de destino.

A manera de síntesis, a continuación, se muestra un cuadro sinóptico que alude a los niveles y dimensiones de los procesos de integración; también se refieren los indicadores que se pueden utilizar para medir las políticas de integración.

Figura 1. Niveles, dimensiones e indicadores de los procesos de integración



Fuente: Elaboración propia (2022).

Por su parte la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo [OECD] Europea (2015) menciona que la integración es un proceso bidireccional, implica la aceptación mutua y confianza, se aborda desde un enfoque multidimensional, donde el uso de varias dimensiones aportan diferentes indicadores brindando en conjunto, una imagen más sutil del éxito de integración de los inmigrantes, tomando en consideración la población migrante de la que se trate y el país huésped. En la siguiente tabla se pueden observar las áreas o dimensiones y los indicadores por área que propone la OECD.

Tabla 1. Áreas de integración de inmigrantes

| Áreas de integración | Medido por |
|----------------------|------------|
|----------------------|------------|

| | |
|---|---|
| Resultados del mercado laboral | <ul style="list-style-type: none"> • Tasa de empleo • Tasa de actividad • Tasa de desempleo • Tasa de desempleo de larga duración • Proporción de inactivos que desean trabajar |
| Calidad laboral | <ul style="list-style-type: none"> • Tipos de contratos • Horas de trabajo • Competencias laborales • Tasa de sobrecualificación • Porcentaje de autoempleo • Porcentaje de empleo en el sector de servicios públicos |
| Habilidades cognitivas y entrenamiento del adulto | <ul style="list-style-type: none"> • Nivel de estudios • Habilidades de alfabetización • Participación en la formación laboral • Utilidad de la formación laboral |
| Ingresos del hogar | <ul style="list-style-type: none"> • Tasa de pobreza • Tasa de pobreza laboral • Porcentaje de hogares con cuenta bancaria • Proporción de hogares con deuda bancaria |
| Residencia | <ul style="list-style-type: none"> • Tasa de viviendas con estatus de propiedad • Porcentaje de inquilinos con tarifa reducida • Porcentaje de viviendas hacinadas • Porcentaje de viviendas precarias |
| Estado de salud y atención sanitaria | <ul style="list-style-type: none"> • Proporción de personas que reportan un buen estado de salud • Proporción de personas que reportan necesidades médicas no satisfechas • Porcentaje de personas que informan no haber visto a un médico |
| Compromiso cívico | <ul style="list-style-type: none"> • Tasa de naturalización • Tasa de participación de votantes |
| Cohesión social | <ul style="list-style-type: none"> • Porcentaje de inmigrantes que se sienten discriminados • Proporción de personas que piensan que su área es un buen lugar para que vivan los inmigrantes • Impacto económico percibido con la inmigración |

Fuente: Elaboración propia (2021) con base en la tabla 1.1. de *Indicators of Immigrant Integration* (OECD, 2015).

A diferencia de los indicadores planteados por de la OIM, las áreas e indicadores de la OECD permiten identificar categorías de análisis que facilitan el desarrollo de una estrategia metodológica, también reconoce áreas generalmente no encontradas en los estudios migratorios, por ejemplo: las habilidades cognitivas, el entrenamiento del adulto y el compromiso cívico; asimismo, son relevantes los indicadores vinculados a la pobreza, la sobrecualificación, la proporción de inactivos que desean trabajar, porcentaje de viviendas

hacinadas, entre otros. Tanto la OIM como Boswell, Penninx y Martinello comparten una perspectiva estado centrista; sin embargo, la OECD tiene un enfoque bidireccional y su planteamiento aplica a los países miembros; en este sentido, para el presente estudio se debe mencionar que México es un país miembro, pero no lo es Perú, tal situación es relevante en los procesos de integración dado que los países miembros están obligados a cumplir las reglas de la OECD quien incide en las políticas para el desarrollo social y económico de estos.

La OECD-OCDE cuenta con un marco normativo que orienta el diseño de políticas públicas para una vida mejor de los países miembros. Las políticas y la normatividad influyen en todas las esferas de la vida, por ejemplo, la OECD revisa las políticas para mejorar la efectividad del uso de los recursos educativos (Instituto Nacional de Evaluación Educativa [INEE], 2016), realiza estudios sobre el mercado laboral y las políticas sociales (OECD, 2017), participa en la elaboración de estadísticas anuales y análisis de las tendencias de la migración internacional en las Américas, este reporte lo viene realizando anualmente desde el 2011 y toma en cuenta a países que no son miembros como Perú, así como la normatividad migratoria de cada uno (Organización de los Estados Americanos [OEA], 2012), entre otros. Para el presente estudio la dimensión política y normativa con enfoque intercultural es necesaria para conocer y comprender los procesos de integración de los nikkei que residen en Perú, y de los nikkei residentes en México.

En suma, aunque el fenómeno migratorio internacional no es reciente, en los estudios migratorios se observa una discusión no basta de los niveles, y de las dimensiones/áreas de los procesos de integración, develando ausencias de análisis de esferas como la psicológica, la comunicativa, la ambiental, etc.; entonces, también se incorpora en el estudio en cuestión la dimensión psicológica para un análisis más fino aplicado a la comunidad nikkei. Con fundamento en lo abordado en este capítulo, a continuación, se presenta una tabla que indica las dimensiones e indicadores para esta investigación.

Tabla 2. Dimensiones e indicadores de los procesos de integración de los nikkei en ciudad de México y en Lima, Perú

| Dimensiones | Indicadores |
|--|--|
| Cultural | <ul style="list-style-type: none"> • Esparcimiento [conciertos, teatro, museos, cine, karaokes, deporte] • Religión y tradiciones [creencias y prácticas] • Participación en fiestas cívicas y populares del país de origen y del país huésped • Gastronomía y consumo del país de origen y del país huésped • Percepción sobre la cultura receptora y la cultura de origen |
| Social | <ul style="list-style-type: none"> • Idiomas • Redes familiares • Interacción con sociedad huésped: percepción respecto a discriminación • Programas sociales |
| Normatividad y políticas interculturales | <ul style="list-style-type: none"> • Asociaciones japonesas e instituciones gubernamentales japonesas • Instituciones gubernamentales de los países receptores • Acompañamiento institucional a inmigrantes extranjeros • Percepción de las políticas y normatividad del país huésped |
| Psicológica | <ul style="list-style-type: none"> • Familia [tipo de familia] • Motivación • Percepción de sí mismo y los demás • Sentimientos: amor • Sentido de vida • Vínculos con país de origen y país huésped |

Fuente: Elaboración propia 2021.

La tabla muestra de manera sintetizada las dimensiones y los indicadores seleccionados para la valoración de los procesos de integración de las comunidades nikkei de Lima, Perú y de Ciudad de México. Con relación al área psicológica, en el capítulo que sigue se hará referencia al marco teórico desde el cual se fundamentan sus indicadores.

**CAPÍTULO III: LA PSICOLOGÍA HUMANISTA-
EXISTENCIAL EN LOS PROCESOS DE
INTEGRACIÓN DE MIGRANTES Y
DESCENDIENTES**

“Al mismo tiempo podemos no estar muy seguros y poner todo nuestro ser” (Gordon W. Allport en Frankl, 2005: 84).

Los estudios humanísticos han sobrevivido a los cambios históricos por sus cualidades de desinterés utilitarista, y se han relacionado a circunstancias socioculturales específicas ofreciendo un crecimiento tanto en lo individual como en lo colectivo (Cordua, 2013). Para Sartre (2007) las cualidades del humanismo son las que surgen en la subjetividad del individuo, aunque la subjetividad no es rigurosamente individual debido a que se manifiesta frente al otro, a lo cual Sartre llamo intersubjetividad, donde el individuo decide lo que es y lo que son los otros, se construye así mismo al elegir su moral, es decir, el humano se define con relación a su compromiso social establecido. En este mismo sentido, Velasco (2009) menciona que el humanismo reconoce que los seres humanos pueden hacerse a sí mismos, y son capaces de transformar el mundo mediante su juicio prudencial en situaciones y problemas.

Sartre indica que la palabra humanismo tiene dos sentidos, en el primero el humanismo se puede entender como una teoría que toma a la persona como fin y como valor superior. El autor piensa que no se debe creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto dado que el culto de la humanidad conlleva al humanismo cerrado sobre sí mismo, y que ha desencadenado en formas como el fascismo. De acuerdo con Sartre, este es un humanismo que no queremos. El otro sentido del humanismo se refiere a que el individuo está continuamente fuera de sí mismo, proyectándose fuera de sí mismo es como desarrolla su existencia, y persigue fines trascendentales para perpetuar su existencia. El humano al no estar encerrado en sí mismo, se proyecta en un universo donde existen otros humanos, a lo cual Sartre (2007) llamo *humanismo existencialista*, explica que el concepto de humanismo es porque se tiene presente que no hay otro legislador que el mismo humano.

La proyección de sí se manifiesta en la intersubjetividad permeando los procesos de integración, como es el caso que aborda la presente investigación entre las comunidades nikkei y las poblaciones receptoras. Para Velasco el humanismo es sensible a las diversidades, por ejemplo: diversidad histórica, diversidad cultural, diversidad política, diversidad religiosa, etc., a la vez orienta y guía los ideales políticos de los países; en este sentido, se habla de humanismos, pero todos los humanismos convergen en comprender y transformar el mundo.

EL enfoque humanista-existencialista de la psicología es el marco que orienta el presente estudio, incluye autores que se decantan por obtener conocimientos del ser humano enfocándose en fenómenos como el amor, la motivación y el sentido de vida; por lo que se alude a Fromm (2016), él plantea que el principal malestar humano proviene del roce con los otros; a su vez también propuso la solución, esta consiste en desarrollar la capacidad de amar. El sentimiento del amor como variable explicativa contribuye en el análisis de los vínculos establecidos por los migrantes y sus descendientes en el país huésped y en el país de origen.

3.1. El papel del sentimiento del amor

En la teoría de Fromm (2016: 19) sobre el amor, menciona que el humano al nacer viene de una situación definida; pero es arrojado a una situación indefinida, e incierta respecto al presente y futuro, llevándolo a experimentar una sensación de soledad y separatidad, Fromm dice:

La vivencia de la separatidad provoca angustia; es, por cierto, la fuente de toda angustia. Estar separado significa estar aislado, sin posibilidad alguna para utilizar mis poderes humanos. De ahí que estar separado signifique estar desvalido, ser incapaz de aferrar al mundo – las cosas y las personas – activamente; significa que el mundo puede invadirme sin que yo pueda reaccionar. Así, pues, la separatidad es la fuente de una intensa angustia. Por otra parte, produce vergüenza y un sentimiento de culpa.

En la migración, la experiencia de separatidad se revive e intensifica, se generan duelos (González, 2005; Bautista, Salas y Jiménez, 2016) y emociones negativas como tristeza, ira, miedo (Bericat, 2000; Shinji, 2014 y 2016; Bautista-Cruz, 2018). De acuerdo con la OECD (2015) y en mi experiencia como psicoterapeuta se identifica que las habilidades cognitivas se ven afectadas por las emociones negativas, lo cual repercute sobre otras dimensiones como en la cohesión social, en el compromiso cívico y evidentemente en el estado de salud psicológica y salud social, sólo a largo plazo se puede observar cierta incidencia en la salud física.

La experiencia de soledad y separatidad se vuelven más significativas en los actores migrantes y sus descendientes, independientemente de la cultura y de la sociedad de origen. En el estudio en cuestión la separatidad es un factor que influye en los procesos de integración, y en la medida en que la separatidad es percibida se manifiestan los niveles y dimensiones en los que se van integrando, o bien deciden no hacerlo.

De acuerdo con Fromm, la principal necesidad del humano es superar la separatidad, y abandonar la sensación de soledad que es insoportable; el fracaso a la satisfacción de esta necesidad puede conllevar a la locura donde el miedo del aislamiento se desvanece. En todas las culturas y épocas de la historia humana, las personas se han enfrentado a esta necesidad que los ha llevado a pensar en ¿cómo lograr la unión? y ¿cómo lograr trascender la vida individual? (Fromm, 2016).

Entonces, podemos plantear que el problema de la separatidad lo experimentan tanto las poblaciones de occidente como los inmigrantes de oriente, puesto que surge de la misma condición humana, y todos han mostrado interés en buscar una solución. De acuerdo con Fromm (2016) las posibles soluciones se observan en la adoración a los animales, en el sacrificio humano, en las conquistas militares, en la obtención de estados orgiásticos, en el abuso del consumo de drogas, en el trabajo obsesivo, en la creación artística, en la adoración de dioses, en el amor al mismo ser humano. La historia de la religión y de la filosofía son otro ejemplo de las posibles soluciones. Sin embargo, Fromm agrega que todas las soluciones mencionadas son respuestas parciales al problema de la separatidad.

Continuando con el mismo autor, él bosqueja que una solución plena está en lograr la unión interpersonal mediante el amor, este sentimiento tiene cuatro cualidades: responsabilidad, respeto, cuidado y conocimiento de sí mismo y del otro. El sentimiento del amor es la motivación más poderosa que existe en el humano, constituye la fuerza que sostiene a la raza humana, y se manifiesta de diferentes maneras referidas por Fromm en los cuatro tipos de amor que a continuación se describen:

- I) *Amor fraternal*: Es el tipo de amor considerado básico en toda interacción humana, se proporciona a todas las personas, y se fundamenta en la premisa de que todos somos iguales. El que ama a todos se percibe unido a ellos, y experimenta una sensación de solidaridad y empatía. En otras palabras, en el amor fraternal no hay exclusividad.

- II) *Amor materno*: La conducta correspondiente es de responsabilidad y cuidado hacia un otro que es el hijo; asimismo, la madre transmite a su hijo la dulzura que existe en la vida, y la felicidad de estar vivo. La madre se trasciende en el hijo, al mismo tiempo le enseña a ser independiente. La madre debe tolerar y alentar la separación de ella, de lo contrario se genera codependencia, es decir, una relación simbiótica. En los casos de humanos que no cuentan con este amor, se perciben como si toda la belleza hubiera desaparecido de la vida.
- III) *Amor paterno*: Generalmente la persona que desempeña el rol paterno [padre biológico, abuelo, tío, Dios, profesor, etc.] se encarga de introyectar en la cognición del hijo las normas sociales. La característica más importante de este tipo de amor radica en que es condicionado a reproducir las normas, y de no hacerlo se pierde el amor paterno.
- IV) *Amor erótico*: Se refiere al anhelo de fusión completa con un otro, es una relación donde hay exclusividad. En la pareja sentimental todo contacto físico busca el propósito de disminuir o eliminar la sensación de separatidad. En este tipo de amor, el sentimiento en sí es el que motiva a desear la unión sexual; pero sin el amor, la unión física se convierte en una experiencia efímera y carente de sentido, además de agudizar la separatidad. El amor hacia el otro consiste en aceptarlo como es, lo que precisa de conocimiento, respeto, responsabilidad y cuidado.
- V) *Amor a sí mismo*: El sentimiento del amor nace en la esencia del ser para después manifestarlo a todo lo que nos rodea. El humano que se ama así mismo es capaz de amar a sus hermanos, a sus padres, a su pareja sentimental, al extranjero, en síntesis, es capaz de amar a la humanidad.

Si prestamos atención a las manifestaciones del sentimiento del amor están por doquier; sin embargo, no todas las culturas y sociedades las expresan con las mismas conductas, lo que implica un reto el hecho de observarlas y analizarlas en culturas diferentes a la nuestra, como lo es la cultura de los nikkei, porque, aunque parte de la población nikkei reside en nuestro país, lo cierto es que no expresamos las emociones y sentimientos al igual que ellos. Entonces

surgen las siguientes preguntas: ¿cuál es la percepción que tiene la comunidad nikkei respecto al sentimiento del amor?, ¿cuál es el papel del amor en la experiencia de separatividad de los nikkeis? y ¿de qué manera influye el amor en la vida transnacional? Las preguntas conducen a reflexionar sobre las percepciones de los nikkei, e identificar las manifestaciones de este sentimiento, y su potencial para funcionar como motivador. Más adelante, en el apartado de resultados se da respuesta a estas cuestiones.

3.2. Las motivaciones y su relación con las necesidades del contexto sociocultural

Los humanos en su vida diaria experimentan necesidades que los llevan a actuar de una u otra manera en el intento por satisfacerlas; sin embargo, tanto las necesidades como las satisfacciones pueden variar en función de la edad cronológica, la salud, las estaciones del año, las culturas de origen y de asentamiento, la región geopolítica, etc. Por ejemplo, las necesidades de las poblaciones inmigrantes orientales son diferentes a las necesidades de las poblaciones huésped del continente americano.

Las necesidades mueven a los actores a realizar determinadas acciones. Por su parte Maslow (1991) sugiere que en la medida que el humano va satisfaciendo sus necesidades, aparecen otras necesidades que también pretenderá satisfacer. Las necesidades dotan al humano de cierta fuerza de voluntad para no desistir hasta conseguir el satisfactor. Maslow se dedicó a estudiar las necesidades, y planteó un modelo piramidal que consta de cinco niveles jerárquicos que a continuación se muestran:

- I. *Necesidades básicas o fisiológicas*: Son las que implican la supervivencia como comer, beber, respirar, excretar, dormir, entre otras.
- II. *Seguridad*: Se refiere a las necesidades que nos hacen sentir protegidos de riesgos, amenazas y vulnerabilidades, dado que proporcionan cierto grado de independencia; para ilustrarlo se alude a los tipos de seguridad enunciados por

Rosas (2017): seguridad económica, seguridad alimentaria, seguridad sanitaria, seguridad ambiental, seguridad cibernética, seguridad personal, seguridad comunitaria, seguridad política.

- III. *Amor y Afiliación*: Percibirse afiliado es una necesidad que proporcionan un sentido de pertenencia social, y aprecio por los integrantes del grupo social.
- IV. *Reconocimiento*: Cuando el humano satisface todas las necesidades anteriores buscara obtener reconocimiento para sentir confianza en sí mismo, lo cual le asigna un valor simbólico e imaginario a su ser.
- V. *Autorrealización*: Implica la satisfacción de todas las necesidades para obtener independencia, sentirse satisfecho consigo mismo y proporciona estabilidad; tal situación coloca al actor en condiciones óptimas de brindar ayuda a un otro.

Las necesidades son percibidas a través de estímulos externos y estímulos internos, como: emociones, recuerdos, prácticas diarias, etc. De acuerdo con Maslow (1991) las necesidades generan la motivación. La motivación es parte de la personalidad⁴ y actúa en un espacio intermedio entre personalidad y contexto. Para González (2008) la personalidad participa en la regulación inductora que determina la dirección final de la motivación; por ende, participa en la intensidad de la conducta, y en la regulación ejecutora y cognitiva de la actividad haciendo que la acción se ajuste a lo socialmente establecido para lograr la satisfacción lo más cercana a la lo esperado.

González (2008: 52) refiere que la motivación es:

⁴ Desde la segunda mitad del siglo XX, los teóricos del sí mismo o psicólogos humanistas enfatizaron la función activa, y creadora de la personalidad. En esta misma época el psicólogo soviético Rubinstein, y sus seguidores desde una concepción marxista e histórico-cultural ratificaron la importancia de la variable personalidad. Asimismo, Cole (2003), Bozhovich y colaboradores (citado en González, 2008) hicieron referencia a la relativa independencia de la personalidad con respecto al contexto sociocultural, económico e ideológico.

[...] la compleja integración de procesos psíquicos que efectúa la regulación inductora del comportamiento, pues determina la dirección (hacia el objeto-meta buscado o el objeto evitado), la intensidad y el sentido (de aproximación o evitación) del comportamiento. La motivación despierta, inicia, mantiene, fortalece o debilita la intensidad del comportamiento y pone fin al mismo, una vez lograda la meta [...].

El estudio de la motivación reside en analizar el porqué de la conducta humana. Generalmente la teoría de Maslow se ha relacionado con la dimensión económica dado que se estudian las conductas del consumidor en función de los productos que adquiere, lo cual devela las necesidades y costumbres que busca satisfacer, esto lo podemos transpolar a los nikkei para analizar la relación entre las dimensiones psicológica, social y cultural, donde la variable motivación es fundamental para indagar la vida transnacional, por ejemplo, cuando un migrante recuerda con frecuencia la música de su país de origen, éste en sí es un estímulo, el cual crea una necesidad que motiva al actor a realizar un conjunto de prácticas que conlleven a satisfacerla. Así las cosas, se observa una diversidad de motivaciones que brindan sentido a la vida diaria de los humanos, y los impulsan a llevar a cabo prácticas.

3.3. Los sentidos asignados a la vida, al trabajo, al dolor, al amor y a la muerte

El concepto de sentido de vida tiene sus raíces en la filosofía existencialista, de ahí Frankl (2005) toma el término de sentido de vida y lo aplica al área de la salud creando lo que llamó logoterapia, recordemos que Frankl vivió una dolorosa experiencia en los campos de concentración, tenía razones más que suficientes para buscar el sentido su vida. El autor menciona que el humano sufre por una pérdida de las tradiciones, llevándolo a no saber lo que quiere, e imitar a los otros; esto genera un fenómeno colectivo de vacío existencial en el que se experimenta una sensación de falta de sentido de vida desencadenando rasgos depresivos, trastornos depresivos y terminar con el suicidio. Para ilustrarlo se alude a una investigación longitudinal citada por el autor, esta fue realizada por Rolf Von con una muestra de 100 profesionales egresados de la universidad de Harvard, encontró que el 25% sufrieron una crisis relacionada con el sentido de sus vidas, aunque laboraban se quejaban de

la falta de una actividad especial en su vida mediante la que contribuyeran de manera especial e insustituible.

Antes de Rolf Von, Camus (1985) pensaba que juzgar si la vida vale la pena vivirla o no, es el principal problema filosófico dado que muchas personas mueren porque sienten que la vida no vale la pena vivirla o se hacen matar por las ideas o ilusiones que les brindan una razón para vivir. Entonces, el sentido de la vida es preciso indagarlo sobre todo en poblaciones que tienen antecedentes de suicidio como sucede con la sociedad japonesa. El país de Japón ha mostrado latencia en la alta tasa de suicidios a nivel mundial, y durante la segunda mitad del 2020 aumento (Araya, 2021).

Asimismo, son conocidas por el occidente algunas prácticas de la sociedad japonesa que ejemplifican el suicidio, como botón de muestra se alude a los pilotos que dirigían sus aviones cargados con explosivos contra los buques de guerra de Estados Unidos, estos pilotos ejecutaban una misión suicida, la misión *kamikaze*, la palabra significa *viento divino*. En la cultura japonesa, el suicidio también se observa algunos animes, en el cine, etc.

El Libro Blanco sobre la prevención del suicidio de 2020 refiere que Japón es el único país entre las naciones del G7 que tiene como principal causa de muerte al suicidio que afecta especialmente al grupo etario de 15 a 39 años. La mortalidad por suicidio está relacionada con el Trastorno Depresivo Mayor (Navío y Pérez, 2020). En este sentido, es de suma relevancia el análisis del sentido de vida en los migrantes japoneses y sus descendientes por los retos que enfrentan en los países huéspedes en los procesos de integración.

De acuerdo con Ellacuría (1996: 342) el humano necesita del mundo, por lo que mientras viva se ve obligado a insertarse en el para construir su proyecto de vida que implica la muerte, él menciona: [...] *el hombre es el único que puede percatarse de lo inalcanzable de sus*

acciones, de lo aventurado y vulnerable de sus proyectos, el único que se sabe sujeto a la enfermedad y abocado a la muerte. En otras palabras, el humano es capaz de hacer consciencia de su existencia, idea que también se encuentra en Sartre (2011), luego de acuerdo con este autor se debe dar sentido a la existencia y tomar decisiones para seguir viviendo; pero el hecho de elegir genera angustia, al mismo tiempo se desarrolla la responsabilidad de su existencia. Entonces, el humano busca el sentido de su vida en el hacer de su existencia donde se descubre así mismo y a los otros, justamente por ello Sartre dice que el existencialismo es un humanismo que brinda dignidad al humano.

Por su parte, Frankl (2005) propone que el sentido de vida es una categoría integrada por las siguientes subcategorías: sentido del trabajo, sentido del dolor, sentido del amor y el sentido de la muerte, a continuación, se describen:

- I. *El sentido del trabajo:* Consiste en la realización de acciones en el área laboral mediante las cuales se responde para mantener la vida misma. La respuesta adecuada será una acción encuadrada dentro de la concreción de cada día. El trabajo representa el espacio en el que el humano se vincula con la comunidad, es ahí donde se significan y resignifican los sentidos y su valor. El valor social de la acción laboral va en función de la comunidad, y no de la profesión concreta como tal. Por lo tanto, una profesión determinada no da al actor la posibilidad de realizarse plenamente, y ninguna profesión genera una felicidad completa.

En la realidad empírica se encuentran discursos que afirman lo contrario, esto es que si tuvieran cierta profesión serían felices, y sus preocupaciones se terminarían; lo anterior lleva a pensar que algunas profesiones son las responsables de la ausencia de sentido en sus vidas. Para Frankl (2005:172) cuando la profesión concreta que se ejerce no genera una sensación de satisfacción, no se debe culpar a la profesión dado que finalmente es el actor quien la eligió, la profesión de una de tantas posibilidades que contribuye a ser digno.

- II. *El sentido del dolor*: Se refiere al dolor psíquico, para tener noción de lo que es el dolor se toman algunas notas del psicoanálisis freudiano. El dolor psíquico se genera por la pérdida de un objeto amado (Freud, 2008: T XIV). El objeto puede ser un ser querido, una costumbre, comidas, bebidas, olores, paisajes, un país, música, etc. De acuerdo con Freud (2008: T XIV) la experiencia de la pérdida inscribe en la memoria la falta, entonces adviene el dolor, es decir, duelo. El concepto del duelo procede del latín *dôlus*, que significa dolor. En la pérdida hubo un rasgo que quedó incomprendido, y se manifiesta generando dolor.

En la perspectiva de Frankl (2005) el dolor no significa el vacío de la vida, al contrario, el humano madura por el dolor y crece en él. Se puede interpretar que las experiencias dolorosas proporcionan aprendizajes que ayudan a encontrar sentido a la vida. El dolor tiende a salvaguardar al actor de caer en la apatía, y en la rigidez cognitiva, ambas son características que acompañan a las diversas formas de violencias.

No obstante, en la realidad empírica se reproducen y producen conductas sociales tendientes a negar y/o evadir inconscientemente el dolor psíquico; pero lo único que logran es distraer la atención del problema real. De acuerdo con Frankl (2005: 134) el humano que ante una pérdida utiliza la distracción: “no aprende nada. [...] Ni el acto de mirar a una cosa da vida al objeto, ni al apartar la vista de él lo hace desaparecer; tampoco el hecho de reprimir una emoción de duelo anula la realidad deplorada”.

Frankl (2005) propuso el análisis de la existencia humana para descubrir el sentido del dolor, y afirma que el padecer un sufrimiento representa ya un hacer. El actor al estar luchando constantemente por la vida se mantiene en tensión, aunado a una vida sencilla y sin prejuicios sabrá ver certeramente su realidad.

- III. *El sentido del amor*: La satisfacción que experimenta el actor que siente amor es saber con toda certeza que su vida posee un sentido, como dice Nietzsche (en Frankl, 2005: 97): “Quien dispone de un porqué para vivir es capaz de soportar casi cualquier cómo”. La filosofía existencialista profundiza y hace un llamado a realizar las posibilidades originales de la esencia del ser humano. El sentimiento del amor precisa de la capacidad de responder ante la vida; entonces estamos hablando de que el actor se convierte en agente con potencial de autorrealizarse tal como lo menciona Maslow en su modelo piramidal de necesidades.
- IV. *El sentido de la muerte*: El humano se debe asumir como ser responsable ante sus decisiones, así sea que decida destruirse así mismo, o bien contestar a las preguntas y problemas que le plantea la vida cotidiana. Toda experiencia dota de sentido en la etapa de la muerte, pues mediante las experiencias el actor encuentra el camino hacia el cumplimiento de su propia autorrealización, y avanza resueltamente hacia el sentido de su vida preguntándose respecto a su deber ante la vida, la respuesta que propone el existencialismo es sencillamente “lo que el día reclama” (Frankl, 2005: 99).

En Pérez y Ziri6n (1981) se plantea a la responsabilidad sobre la muerte con relaci6n uno mismo y a los otros; los autores afirman que la ausencia de relaciones pone al humano frente a s6 mismo, por consiguiente, frente a su propia muerte en soledad, lo cual de acuerdo con Camus (1984) desencadena miedo, desesperanza o angustia, y pone como ejemplo a los viajeros dado que se quitan los refugios del trabajo y de la vida cotidiana, adem6s se encuentran lejos de las personas que los apoyan y lejos de su lenguaje; pero no todos los viajeros pueden soportarlo, por ello P6rez y Ziri6n mencionan que el miedo hace al humano regresar a sus refugios pues con esto anulan su consciencia y evaden el verdadero sentir.

En el caso de los inmigrantes al igual que los viajeros tambi6n experimentan lejan6a, separatividad, soledad, etc., pero e manifiesta a una intensidad diferente en los inmigrantes que se quedan en el pa6 hu6sped de manera indefinida, situaci6n que debe atender el estado a

través de sus políticas e instituciones porque se pone en riesgo la salud psicológica, la salud social y la salud física de los inmigrantes y sus descendientes.

Como se observa, el enfoque humanista existencialista brinda a la dimensión psicológica indicadores que nos permiten profundizar en el análisis de los procesos de integración de los inmigrantes y sus descendientes, por ejemplo, el amor está presente en las prácticas que implican vínculos⁵ afectivos con la pareja sentimental, con familiares, amigos, compañeros de trabajo, etc.; dependiendo del vínculo es el tipo de amor que se manifiesta, motivando al actor a realizar acciones acordes a los esquemas culturales propios de cada país. De acuerdo con Maslow (1991) y Pichon-Riviere (1980) el desarrollo de vínculos es una necesidad que al buscar satisfacerla afecta el contexto.

La interacción vincular proporciona información que incide en los procesos cognitivos dando como resultado interpretaciones sobre el sentido de la vida, el sentido del dolor, el sentido de la muerte, entre otros. El sentido es entendido por Sartre (2007) como el valor que el humano asigna a algo. En la presente investigación la categoría de sentidos es de interés dado que se estudia a una población que tiene orígenes culturales diferentes a los que existen en América Latina.

Entonces, la interacción vincular entre inmigrantes, su familia del país de origen y sociedad receptora produce intercambios transnacionales que conllevan a que los migrantes lleven una vida dual calmando el dolor psíquico causado por la separación, además de encontrarle un sentido a éste, influye en los esquemas culturales resignificándolos y transculturalizándolos. De acuerdo con Frankl (2005) la existencia humana no puede carecer nunca de sentido, ya sea que utilice conductas de distracción con la pretensión de dar un sentido a su vida, lo cual

⁵ Se refiere a la manera en que una persona construye una estructura relacional con los demás, desde la cual se interactúa estableciendo pautas comunicativas y conductas adaptadas al contexto de la vinculación (Pichon-Riviere, 1980).

sucede generalmente a nivel inconsciente y preconscious. La vida humana conserva su sentido hasta que exhala su último aliento. Ciertamente en la propuesta teórica de Frankl se alude a encontrar el sentido de vida mediante el análisis en logoterapia; pero esto no necesariamente es así dado que existen otros caminos que también conllevan a ello, para ilustrarlo se menciona la meditación y la religión, particularmente en el budismo donde Gautama Siddharta enfocó su atención en comprender el ¿porqué del dolor de la humanidad? Se hace alusión al budismo debido a que es la doctrina practicada por algunos de los nikkei que colaboraron en la presente investigación.

CAPÍTULO IV: INCIDENCIA DE LAS CULTURAS Y DE LOS AGENTES HUMANOS SOBRE LA ESTRUCTURA SOCIAL

Los pensamientos se completan
en el acto de comunicarse
(Vygotsky en Cole, 2003: 254)

Los procesos de integración son aprehensibles a través de conductas manifiestas, y de acuerdo con Cole (2003) toda conducta humana se debe comprender relacionamente, dado que la cultura es inscribe en la mente; asimismo, la cultura rodea y entrelaza los sistemas sociales en el espacio-tiempo. Luego, en la presente investigación son relevantes los conceptos de: cultura, significados, sentidos, esquemas o modelos culturales y propiedades estructurales. En este capítulo se incluye un apartado sobre definiciones de cultura, le sigue otro apartado referente a los significados que dan sentidos; posteriormente se alude en un apartado a los modelos o esquemas culturales que reproducen o generan los agentes humanos; el último apartado es sobre la reconfiguración de los esquemas culturales y de los sistemas sociales.

4.1. Definiciones de cultura

El intento de tener una explicación inteligible del concepto de cultura conllevó a realizar estudios, desde la época de la ilustración la cultura y el individuo se han acompañado en el pensamiento científico generando una diversidad de interacciones entre humanos y culturas, que se fueron construyendo de acuerdo con Geertz (2003) de forma estratificada donde cada nivel se superpone a manera de capas, en cada capa o nivel se pueden apreciar ciertas características ya sean de los factores biológicos, psicológicos, sociales o culturales. Menciona Geertz que si se quitan las distintas formas de culturas se encontrarán las regularidades funcionales, y estructurales de la organización social, luego al quitar esta capa se descubren los factores psicológicos⁶ que prestan su apoyo, y hacen posibles las manifestaciones de las capas culturales y sociales. Si continuamos y quitamos la capa psicológica se revelan las bases biológicas del edificio de la vida humana.

En diferentes momentos se ha planteado la posible existencia de rasgos comunes en las culturas, rasgos fortuitos, periféricos u ornamentales; sin embargo, Geertz (2003) indica un conflicto entre afirmar que la religión, el matrimonio, o la propiedad son principios universales empíricos, debido a que equivale a decir que tienen el mismo contenido, lo cual va en contra del hecho innegable de que no lo tienen. Hablando particularmente de la religión, definirla de manera general conlleva a no poderle asignar un contenido específico. Luego, en

⁶ Para complementar la idea de Geertz respecto al nivel psicológico es importante conocer los procesos psicológicos básicos, y los procesos psicológicos superiores, los primeros son el cimiento para el desarrollo adecuado de la vida en los diversos contextos, estos son: percepción, atención, memoria, motivación y atención. Los procesos psicológicos superiores son sistemas que se desarrollan a partir de los básicos, están mediados por símbolos y surgen por la retroalimentación de las interacciones sociales, a continuación, se mencionan cuáles son: las gnosias, las praxias, el metalenguaje, la metamemoria, las funciones ejecutivas dentro de las cuales se encuentran la toma de decisiones, el razonamiento, la planificación y la inhibición.

el estudio de la cultura en nada contribuye revelar tales generalizaciones, la razón es que se cae en el relativismo, de ahí la importancia de los estudios cualitativos.

En la era moderna afirma Geertz (2003: 44-45) que los humanos “[...]no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir por la naturaleza misma del caso [...]”. Entonces, de acuerdo con Geertz en una misma cultura hay diferencias significativas de una generación a otra, y entre culturas la diversidad se manifiesta

Por su parte Harris (2011:4) trata de explicar las diferencias y similitudes culturales, proporciona una definición de cultura entendiéndola como: “el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)”. Otro autor partidario de la antropología general citado por Harris es Edward Burnett Tylor quien desde 1871 plantea la siguiente definición de cultura:

La cultura... en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos (1871:1).

Según Harris (2011) la cultura de una sociedad tiende a ser similar en varios elementos de una generación a otra, por ejemplo, la continuidad en los estilos de vida se mantiene gracias al proceso conocido como endoculturación donde las pautas de conducta que permanecen son siempre naturales, buenas, bonitas y son las más importantes; pero no así las pautas de conducta de los extraños, dado que estos actúan de manera diferente. Harris habla de un patrón universal en las culturas, con ello se refiere a la estructura de las partes que componen

el todo, y está integrado por tres divisiones principales: infraestructura, estructura y superestructura, las cuales se definen a continuación:

- I. *Infraestructura*: Consiste en las actividades mediante las que la sociedad satisface las necesidades de subsistencia, y regula el crecimiento demográfico, por ejemplo, la producción.
- II. *Estructura*: Esta constituida por actividades económicas y políticas mediante las cuales la sociedad se organiza en grupos que distribuyen, grupos que regulan y grupos que intercambian los bienes y el trabajo.
- III. *Superestructura*: Se integra por las conductas y pensamientos dedicados a actividades artísticas, lúdicas, religiosas e intelectuales.

En nuestra perspectiva tanto Geertz como Harris aportan elementos para conocer las culturas, con Geertz estamos de acuerdo en que los conceptos universales usados en antropología no pueden tener los mismos contenidos y significados dada la diversidad cultural. Y conforme a Harris, su planteamiento del patrón universal en las culturas se relaciona con la teoría de la estructura social, y con el estudio de las funciones psicológicas universales. Entonces, además de la antropología, la disciplina psicológica (Cole, 2003: 65) también se interesó en las diferencias culturales, a esta rama se le llama psicología cultural desde la que se estudiaron funciones psicológicas universales, algunas de las primeras investigaciones se realizaron en entorno a temas como: “la inteligencia se desarrolla más en sociedades tecnológicas avanzadas, y entre estas se ubica Europa y Estados Unidos”; “las capacidades perceptivas predominan en pueblos indígenas”. En el primer tema, los estudios pretendían descubrir cómo influye la cultura en el desarrollo de la inteligencia, pues se espera que los infantes almacenen, reordenen y recuperen información según las necesidades del contexto y de la época; este dato se tomó en cuenta para la construcción de tests de inteligencia. De acuerdo con Cole, no “conocemos ningún test que esté libre de influencias culturales”. Sin embargo, de acuerdo con la Comisión Internacional de Test [ITC] en sus directrices internacionales para el uso de los test (s. f.:11-12) en su apartado 2.2 menciona que se debe: *Elegir tests técnicamente correctos y adecuados a cada situación*, y en el inciso b del mismo

apartado precisa que los test se aplican a las poblaciones pertinentes para las que fueron diseñados, de lo contrario el test no será confiable.

Los estudios de psicología cultural se remontan al siglo XIX, por ejemplo, Cole (2003: 53), y desde ese entonces ya existían polémicas, una de ellas se originó en la década de 1880 en la que una revista científica informaba que *los salvajes poseían mayor agudeza visual que el hombre civilizado*. De la polémica se concluyó que la cultura influye en el modelado de hábitos perceptivos. Además, para Bartlett (en Cole, 2003) a través de la cultura se realizan actividades valoradas que generan tendencias psicológicas que inciden en la elección de cierto tipo de información sobre la cual opera el proceso del recuerdo, y afecta en la toma de decisiones; este es un principio que organiza la memoria.

También Jean Piaget hizo investigación sobre el papel de la cultura en el desarrollo cognitivo, planteando que por medio de las interacciones con las instituciones sociales los infantes desarrollan destrezas y conocimientos; a su vez, la culturalización que reciben ejerce influencia en la cognición (Cole, 2003). Piaget afirmó que existe una mentalidad distinta en cada sociedad, lo cual llevo a antropólogos como Herman Witkin y Jonh Berry (1967 y 1966 en Cole, 2003) a interesarse en relaciones mutuas entre cultura y personalidad.

Por su parte Shweder (1984 en Cole, 2003:102) señala que el contexto y el pensamiento están mediados por símbolos con significados, agrega que: *ningún ambiente sociocultural existe o tiene identidad con independencia de la manera en que los seres humanos captan significados y medios a partir de algún ambiente sociocultural y utilizarlos*. Entonces, el autor indica que las dicotomías tradicionales de persona, y ambiente no se pueden separar analíticamente. Partiendo de la psicología cultural Shweder supone que los individuos son agentes activos, aunque no actúan en contextos enteramente de su propia elección. En este mismo sentido, Vygotsky (1929 en Cole, 2003: 108) refiere que *todos los medios de conducta cultural son sociales en su esencia*.

4.2. Significados que dan sentidos

La cultura se compone por sistemas compartidos de significados (Cole, 2003) que se generan en las practicas sociales (Taylor, 1987 en Cole, 2003). Para Geertz (2003) los sistemas forman tejidos en los que se encuentra suspendido el humano. El conjunto de prácticas proporciona una diversidad de discursos, y estos a su vez sistemas, como es el caso de las religiones. Estoy de acuerdo con Geertz en que un concepto puede tener diversos significados en función del contexto, por ejemplo, el budismo para los mexicanos tiene significados y sentidos diferentes al budismo que practican los japoneses. Entonces, por razones pragmáticas es viable acotar las definiciones en base al fenómeno de estudio que se trate, aquí resulta relevante la categoría de análisis de sentido porque los significados brindan un sentido, luego no se pueden analizar de manera aislada pues se encuentran integrados (Guerrero, 2002) dialécticamente en la realidad, es decir, actúan de forma interrelacionada dado que toda creación de la cultura es una construcción simbólica que surge en la praxis humana, y obedece a una razón, a significados e imaginarios, todo ello constituye el sentido.

Los símbolos están dotados de significación constante que se encuentra en las distintas producciones del inconsciente, a veces llegan a la consciencia manifestándose como lapsus, actos fallidos, mitos, etc. El orden simbólico estructura la realidad interhumana, de ahí la importancia del lenguaje como sistema simbólico, otros ejemplos son: las reglas matrimoniales, el arte, la ciencia, etc. Al nacer el humano se inserta en un orden preestablecido de naturaleza simbólica (Laplanche y Pontalis, 2003). Lo anterior crea una relación de análisis que algunos investigadores como Lacan (2001) y Becerra (2014) entre otros le llamaron sujeto lingüista o ser hablante dado que el lenguaje se encarna en el cuerpo y se hace cuerpo. Podemos observar que tanto Shweder, Laplanche, Pontalis, Lacan y Becerra reconocen una relación analítica entre persona y cultura. La relación analítica no debe perderse de vista en los casos de actores que pertenecen a una misma comunidad, o bien pertenecen a comunidades que tienen diferentes lenguas debido que la lengua del otro

interviene en el sujeto. Ciertamente como dicen Laplanche y Pontalis (2003) la agencia del individuo determina los significados de los símbolos, por ende, generan los sentidos de: sentido del amor, sentido del trabajo, sentido de la muerte, sentido del dolor, entre otros.

Los significados, las normas, los imaginarios están tanto en la mente del actor como en las prácticas sociales (Taylor, 1987 en Cole, 2003). Volviendo a Guerrero (2002), él indica que el sentido se observa en las dimensiones: social, política y económica. De acuerdo con Lacan (2001) y Becerra (2014) también se puede mirar el sentido en otras dimensiones como la psicológica y cultural; asimismo, para Viktor Frankl (1981) el humano siempre está buscando en las esferas que lo integran algo que de sentido a su existencia.

Para ilustrarlo se alude al concepto de enfermedad el cual no tiene el mismo sentido en todas las culturas, por ejemplo, en la Fundación de Ciencias de la Salud de MOA A. C. (2004) de origen japonés citan con frecuencia a Mokichi Okada quien refiere que la enfermedad es la acumulación, y solidificación de toxinas y al superar cierto límite se inicia un proceso de purificación acompañado de dolor; el tratamiento consiste en brindar Terapia Depurativa energética en la que no son necesarios los fármacos, sino la energía que pulula en el ambiente, la cual se transmite a la persona enferma a través de las palmas de las manos, pero sin contacto físico. Asimismo, MOA critica la medicina occidental porque tiene una concepción materialista del humano. El ejemplo evidencia el sentido de la enfermedad, y pone de relieve un esquema cultural compartido intersubjetivamente.

4.3. Modelos o esquemas culturales para comprender los significados, sentidos y sentimientos

Los modelos o esquemas culturales tienen la función de guiar las acciones, e interpreta las experiencias suscitadas en instituciones, en la mente, en la interacción social, etc.; la interpretación abarca una diversidad de contextos (D´Andrade 1990: 108 en Cole, 2003). Sin

los esquemas culturales todo acto social tendría que ser renegociado para construir un nuevo contrato social.

El humano desde su nacimiento está inmerso en contextos controlados generalmente por los padres, quienes le introyectan los esquemas considerados adecuados desde su estilo de crianza que aprehendieron en la interacción social acorde a su cultura. Los esquemas son fundamentales para que los infantes vayan culturalizándose. Entonces, los esquemas se pueden entender como prácticas sociales que se materializan; pero a la vez se encuentran en la mente del actor (Cole, 2003).

Otro de los esquemas culturales que se introyecta en el infante es el esquema en torno a los sentimientos. La institución familiar es la primera en iniciar al infante en la identificación y expresión de sentimientos, así como las normas correspondientes a estos; también es en la familia donde se forman los primeros vínculos afectivos. Los sentimientos, así como los sentidos están cargados de significados y anclados a contextos sociohistóricos (Hochschild, 1979 en Bericat, 2000). Los esquemas correspondientes a los sentimientos guían al actor a realizar la acción apropiada y deseable para cada situación; pero si el actor se desvía de lo que indica el esquema a esa conducta se le llama disonancia. Los esquemas contienen información que regulan la manifestación del sentimiento, de tal manera que el actor sabe ¿cuándo?, ¿dónde? y ¿cuánto? debe expresarlo (Bericat, 2000). Desarrollar control sobre los sentimientos es una manera de participar en el orden social (Hochschild, 1979 en Bericat, 2000), donde existe una interacción socioemocional. Para ilustrarlo se alude a la dimensión laboral en la que los perfiles de puestos ya incluyen los sentimientos que se deben emitir mientras se encuentren laborando (Bericat, 2000, Feldman, Lya y Gisela Blanco, 2006).

Por ejemplo, en México un perfil de puesto para brindar un servicio tiene como requisitos los siguientes: ser amable, sonreír al atender, ser sociable, entre otros; quizá para nosotros los mexicanos estos requisitos sean “normales”; sin embargo, desde la perspectiva de los

inmigrantes japoneses tal vez no lo son. Entonces, aquellos inmigrantes y sus descendientes que por las condiciones del contexto interactúan más con la población receptora, se ven en la necesidad de adquirir determinados esquemas culturales. En este sentido, Melgar (2009) refiere los casos de japoneses que migraron a México para ocupar puestos gerenciales en empresas de origen japonés, a lo cual llamó transnacionalismo desde arriba, y explica que a ellos se les proporcionan los medios necesarios para satisfacer sus necesidades, de tal manera que la interacción con la cultura receptora es mínima. En la situación que plantea Melgar se puede observar que los japoneses no estuvieron obligados a introyectar esquemas culturales de México; no obstante, esto no sucede así con los japoneses que arribaron antes de que se instalaran empresas japonesas en México.

De acuerdo con Scheff (1994) y Bowlby (2014) el humano forma y desarrolla vínculos con las personas que se tiene más interacción generándose un lazo afectivo que funciona como motivador crucial al reproducir prácticas que tienen la finalidad de mantener, y conservar los vínculos sociales. Asimismo, Bericat (2000) menciona que las experiencias de los sentimientos son un modo de intercambio social, en la cultura se encuentran manifestados de diversas formas, entre ellas están las películas, la religión, los libros, las teorías, las leyes, la música, etc.

Un conjunto de prácticas puede conformar un esquema o modelo cultural. De acuerdo con Cole (2003:125): *aunque la cultura es una fuente de herramientas para la acción, el individuo todavía tiene mucho por interpretar para descubrir qué esquemas se aplican en qué circunstancias y cómo ponerlos en práctica de manera efectiva*. Volviendo a los migrantes japoneses, el desarrollo de esquemas culturales de los países receptores de Perú y de México implica retos asociados con los sistemas sociales de estos, y que inciden sobre los procesos de integración.

4.4. Reconfiguración de los esquemas culturales y de los sistemas sociales

Menciona Giddens (2006) que todas las sociedades se conforman por la intersección de sistemas sociales, es decir, ningún sistema existe de manera aislada. Los sistemas sociales se organizan jerárquicamente formando instituciones; sin embargo, en cada sociedad existen diferentes modalidades de articulación institucional. Entonces, las instituciones son la expresión en el tiempo-espacio del conjunto de prácticas de los agentes humanos, quienes a su vez las reproducen, o las transforman a lo largo de la continuidad de las prácticas.

Es verdad que teóricos como Durkheim, Foucault hablan de los influjos constrictivos de las estructuras sociales; pero Giddens (2006: 199, 204) afirma lo siguiente: *la teoría de la estructuración se basa en la tesis de que una estructura siempre es tanto habilitadora como constrictiva a causa de la relación intrínseca entre estructura y obrar (y obrar y poder) [...]. Por lo tanto, cada una de las diversas formas de constreñimiento es, de distinta manera, una forma de habilitación. Ellas contribuyen a abrir ciertas posibilidades de acción al mismo tiempo que restringen o deniegan otras.*

En los sistemas sociales las restricciones se observan en la moral, en las leyes, en las políticas públicas, en las religiones, en las ideologías, entre otros; de acuerdo con Giddens todas son formas de legitimación introyectadas mediante la socialización, a la vez, también se incorporan herramientas que habilitan la reconfiguración de prácticas, lo cual afecta a los esquemas culturales restructurándolos, dando lugar a lo que Ortiz (2002) llamo transculturación.

La probabilidad de que los agentes humanos reconfiguren las prácticas, y los esquemas culturales está relacionado con el espacio y el tiempo, pues los agentes ocupan un lugar físico y una posición en la sociedad; en palabras de Bourdieu (1999) hablamos de un fenómeno espacial compuesto por una dimensión física y una dimensión social, la primera es la

materialización de la segunda. Todo espacio está jerarquizado, por ende, todas las instituciones. En este sentido son de suma relevancia las instituciones creadas por los inmigrantes y sus descendientes en los países receptores dado que utilizan el espacio para hacer tangible su presencia continua, así como sus diferencias culturales, siendo esta una clara evidencia de la capacidad de agencia y de la adquisición de capital simbólico, económico, político, psicológico, social y cultural.

Bourdieu (1999) refiere que el capital otorga poder sobre el espacio y tiempo permitiendo la movilización y dominio de espacios específicos, lo cual precisa del conocimiento de las reglas y códigos propios de la sociedad huésped. Luego se puede interpretar que la falta o deficiencia de capital vulnera al actor. Agrega el autor que el espacio también incide sobre la mente a razón de que es a partir de la mente que se comprende la realidad social, en otras palabras, el espacio social se inscribe en la mente. Tanto el capital como el constreñimiento y la habilitación se observan a través de las acciones repetitivas que se descubren en las interacciones de los agentes.

En el caso de los migrantes extranjeros, ellos tienden a modelar prácticas locales, una de ellas es el lenguaje que desarrollan mediante la lectura, la escritura y la expresión oral. Por su parte Cole (2003) considera que la habilidad de leer y escribir es una herramienta cognitiva y social que tiene efectos sobre el espacio-tiempo, es decir, contribuye en la interacción cotidiana con la sociedad huésped, y a largo plazo favorece los procesos de integración del migrante y de sus descendientes. Para Giddens (2006) la integración social implica una interacción en espacios de copresencia; la integración se identifica a través de rutas influidas por parámetros institucionales básicos de los sistemas sociales, lo que pone de manifiesto la reproducción social. Los parámetros son propiedades estructurales, un ejemplo pueden ser las categorías de parentesco. Todo parámetro estructural es creado cuando los actores hacen distinciones.

En síntesis, la preferencia por un abordaje estructural radica en las características restrictivas y habilitantes para su influjo en la reconfiguración de las instituciones ya existentes, o la creación de estas, también se pueden observar cambios en las reglas de las sociedades, lo cual tiene efectos sobre los esquemas culturales. En otras palabras, se entiende que la estructura social no es perpetua porque los agentes humanos la remodelan, y transculturalizan los esquemas; en este sentido, la perspectiva de psicología cultural contribuye en el análisis de los esquemas culturales suscitados en un espacio determinado. De acuerdo con Pérez (1981), Hernández, Fernández y Baptista (2014) los modelos teóricos deben contextualizar el estudio que se realiza, esto es a razón de que provee un amplio marco de referencia para la interpretación de los resultados.



APARTADO CONTEXTUAL

CAPÍTULO V: ELEMENTOS SOCIOCULTURALES EN LA HISTORIA DE LA DIASPORA NIKKEI EN MÉXICO Y EN PERÚ

“[...] Nosotros no supimos atraer al inmigrante, por frivolidad o por prejuicio. Únicamente llegaron a nuestra playa, primero los negros africanos que se importaron para carne de explotación de los señores feudales de la agricultura, y posteriormente, los ‘coolies’ chinos, con el mismo objeto. Luego sobrevinieron los japoneses, que son justamente el tipo de inmigrante que menos se adapta a nuestras características psicológicas y económicas [...]” (Manuel Seoane) (Morimoto, 2011)⁷.

El conocimiento y descripción de los procesos de integración precisa de una revisión histórica con una mirada interdisciplinaria que nos permita identificar las dimensiones psicosocioculturales en las comunidades nikkei de Perú y de México. De acuerdo con Melgar (2009) el marco histórico es fundamental dado que las diferencias entre grupos poblacionales se construyen social e históricamente. Por su parte Cole (2003) sugiere que todo análisis

⁷ Opinión de Manuel Seoane político y miembro del Partido Aprista Peruano, quien después de la Segunda Guerra Mundial fue Senador de la República de Perú.

histórico debe incluir la perspectiva de la psicología cultural por sus elementos para bosquejar los esquemas culturales que desarrollaron, y su incidencia sobre las sociedades receptoras.

El capítulo se compone de dos apartados principales, el primero y el segundo hacen referencia a la historia de la migración japonesa en México y en Perú. En ambos apartados se inicia con los antecedentes que dieron pauta a la migración japonesa; después se alude a las características de los diferentes grupos migratorios; luego se menciona el sentir antijaponés que manifestaron los países, y las sociedades receptoras; particularmente en el segundo apartado se incorporó el caso del político peruano Alberto Fujimori; posteriormente en los dos apartados se habla de la inmigración japonesa libre a finales del siglo XX, y principios del siglo XXI. El capítulo concluye con un cuadro comparativo en el que se muestran los elementos socioculturales que se identificaron en la revisión histórica que se realizó, los cuales se relacionan con los indicadores que conforman los instrumentos que se aplicaron a los nikkei.

5.1. Hechos que dieron pauta a la diáspora nikkei en México

Las migraciones hacia el continente americano se remontan a cientos de años, cuando aún estaban unidos los continentes por el Estrecho de Bering, de ese suceso parten los antropólogos para interpretar las semejanzas, analogías y afinidades étnicas y culturales entre los nativos de este continente con los asiáticos, referente a esto Ota (1982) menciona el ejemplo de las esculturas olmecas de los estados de Tabasco y Veracruz. Desde la época del estrecho de Bering a la época actual, la migración oriental no ha mantenido flujos constantes; pero de acuerdo con Melgar (2009) si se puede hablar de la diáspora nikkei.

La migración internacional se vio favorecida por el deseo de España respecto a expandir el cristianismo hacia oriente, sin ser consciente de que con ello establecería el puente para la migración a otros continentes. Existen documentos como contratos comerciales, y certificados de defunción que evidencian ya desde 1614 la llegada de los primeros migrantes

japoneses en el galeón de Manila, en la misión Hasekura que venía de Filipinas y arribó en Acapulco, Nueva España, donde tuvieron una audiencia con el virrey en la Ciudad de México. Estos japoneses se habían convertido al cristianismo⁸ en Japón, y al ser bautizados se les asignaron nombres españoles, entre los japoneses que arribaron se encuentran: Luis de Encío, Agustín López de la Cruz, Juan de Páez y otros inmigrantes identificados como de la nación de Japón; este grupo se instaló en Guadalajara (Hu-DeHart y López, 2018; Sakuda, 1999; Ota, 1982; Falck y Palacios, 2009).

Según Falck y Palacios (2009) el verdadero nombre de Luis de Encío era Fukucho Soemon y firmaba con kanji. Al llegar a la nueva España, este migrante se dedicó a ser vendedor ambulante, tal ocupación lo llevó a movilizarse de Acapulco a Guadalajara, se casó con una mujer perteneciente a un grupo étnico, y tuvieron una hija de nombre Margarita, ella se casó con el japonés Juan de Páez. Con relación a la esfera religiosa Luis y su esposa Catalina apadrinaron a 9 niños huérfanos en el lapso de 1640 a 1653. En el siglo XVII era común ver en Guadalajara a personas con rasgos fenotípicos asiáticos, pues también habían arribado chinos. En cuanto al migrante Juan, era conocido como mercader y sobresalió en lo económico, fue influyente y con poder adquisitivo, tuvo 9 hijos con Margarita [3 hombres y 6 mujeres], sólo sobrevivió un hijo. También fue corregidor⁹ en Zapopan, aunque se desconoce la duración de ese puesto. En cuanto a la esfera religiosa, él fue mayordomo en la catedral de Guadalajara por más de 20 años, su desempeño logro ganar la confianza de otros clérigos, y lo nombraron albacea al morir.

⁸ Españoles y jesuitas llegaron a Japón a principios del siglo XV con la intención de cristianizar a los japoneses; pero fueron expulsados por el shogun (gobernante) mediante un edicto que entró en vigor en 1614 con el propósito de erradicar el cristianismo de Japón (Hu-DeHart y López, 2018; Falck y Palacios, 2009). El cristianismo envió secretamente una delegación de 180 japoneses que se habían convertido al catolicismo a España y Roma para ver al Emperador español, y al Papa católico (Hu-DeHart y López, 2018).

⁹ “Un corregidor era en sí un representante de la Corona española dentro del territorio que abarca su corregimiento. En teoría, sus funciones eran del tipo ejecutivas y judiciales. Es muy probable que se pagara por acceder a este tipo de puesto (como a otros tantos de la administración real) [...]” (Falck y Palacios, 2009: 102).

También se tiene un registro sobre un naufragio de origen japonés que sucedió en las costas de Baja California Sur (Ota, 1982), posteriormente se estableció una colonia agrícola en California en 1869 (Hu-DeHart y López, 2018). En todos estos casos la inmigración japonesa era no documentada, lo cual cambió con la firma del Tratado entre Japón y México, además de incentivarla. Por su parte, también la tradición japonesa (Melgar, 2009) incidió en la inmigración dado que en cada familia el primogénito varón heredaba los bienes, mientras que el resto de los hijos no tenían oportunidad de hacerse de bienes materiales, entonces, una salida era la emigración a las Américas. La emigración rompía con el aislamiento que Japón de había autoimpuesto; fue poco después de 1868 que la migración japonesa se organizó a gran escala desde el estado japonés (Hu-DeHart y López, 2018; Sakuda, 1999; Ota, 1982; Falck y Palacios, 2009). A raíz de ello Japón estableció relaciones internacionales con varios países mediante las cuales buscaba la emigración de población japonesa. En 1893 el exministro de Asuntos Exteriores, Enomoto Takeaki crea la Sociedad de Colonización con domicilio en Tokio para administrar las nuevas colonias establecidas en otros países, considerando a México en primer lugar para llevar a cabo su proyecto (Melgar, 2009).

5.2. Inmigración japonesa por contratos y sin contratos

En el siglo XIX Japón se enfrentó a dos factores que influyeron en fomentar la emigración internacional, uno fue la sobrepoblación y el otro era la escasez de tierras para los agricultores. Con relación a México, a principios del siglo XX contaba con buena reputación a nivel internacional, había ganado el reconocimiento de algunas potencias, entre ellas Inglaterra, Francia y España. Entonces, el gobierno de Díaz pensó en establecer tratados que beneficiaran el desarrollo del país, y decidió invitar a países como Japón, con los siguientes propósitos: poblar cierta parte del territorio mexicano, conseguir mano de obra de inmigrantes extranjeros, y motivar las inversiones extranjeras dentro de México (Arroyo, 2009).

El presidente Díaz tomo en consideración a Japón por su crecimiento económico y por el progreso militar, por lo que solicitó al gobierno japonés un sensei de judo [arte marcial de origen japonés] con la finalidad de instruir a la milicia mexicana dado que pretendía formar un ejército profesional. Así es como llega un sensei de nombre Shinzo Harada; después del derrocamiento de Díaz continuó enseñando a los ejércitos de Francisco Villa, Emiliano Zapata y Venustiano Carranza (ELUNIVERSAL, 2017).

Los intereses de Japón coincidieron con las intenciones de Díaz, así surgió un vínculo entre México y Japón que llevó a la firma del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación en 1888, con el tratado Japón buscaba asegurar que los ciudadanos japoneses llegaran a un país que los respetaría, y no los trataría como esclavos (Arroyo, 2009; Ministry of Foreign Affairs of Japán, 2016; Ota, 1982; González, 2010; Melgar, 2009). El tratado contempló en su artículo IV la inmigración japonesa documentada (Ota, 1982).

Además, Japón estaba interesado en el país de México para acceder a tierras de cultivo de lo cual tenía escasas, especialmente de café, por lo que eligió la región de Chiapas en la que se estableció la primera colonia japonesa en 1897, la colonia se llamó Enomoto estaba compuesta por 34 inmigrantes que se asentaron en Escuintla. En ese estado se formó la primera comunidad colonizadora Japón-México que tenía como propósito reclutar inmigrantes japoneses para trabajar el campo. A parte de esta comunidad llegaron inmigrantes sin contrato que buscaban tierras para cultivarlas, por lo que se les llamó inmigrantes libres, y conformaron el segundo grupo; este grupo conformó la Sociedad Cooperativa Nichiboku Kyodo Gaisha encargada de crear diversas actividades económicas en las que pudieran laborar los nikkei (Ota, 1982).

Según Tigner (1981) en 1902 se adoptó un programa de inmigración por contrato aceptable para México y Japón, el primer grupo de trabajadores reclutados para este proyecto llegó a México al año siguiente. Los japoneses que ingresaron de 1903 a 1907 fueron asignados a minas de carbón en el estado de Coahuila, plantaciones de azúcar en Oaxaca y varios

proyectos de construcción de ferrocarriles. Sin embargo, las condiciones laborales en las plantaciones causaron enfermedades, y muertes durante el primer año. Los migrantes que sobrevivían preferían abandonar el trabajo. Ciertamente el tratado facilitó la migración de japoneses en aparentes condiciones adecuadas; pero, por las condiciones (ELUNIVERSAL, 2017) insalubres en las minas, y en las azucareras hubo muertes ocasionadas por malaria. También eran explotados, pues los empleadores no respetaban el contrato, ni les pagaban lo acordado.

Para Ota (1982) el tercer grupo de migrantes contratados ingresa a México en el periodo de 1900 a 1910 para laborar en diferentes debido a que México no poseía mano de obra calificada, como era el caso de las minas de carbón de Coahuila y Chihuahua, la construcción de ferrocarriles en Tepic, Tampico, e industria cañera de Veracruz y Oaxaca. sin embargo, las condiciones laborales conllevaron a que los japoneses generaran expectativas de migrar a Estados Unidos. En este sentido, existe la posibilidad de que parte de esta población migrara a Estados Unidos, sobre todo los que se encontraban en el norte de México.

La población japonesa que no migro a Estados Unidos buscó emplearse en la industria ferroviaria en las vías que iban ya sea de Colima a Guadalajara, o de Cananea, Sonora y Mexicali, estas vías fueron construidas en gran parte por los trabajadores japoneses. No obstante, en Chihuahua el movimiento armado en 1910 afecto a los japoneses por los saqueos, ante lo cual el diplomático japonés Sotoku Baba, quien estaba en Chicago intervino y buscó dialogar con Pancho Villa con el propósito de resguardar a la población japonesa, Pancho Villa se comprometió a respetar las propiedades de los japoneses (ELUNIVERSAL, 2017).

Al inicio de la revolución mexicana, las relaciones diplomáticas con Japón quedaron relegadas debido a la necesidad de atender la crisis interna económica, política y social que enfrentaba el país. El gobierno japonés perdió interés respecto a México tanto por la

revolución de 1910 (Arroyo, 2009), como por el trato que México había dado a los inmigrantes japoneses (ELUNIVERSAL, 2017).

Durante el desarrollo de la revolución mexicana participaron japoneses con sus habilidades integrándose al equipo de Pancho Villa, entre ellos destacan Tsuruo Nishino quien fungió de cocinero; otro japonés fue Kingo Nonoka, él colaboró por sus conocimientos de enfermería en los tranvías sanitarios; y Zenzo Tanaka huyó de un ingenio azucarero para incorporarse al ejército mexicano, quien luego ascendió a teniente de caballería (ELUNIVERSAL, 2017).

Según Arroyo (2009) en el periodo de 1910 a 1920 México recibió inmigrantes japoneses que ingresaron por la frontera sur, quienes tenían como propósito llegar a Norteamérica, pero al no lograrlo, buscaron trabajo en tierras mexicanas y se establecieron de manera permanente en el norte del país. Este grupo de migrantes no contaba con documentos, por lo tanto, no hay registros que la sustenten, sólo testimonios recogidos. Sin embargo, Fukumoto (1997) menciona que los migrantes japoneses que venían de la frontera sur habían sido invitados a trabajar por las compañías madereras ubicadas en Chihuahua. Las compañías les hacían propuestas donde la jornada era de 10 horas, y ofrecían salarios de 2 a 3 dólares diarios en la recolección de madera, y construcción de viviendas. Los interesados tenían que pagar su pasaje que duraba 15 días en tren y barco. Aquellos que se animaron tenían el incentivo de la cercanía a Estados Unidos, país al que se aspiraban llegar porque los salarios eran mejores. Desde 1909 hasta enero de 1912 llegaron de Perú a México 211 japoneses.

Por su parte, Ota (1982) hace referencia un cuarto grupo de inmigrantes japoneses no documentados que regresaban a México debido a que fueron expulsados de Estados Unidos a pesar de que ya habían vivido ahí durante un tiempo. Estos migrantes antes habían residido en México. Luego la autora nos habla un quinto grupo de inmigrantes japoneses calificados, quienes llegaron por el convenio firmado de 1917 sobre el libre ejercicio de profesión. El convenio facilitó la migración de personas que tenían oficios o una profesión, por ejemplo:

médicos, farmacéuticos, odontólogos y veterinarios. La mayoría de los médicos inmigrantes que llegaron a México no se habían titulado; pero fueron aceptados debido a la falta de médicos en las zonas agrícolas y provincias. Cabe mencionar que en México la formación de estudiantes se había interrumpido por la revolución, y al no egresar profesionistas se vio afectada la salud del pueblo mexicano.

En esa época, Japón en comparación con Latinoamérica ya había impulsado la educación en su población, aumentando así las oportunidades laborales de los japoneses, o cual suponía que, en el caso de México y el resto de Latinoamérica, no encontrarían mucha competencia en las áreas especializadas. Según Arroyo (2009) en el lapso de 1917 a 1929 se conoce que migraron 27 médicos a México; sin embargo, no todos aprendieron español, algunos se vieron obligados a retornar a Japón. En el caso de los odontólogos que tomaron como intérpretes a japoneses ya establecidos en México, no tuvieron problemas para comunicarse con los pacientes nativos, a su vez, el intérprete aprendía la profesión con la finalidad de ejercerla. Ante tal situación, el gobierno mexicano reaccionó removiendo la vigencia del tratado a 1928, argumentando que no podía dejar sin protección a sus ciudadanos nativos que tenían la misma profesión.

La población inmigrante principalmente provenía de Hiroshima, Kagoshima, Wakayama-ken y Yamaguchi; algunos japoneses arribaron a Sonora, ahí se concentró una gran cantidad de población en los años 30s. Otros migrantes se asentaron en Chihuahua, Veracruz, Sinaloa, San Luis Potosí, Chiapas, Ensenada, Baja California (Tigner, 1981; Ota, 1982; Arroyo, 2009). En este sentido, Ota y Arroyo mencionan que los japoneses estaban motivados por residir en la zona norte de México, cuyas razones podrían ser las siguientes: es porque tenían la esperanza de cruzar hacia los Estados Unidos, por lo que en México estarían sólo por un tiempo mientras trabajaban de obreros. Otra razón fue la creación de una comunidad agrícola que producía algodón. La última razón obedeció a que establecieron una comunidad pesquera en Ensenada, Baja California. Fue Baja California el principal estado de asentamiento.

La concentración de inmigrantes japoneses fue menor en Sonora, Coahuila, Chiapas y Sinaloa; en estos estados los japoneses se dedicaban a ser pescadores, comerciantes, empleados y agricultores. En Morelos cinco familias con poder adquisitivo compraron una hacienda vieja para ponerla a disposición de las familias japonesas que no tenían recursos, ahí formaron comunidades agrícolas. En el Distrito Federal [ahora Ciudad de México] se establecieron japoneses, la mayoría tenían como principal actividad económica el comercio o eran empleados, también había médicos, cirujanos dentistas, ingenieros y artistas (Arroyo, 2009).

En Japón los factores de sobrepoblación y tierras insuficientes influyeron tanto en el contenido del tratado, como en los convenios que firmó con México dando pauta a las migraciones japonesas por contratos y sin contratos; asimismo, la sociedad receptora fue beneficiada por los conocimientos y habilidades que traían los japoneses, contribuyendo con el desarrollo de capital sociocultural que favoreció la migración por llamado o *yobiyose*.

5.3. Inmigración japonesa por llamado o yobiyose

Los japoneses llamaron a este tipo de migración *yobiyose* (*yobi*=llamar, *yose*=acercarse, en kanji se escribe: 呼び寄せ), se traduce como llamando, ocurre cuando los japoneses habían mejorado su situación económica y mostraban una conducta aceptable; entonces, llaman a sus parientes y amigos para compartir su estilo de vida (Fukumoto, 1997). Después de 1920, el gobierno mexicano perdió interés en traer inmigrantes extranjeros. Durante el gobierno de Plutarco Elías Calles [1924-1928] se prohibió la entrada de japoneses, a excepción de aquellos que tenían en el país a algún familiar establecido. Durante este gobierno se creó la segunda Ley de Migración promulgada el 13 de marzo de 1926. La ley hacía referencia a la salud de los inmigrantes donde se contemplaba la moral, por lo que requería que estos tuvieran una moral correcta con relación a la sociedad mexicana; entonces, los japoneses que

desearan migrar debían traer una carta de buena conducta, y contar con una profesión (Arroyo, 2009).

Principalmente en el periodo de 1921 a 1929 arribaron migrantes japoneses mediante el requerimiento yobiyose o parentesco, aunque este tipo de migración se prolongó hasta inicios de la Segunda Guerra Mundial, así ingresaron 1758. La migración por yobiyose consistió en invitar a un pariente, a un conocido, o a su pareja sentimental que se encontraba en Japón; por ejemplo, los médicos japoneses llamaron a sus conocidos por yobiyose para que los apoyaran en su trabajo, a la vez los entrenaban como aprendices con la finalidad de que posteriormente pudieran lograr su independencia; en el caso de las mujeres inmigrantes, ellas eran novias de los japoneses y venían a casarse (Arroyo, 2009).

Por su parte, Ota (1982) menciona que al grupo de migrantes por yobiyose se le puede considerar el sexto grupo, a diferencia de los grupos anteriores, este grupo contaba con más oportunidades de desarrollo económico, puesto que el familiar que lo llamaba contaba con un poder adquisitivo estable, y brindaba el soporte básico en cuanto a hospedaje y alimentos, el recién llegado sólo se debía ocupar de desarrollar algún oficio o profesión, así como aprender el idioma español.

El 16 de febrero de 1934 se decreta la prohibición de la entrada de inmigrantes extranjeros trabajadores a México, salvo unas excepciones: los técnicos, profesionistas o profesores que sean solicitados por la Universidad Nacional Autónoma de México o por cualquier órgano oficial o empresa. El porcentaje más bajo de inmigración fue en 1935, donde solamente entraron 15 mujeres. Durante 1934 se creó una política integral de población con la intención de regularizar permanentemente a todos los inmigrantes extranjeros que deseaban naturalizarse; asimismo, se les permitía dedicarse a la agricultura, al comercio o a la industria; pero sin desplazar a los nativos. En ciudad de México 41 japoneses se naturalizaron en los primeros años de la década de los treinta (Arroyo, 2009).

Posteriormente, surge la Ley General de Población en 1936 bajo el régimen de Lázaro Cárdenas del Río [1934-1940], la ley brindaba oportunidades a los inmigrantes extranjeros respecto a obtener la nacionalidad a través del casamiento con una mujer de nacionalidad mexicana por nacimiento; también daba la oportunidad de laborar en las áreas de: agricultura, industria, comercio y exportación; por lo que fueron bienvenidos los inversionistas, y los técnicos de cualquier ciencia. En 1939 se incrementó significativamente la inmigración japonesa en comparación con los años anteriores (Arroyo, 2009).

Al finalizar el gobierno de Lázaro Cárdenas, da inicio el gobierno de Manuel Ávila Camacho, durante su sexenio aconteció la segunda guerra mundial, donde el gobierno estadounidense solicitó al gobierno mexicano que enviara a todos los japoneses hacia Estados Unidos; ante lo cual, el gobierno mexicano se negó, lo único que prometió fue reunirlos en campos de concentración (Arroyo, 2009).

El periodo comprendido de la primera guerra mundial a la segunda guerra mundial, México recibió poca inmigración japonesa por ser Japón uno de los países del Eje. Cuando terminan la guerra y se firma la paz en San Francisco el 8 de septiembre de 1951, México reanuda relaciones con Japón. Para Ota (1982) la segunda guerra mundial repercutió en la esfera laboral de Japón optando por fomentar la emigración de sus ciudadanos. Además, la devastación causada por las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki desencadenó una crisis económica, política y social.

Así las cosas, se observa que la normatividad mexicana influyó en las formas de migración extranjera, y discriminó entre los migrantes deseados y los no deseados. La migración yobiyose a diferencia de los grupos anteriores contaba con el capital social que habían desarrollado sus antecesores, por lo que podemos pensar que sus procesos de integración no

manifestaban los mismos retos que vivieron los primeros migrantes. El hecho de tener conocidos al llegar a un nuevo contexto facilita las interacciones en diversos espacios, disminuyen los conflictos y disminuye la probabilidad de ser vulnerados.

5.4. Sentir antijaponés del gobierno y sociedad mexicana en la segunda guerra mundial

En los libros de la historia oficial de México no se encuentran datos sobre el sentir antijaponés, sólo historiadores como Peddie y Ota mencionan el tema; lo que significa que existe una omisión en la historia, a su vez, desvela una realidad de nuestra sociedad hacia el rechazo racial. Particularmente, lo sucedido con los migrantes japoneses y sus descendientes, Peddie (2006) lo califica de olvido histórico, agrega que la historia escrita no les da la misma importancia a todos los hechos; respecto al tema en cuestión, el autor refiere que la mayoría de los japoneses en 1941 pertenecían a la clase media baja, y eran de carácter pacífico. Pero, el ataque que Japón dirigió a Pearl Harbor en diciembre de 1941 influyó sobre Estados Unidos en la creación de una severa política migratoria hacia los japoneses, sin distinguir si eran descendientes nacidos en Estados Unidos, o eran inmigrantes. Con base en esa política migratoria se construyeron campos de concentración (Ota, 1982). Por su parte, México no deportó japoneses a Estados Unidos (Sakuda, 1999), ni les permitió regresar a su país natal, los obligó a residir forzosamente en México; en los casos de inmigrantes catalogados como “peligrosos”, se ordenó su detención, por ejemplo: la detención de Masao Imuro lo mantuvo en la cárcel durante 7 años sin juicio (Méndez, 2015).

Por la supuesta seguridad del continente americano, el gobierno de Ávila Camacho tomó medidas restrictivas contra la comunidad nikkei, como las siguientes: se congelaron cuentas bancarias de residentes japoneses, sólo podían sacar 500 pesos mensuales, se suspendió el otorgamiento de cartas de naturalización a las naciones del Eje (Japón, Italia y Alemania), se revocaron las cartas de naturalización emitidas con dos años de antigüedad, se restringió la libertad de movilidad y la policía vigilaba la embajada japonesa. El gobierno mexicano

contaba con una lista negra en la que aparecían japoneses bajo la sospecha de ser espías, a ellos se les dio un plazo de 24 horas para trasladarse a la ciudad de México, y debían hacerlo utilizando sus propios fondos (Ota, 1982).

En diciembre de 1941, la sospecha desencadenó pánico y conductas arbitrarias por parte del gobierno mexicano apoyadas por la sociedad receptora; Ota (1982) menciona algunas acciones que lo demuestran, por ejemplo: la incautación de dos barcos pesqueros japoneses, luego se cancelaron los permisos de pesca, y se les exigió a todos los inmigrantes procedentes de países del Eje acudir a la oficina de migración a registrarse.

Para cumplir con la indicación del gobierno, varios japoneses recorrieron grandes distancias a ferrocarril o autobús enfrentando circunstancias difíciles. En el caso de los japoneses que se trasladaban desde Baja California hacían un viaje de 3 000 kilómetros hasta la ciudad de México, otros viajaron en el furgón de equipajes. En ese entonces, el viaje duraba 3 días y dos noches, mientras debían soportar el frío del invierno, la escasez de alimentos durante el traslado, y ansiedad por la situación de explotación, sobornos y chantaje que ejercían los mexicanos hacia ellos. Los japoneses contaban con pocos fondos, y tuvieron que usarlos para costear el traslado de su familia, y los pagos que exigían los oficiales aduanales para aceptar su documentación. Las condiciones inhumanas los ponían en riesgo, eran pocos los japoneses que resistían, los grupos más vulnerados fueron los bebés, los niños y los ancianos, algunos de ellos fallecieron en el camino (Ota, 1982).

Ante tal situación, en diciembre de 1941 el cónsul Miura, y miembros diplomáticos promovieron la creación del Comité de Ayuda Mutua llamado en japonés kyoeikai dirigido por integrantes destacados de la comunidad japonesa en la ciudad de México y Guadalajara, con la finalidad de establecer una organización semejante a la embajada japonesa que actuaría en auxilio de sus compatriotas. El 13 de enero de 1942 el cónsul designó a tres japoneses como líderes del comité, a quienes encargó los fondos de la embajada, sus nombres eran:

Sanshiro Matsumoto, fundador de la cadena *Flor Matsumoto*, Heiji Kato, gerente general de la casa comercial *El Nuevo Japón*, y Kisou Tsuru, dueño de la compañía petrolera *La Veracruzana* que había sido fundada por el gobierno japonés y el ejército imperial. El capitán Hamanaka de la Armada Imperial entregó 100 000 pesos a los tres representantes. También la sociedad japonesa apoyó con 200 000 pesos. El comité se comprometió a juntar más dinero para ayudar a su comunidad. El dinero recaudado no lo depositaron en una cuenta bancaria debido a que el gobierno mexicano la podía congelar; sino que se lo dieron a guardar a un mexicano de confianza llamado Abelardo Paniagua (Ota, 1982).

En el mismo mes y año, la Secretaria de Gobernación emitió el permiso para que el comité arreglara el alojamiento de los japoneses que llegaban a los espacios de concentración. El comité alquiló un edificio en la colonia Santa María la Ribera, y cinco casas de dos pisos en Tacuba. Sin embargo, no fue suficiente; entonces, Sanshiro Matsumoto dispuso su hacienda Batan ubicada al sur de la ciudad de México, y Heiji Kato consiguió colchones. Según una lista de la Secretaria de Gobernación, Batan brindó hogar temporal a 569 compatriotas. Pero, como continuaban llegando japoneses, el comité buscó una solución permanente, por lo que adquirió la ex hacienda de Temixco, en Cuernavaca, Morelos, donde se proporcionó un campo agrícola a 600 japoneses aproximadamente, con ello lograron satisfacer sus necesidades alimentarias, aunque vivían en hacinamiento y vigilados por la policía. La forma en la que el comité acomodó a los japoneses fue de acuerdo con la región de la que procedían, de manera interna los grupos organizaban sus gastos de su permanencia. Asimismo, el comité los orientaba en la búsqueda de empleo (Ota, 1982).

En ciudad de México se concentraron a 800 japoneses, y en Guadalajara, Celaya, Guanajuato, y Queretaro se reunieron 300 japoneses (Ota, 1982; Arroyo, 2009), en Puebla y Cuernavaca se desconoce el número de japoneses congregados (Santamaría, 1999). Respecto a los diplomáticos, Ota (1982) refiere que, en febrero de 1942, 77 de ellos fueron repatriados y separados de sus familias por la razón de ser considerados una amenaza; la autora también

alude a un trato diferenciado que recibieron los japoneses en el estado de Chiapas donde el gobernador a través de gestiones con el gobierno federal logro postergar el traslado de estos hasta marzo de 1943. Ciertamente, como dice Peddie (2006), la reubicación de los japoneses en comparación con otros países de América no fue tan opresiva, y violenta como en los campos de concentración de Estados Unidos y Canadá.

México aún no había declarado la guerra a los países del Eje; pero, cuando los submarinos de origen alemán hundieron el buque de petróleo “Potrero del Llano”, en el Golfo de México en mayo de 1942, el gobierno mexicano les declara la guerra, y participa enviando un escuadrón de la fuerza aérea. Por su parte, la prensa mexicana fomentó e incitó un sentir antijaponés a través de comentarios como: “Indignación por el Hundimiento de los Buques Mexicanos Potrero del Llano y Faja de Oro por Submarinos del Eje”, “LA REPUBLICA RESPALDA UNANIMEMENTE LA ACTITUD DEL SR. PRESIDENTE Y CONDENA AL NAZI-FASCISMO”, “MENSAJES DE TODO EL PAÍS CONTRA EL EJE” (Baltazar, 2018).

Figura 2. Diario mexicano



Fuente: Baltazar, 2018.

Con motivo de la participación en la guerra, en noviembre de 1942 se creó la Legión de Guerrilleros Mexicanos liderada por Antolín Jiménez, a quien se le decretó como comandante general. La legión se constituyó por 150 000 hombres a caballo, armados, repartidos en 250 puntos del país (Baltazar, 2017).

El gobierno y la mayoría de la sociedad receptora mexicana tenían una postura a favor de la guerra, y evidentemente contra los países del Eje, situación que afectó negativamente las relaciones con los japoneses vulnerándolos; por ejemplo, Ota (1982) menciona que después del desplazamiento involuntario no les devolvieron sus bienes, por lo que se vieron obligados a quedarse en la ciudad donde los habían concentrado. En la perspectiva de Arroyo (2009), los inmigrantes no regresaron a razón de las ventajas que ofrecían las ciudades en las que se encontraban dado que existía la posibilidad de tener acceso a la educación, y aspirar a un

crecimiento económico, algunos migrantes crearon pequeños comercios como: papelerías, tienditas, etc. Sin embargo, Ota (1982) nos dice que los comercios fueron la consecuencia de que los japoneses agricultores traídos a los campos de concentración no encontraron tierras para cultivarlas en la ciudad de México; lo mismo sucedió con los pescadores. Hay excepciones, como el caso de un grupo de pescadores al cual se le solicitó retornar a Ensenada, Baja California por la Compañía Industrial de esta ciudad, de igual forma sucedió con los japoneses que venían de Oaxaca y Chiapas.

Después de 1942 los japoneses quedaron incomunicados con sus familias de Japón, aunque vivieron relativamente libres de vigilancia bajo la condición de que cumplieran con las reglas establecidas por la Secretaría de Gobernación (Ota, 1982); con relación a su anhelo de retornar a Japón, se generaron cambios ideológicos en los migrantes dadas las circunstancias de Japón por los resultados de la guerra (Ota, 1982; Arroyo, 2009).

Respecto a las medidas usadas por el gobierno mexicano, Peddie (2006) refiere que no fueron anticonstitucionales; pero, desde nuestra mirada, lo anterior no significa que fueran medidas pacíficas y se demuestra con las vivencias de los inmigrantes. De acuerdo con Galtung (2003) las medidas implementadas desde el estado son un tipo de violencia estructural continua y sostenida, legitimadas bajo el discurso de la sospecha generado tanto al interior como en al exterior de la república; asimismo, la creación de leyes y políticas que dañan el óptimo desarrollo de un grupo minoritario es una forma de violencia simbólica (Bourdieu, 2005). Además, de acuerdo con la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos [CMDPDH] (2020), al hecho de que el gobierno mexicano haya obligado a desplazarse a la comunidad japonesa, se le llama *desplazamiento interno forzado* en el que son vulnerados los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

Para Peddie (2006) las razones por las que no se prestó atención a las medidas coercitivas contra la comunidad japonesa en México fueron las siguientes:

- I. *Grado de concentración:* Se calcula que los japoneses afectados fueron 3 500, respecto a la manera en que se les trató estuvo relacionada con la amistad entre Maximino Ávila Camacho (hermano del presidente de la república), y Sanshiro Matsumoto, uno de los líderes del comité.
- II. *Falta de educación y conocimiento:* Los japoneses que tenían más educación y recursos no les afectó el traslado.
- III. *Ausencia de organización:* La mayoría de los afectados eran japoneses pobres, sin educación, desconocían sus derechos y no dominaban el idioma español, entre ellos estaban los granjeros y los pescadores.
- IV. *Factores culturales:* Algunos inmigrantes salieron de Japón para evitar realizar el servicio militar obligatorio, o por motivos de discriminación negativa dada su pertenencia a una casta; por esas razones no deseaban llamar la atención protestando contra el gobierno mexicano. Otro factor que influyó fue la ideología confuciana de no cuestionar a las autoridades, por lo que no se opuso resistencia al traslado. También se considera el factor de la discreción de esta comunidad ante lo que estaban enfrentando.

Ciertamente los japoneses y sus descendientes eran un grupo minoritario en México, sin embargo, formar parte de un grupo pequeño no significa que debas sufrir violencias. Asimismo, de acuerdo con Cole (2003) y Harris (2011) se reconoce la influencia de los esquemas culturales del país de origen y del país receptor sobre las acciones de los japoneses; a su vez, se observan prácticas que reconfiguraron a los esquemas culturales, por ejemplo: posteriormente a la segunda guerra mundial, los líderes del kyoeikai conformaron en 1956 la Asociación México Japonesa [AMJ] que hasta la actualidad existe, se fundó (Ota, 1982) con el dinero que le fue devuelto a la embajada de Japón por el gobierno mexicano al terminar la guerra. La capacidad y voluntad de asociarse conllevó a realizar actividades colectivas de forma estable. La AMJ representa a la comunidad nikkei a nivel nacional e internacional.

La agencia de los japoneses trajo consigo el aumento de inversiones de empresas japonesas hacia México dando lugar a la migración de técnicos que laborarían en las empresas, siendo una de ellas la compañía de autos Nissan. Para Ota (1982) este grupo de migrantes fue el séptimo, comprende el periodo de 1951 a 1978. Los migrantes firmaban contrato por dos años, con la posibilidad de extenderlo por un año más. En la perspectiva de Melgar (2009) lo anterior refiere un tipo de transnacionalismo desde arriba. En el lapso de 1951 a 1970, el ingreso de migrantes se redujo entre 20 y 24 japoneses (Tigner, 1981).

En suma, se observa que la segunda guerra mundial influyo y reconfiguro las formas en que los japoneses interactuaban con la sociedad receptora, y con sus familiares de su país de origen. En la relación con la sociedad mexicana, los japoneses se enfrentaron a lo que podríamos llamar: imaginario social de la sospecha, siendo imposible escapar de este debido a sus rasgos fenotípicos; y la comunicación entre inmigrantes y sus familiares se interrumpió. Así las cosas, es necesario preguntarnos si ¿el japonés quería integrarse total o parcialmente a la sociedad mexicana? El desplazamiento que sufrió la comunidad japonesa es un fenómeno que continúa reproduciéndose hasta pleno siglo XXI con otros grupos vulnerables donde están incluidos tanto nativos como inmigrantes.

5.5. Inmigración japonesa libre a finales del siglo XX y principios del siglo XXI

Después de 1979 a la época actual no hay flujos migratorios japoneses por contrato, la inmigración japonesa que hay obedece a condiciones y motivos relacionados con la consolidación de organizaciones tanto mexicanas como japonesas, y empresas japonesas, las cuales facilitan la migración brindando orientación, intercambios, cursos, talleres, empleos temporales, etc. (Melgar, 2009). En este sentido, se alude a dos organizaciones gubernamentales de Japón: la Agencia de Comercio Exterior de Japón (JETRO, por las siglas en inglés), y la Agencia de Cooperación Internacional de Japón (JICA, por las siglas en inglés), ambas agencias han contribuido en el fortalecimiento de inversión e intercambio

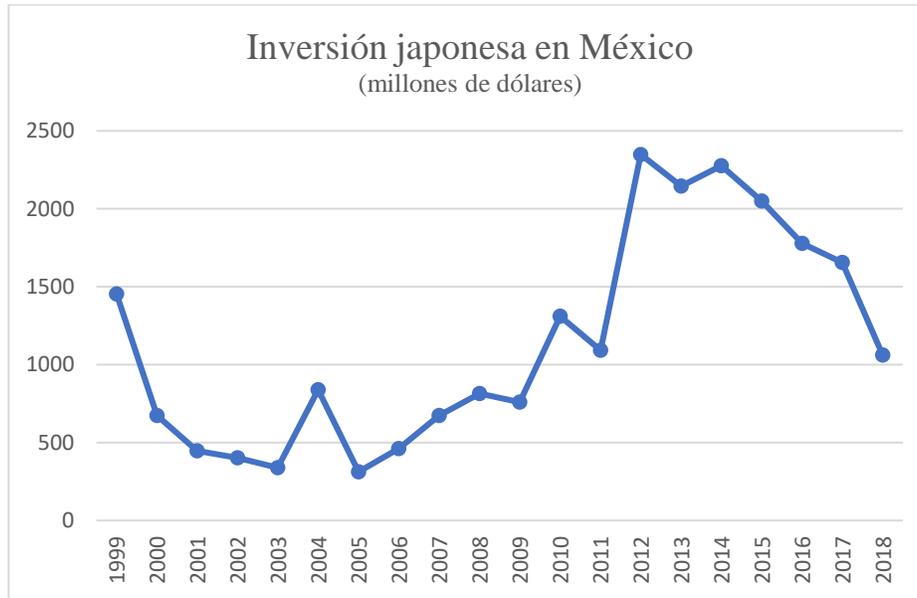
entre México y Japón (Falck, 2016). Por ejemplo, JICA orienta a los japoneses respecto a que países pueden migrar para laborar temporalmente o por tiempo indefinido; de esta forma fue como llegaron algunos japoneses a México.

Otro medio para ingresar a México es a través del programa de intercambio que tiene la Universidad Autónoma de Chapingo, en el que se ofertan becas a estudiantes de Japón exclusivamente en disciplinas afines a las carreras que se imparten en esta institución, como agronomía. Asimismo, el Acuerdo de la Asociación Económica México-Japón incentiva el intercambio de los sectores de la agricultura y las tecnologías. Cabe mencionar que es el primer acuerdo que firma México con un país de Asia, y es el primer acuerdo en el que Japón incluyó al sector agrícola (Rombiola, 2015).

Actualmente, el grupo de inmigrantes japoneses en México asciende a 9 437, de acuerdo con datos proporcionados por la Embajada de Japón en México (Comunicado personal, 2016). Por su parte, el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010) indica que en la Ciudad de México se cuenta con una población de inmigrantes de origen japonés de 59 personas. Pero, la Encuesta Intercensal (2015) en la actualización de la información sociodemográfica menciona que la Ciudad de México cuenta con 1528 personas de origen japonés, donde el 47.6% son hombres y el 52.4% corresponde a mujeres.

También en la ciudad de Guanajuato se identifica afluencia de inmigración japonesa dado el arribo de empresas de origen nipón, entre estas se encuentran Honda, Mitsubishi y Mazda. Según Huerta (2015) de 2013 a 2015 llegaron diez empresas a Guanajuato invirtiendo 239 millones de dólares y creando 3000 mil empleos. La Comisión Nacional de Inversiones Extranjeras (2018) de México publicó un informe estadístico del comportamiento de la inversión nipona correspondiente al periodo de 1999 a junio de 2018, a continuación, se muestra una gráfica en la que el eje x son los años, y en el eje y se refiere a los millones de dólares que invirtió Japón en México.

Figura 3. Gráfica de inversión japonesa en México



Fuente: Elaboración propia con base en datos proporcionados por la Secretaría de Economía de México.

Se observa en la gráfica que en el periodo de 2012 a 2017 es donde Japón invirtió más, y en el 2018 hay un notable descenso. Según la Comisión Nacional de Inversiones Extranjeras Japón se ubica en cuarto lugar como uno de los principales países inversores en México, lo cual ha logrado mediante la presencia de sus empresas (Falck, 2016). Recordemos que la relación económica entre los estados nacionales está sujeta a las directrices de la OCDE, estas influyen en los tratados comerciales y desencadenan efectos indirectos sobre otros países. Para botón de muestra se retoma la situación del TLCAN en 2017, cuando Trump ordeno redactar la salida del TLCAN, tal posibilidad podía afectar a mexicanos y a japoneses, por ello Kazuhiro (2017: 55) mencionó que en México los japoneses también compartían la angustia, y tristeza que sufrían los mexicanos, como se cita a continuación: “El destino inevitablemente de la industria automotriz japonesa en México se verá afectado inevitablemente por la política exterior de Trump y el resultado de la renegociación del TLCAN, por lo que se requiere prestar atención al avance de dicha renegociación para atinar también al futuro de este sector”. Además, Trump amenazó en el 2017 (Kazuhiro y BBC

Mundo) amenaza al fabricante automotriz japonés Toyota con un gran arancel si instalaba una planta más en México.

Es evidente que la relación entre México y Japón tiene un impacto en lo económico, y a la vez en la dimensión laboral debido a que las empresas trasnacionales incorporan mano de obra mexicana y japonesa. En el caso de los empleados mexicanos, al ingresar se ven en la necesidad de conocer, y adquirir ciertos elementos de la cultura japonesa, lo cual también deben hacer los inmigrantes al insertarse en una empresa nipona ubicada en México (Melgar, 2009). Lo que significa que el espacio laboral no excluye la cultura, sino que en este se manifiestan interacciones culturales, donde los agentes humanos influyen sobre la cultura organizacional y viceversa (Muñoz y Hernández, 2012). El desarrollo de las empresas japonesas en México ofrece oportunidades, y experiencia profesional tanto a los japoneses como a mexicanos, con ello se favorece la migración internacional calificada. No cabe duda, la dimensión económica tiene un impacto sobre todos los habitantes de México.

Conclusiones de la migración japonesa a México

La revisión histórica nos permite apreciar los tipos de migración japonesa, y su relación con otras variables, por ejemplo: la normatividad, movimientos sociales como la revolución, el papel que el estado mexicano desempeñó en la segunda guerra mundial, tratados comerciales, directrices de la OCDE, etc. También se observan diferentes características en los flujos migratorios vinculadas tanto al espacio laboral receptor como a los efectos de la segunda guerra mundial, lo cual brinda elementos para cuestionar la afirmación de Tigner (1981) respecto a que existe una asimilación porque el 60% de japoneses se casaron con mujeres mexicanas. Recordemos que se había creado una ley que condicionaba la obtención de la nacionalidad si contraían matrimonio con una persona de nacionalidad mexicana por nacimiento, además se ampliaban las oportunidades laborales. La normatividad influye en las decisiones de los migrantes y en los estilos de vida que estos deseen.

Lo cierto es que la naturalización siempre se acompaña del goce de derechos humanos, en caso contrario las personas migrantes están limitadas a ejercer algunos derechos. Cualquiera de los dos casos nos permite bosquejar las posibles rutas que los agentes construyen para integrarse parcial o totalmente; sin embargo, los hechos referidos son insuficientes cuando se pretende describir los niveles y dimensiones de los procesos de integración de la comunidad japonesa, una de las ausencias identificadas es la dimensión psicológica; en ese sentido, la presente investigación contribuye con una mirada analítica sobre esta dimensión. Asimismo, al rastrear la dimensión cultural en la historia migratoria de los japoneses, sólo se encuentran escasos datos; por lo que, es preciso indagarla en los migrantes y sus descendientes.

En la revisión de la historia migratoria japonesa hacia México se encontraron principalmente datos relacionados a la dimensión social los cuales se muestran en la parte final del presente capítulo en un cuadro comparativo en el que se incluyen los elementos socioculturales de la migración japonesa a Perú. En seguida se expone de manera breve la historia migratoria japonesa hacia Perú.

5.6. Hechos que dieron pauta a la diáspora nikkei en Perú

Durante el Virreinato en Lima, Perú se identificó en 1607 al primer japonés, cuyo nombre se desconoce; pero se sabe que tenía 26 años y que estaba casado con una mujer nativa de Portugal. También en el testamento de Juan del Corral, firmado en Lima el 28 de abril de 1612, se encontró la declaración de cuatro chinos y un japonés. En el censo de Lima de 1613 realizado para empadronar a los asiáticos, considerados en ese momento como indios, encontraron a 20 japoneses de los cuales 11 eran mujeres, y 9 eran hombres, a quienes se les nombraba *japonex* (Fukumoto, 1997).

Posteriormente en mayo de 1844 un navío comandado por el capitán Domingo Valle mientras navegaba por Nagasaki rescató a cuatro sobrevivientes japoneses de un barco averiado, y los llevó al Callao, en Lima, Perú (Fukumoto, 1997). De 1607 a 1844 los encuentros entre japoneses y peruanos fueron escasos. Sin embargo, las condiciones en que vivía la población campesina¹⁰ en Japón, y la sobrepoblación conllevó a que el gobierno japonés pensara en la emigración internacional como una estrategia; entonces, creó una política de emigración a Occidente que empezó con Hawai, y Estados Unidos.

Los espacios a los que se podían enviar migrantes eran visitados previamente, y observados por la Oficina de Asuntos Extranjeros de Japón. Una vez que se tenía el visto bueno, se daba paso a reclutar y transportar trabajadores al extranjero, mediante compañías de emigración oficialmente reconocidas por Japón, estas se ocupaban de hacer todos los trámites necesarios para la emigración. El 8 de octubre de 1898 la compañía Makoto Morioka obtuvo el permiso para incluir al país de Perú en las áreas de migración a su cargo, esta compañía fue una de las cinco más grandes de Japón. Se promovían viajes a Perú con anuncios prometedores, y antes de migrar debían firmar su contrato con la compañía en Yokohama, que era el puerto principal de Japón. Entre los requisitos solicitados se encontraban los siguientes: estar dentro del rango de edad establecido [tener entre 20 y 45 años], contar con salud física y demostrar una moral aceptable. El gobierno japonés exigía a los migrantes comportarse como súbditos, aunque se encontraran en otros países, se les controlaba a través de delegaciones diplomáticas establecidas en los países receptores (Fukumoto, 1997).

5.7. Inmigración japonesa por contratos y sin contratos

Los vínculos diplomáticos entre los países constituyen un requisito fundamental para la migración internacional; en el caso de Perú y Japón ese vínculo sería el Tratado de Amistad y Comercio, siendo el primer tratado que Japón firmó con un país latinoamericano, para Perú

¹⁰ Los campesinos se veían obligados a vender sus tierras para pagar los altos impuestos del gobierno.

fue el primer tratado con un país asiático. El tratado se firmó el 21 de agosto de 1873 (Lausent-Herrera, 2014; Morimoto, 2009; Fukumoto, 1997) en condiciones de igualdad acordes al derecho internacional de ese momento histórico (Morimoto, 2009; Embajada de Japón en Perú, 2017).

Perú estableció como cónsul a Oscar Heeren en Japón, quien regresó en 1874 con cuatro empleados japoneses, y en 1888 trajo a un jardinero para construir el jardín japonés de la Quinta Heeren¹¹ (Fukumoto, 1997). Las relaciones diplomáticas facilitaron la migración japonesa. Después en 1890 Korekiyo Takahashi, un prominente financista y político de Tokio, viaja a Lima, Perú para la explotación de una mina de plata ubicada en la sierra central. Su arribo estuvo acompañado de 17 japoneses entre ellos había técnicos, mecánicos y mineros. Desafortunadamente la inversión fracasó porque los minerales extraídos no eran productivos, y la plata estaba agotada debido a que el yacimiento había sido explotado 100 años atrás (Fukumoto, 1997).

En 1898 el gobierno peruano emite un decreto autorizando la inmigración de trabajadores por contrato; el decreto tenía la intención de satisfacer las necesidades de mano de obra en la agricultura, y en la industria azucarera. El gobierno de Japón respondió enviando al siguiente año un grupo de migrantes mediante la compañía llamada Morioka (Tigner, 1981; Fukumoto, 1997; Arroyo, 2009). El primer viaje se integró por un grupo de 790 japoneses procedentes de la isla Honshu que es la más grande de Japón; los acompañaron 12 supervisores, quienes los tendrían bajo su responsabilidad en las haciendas costeñas. Todos los japoneses al llegar a Perú se dedicaron al corte, y acarreo de caña y a la limpieza de acequias¹², trabajos a los cuales no estaban acostumbrados pues habían estado dedicados al cultivo de arroz en su país de origen (Fukumoto, 1997).

¹¹ Mansión aristocrática ubicada en Lima, Perú, era habitada por la familia de Oscar Heeren, y a su vez ahí desempeñaban sus funciones las embajadas de México y de Estados Unidos (Rocca, 2002).

¹² Palabra peruana que se define como zanja o canal pequeño que conduce agua, especialmente utilizada para el riego.

Según Tanaka que era el representante de la compañía Morioka, el idioma japonés despertaba sospechas por parte de los peruanos, por ejemplo, si alzaban un poco la voz, se pensaba que había una pelea, y las reuniones de los japoneses eran interpretadas por los nativos como un posible plan para manifestar inconformidad. Otro de los conflictos principales a los que se enfrentaron los inmigrantes fue el sistema de pagos, pues había sido acordado según horas de trabajo, sin importar el producto conseguido; pero no lo cumplían los hacendados. Además, querían obligarlos a adquirir mercancías en el tambo¹³ con cupones, y a precios más elevados. En algunas haciendas los trabajadores eran amenazados con un látigo, insultados y tratados con extrema dureza. Todo ello desencadenó la fuga de japoneses, y los que se quedaron hicieron una huelga (Fukumoto, 1997; Lausent-Herrera, 2014).

Los inmigrantes japoneses también se enfrentaron a enfermedades endémicas como el paludismo que los afectó gravemente, y los médicos peruanos no los curaban. Los japoneses muertos por paludismo en todas las haciendas llegaron a 124 a fines de octubre de 1900. En algunas ocasiones la compañía Morioka contrataba doctores por su cuenta, y compró tumbas para enterrar a los japoneses; los sobrevivientes abandonaron las haciendas y la compañía los apoyó alquilando casas para alojarlos. Sin embargo, el incumplimiento del contrato laboral conllevó a que los migrantes terminaran su relación con la empresa. Algunos japoneses se trasladaron a Lima, Perú, pero la sociedad receptora protestó por su presencia, y atacaron los lugares donde se hospedaban. Hacia fines de 1900 más del 12% del grupo de migrantes murió, y la mayoría nunca pudo regresar a su país de origen, solamente 136 japoneses lograron volver (Fukumoto, 1997).

¹³ Era una tienda que pertenecía al dueño de la hacienda. En el siglo XXI las tiendas llamadas Tambo se han expandido en Perú, y se ubican en las calles principales, son algo similar a las tiendas que en México se llaman OXXO.

La compañía Morioka trajo el segundo grupo que llegó a Perú el 29 de julio de 1903 integrado por 1,175 japoneses, principalmente conformado por personas de las prefecturas de Fukuoka (387), Hiroshima (293), Kumamoto (202) y Ehime (183). A diferencia del primer grupo, este incluía a 108 mujeres, la mayoría estaban casadas con los migrantes, y vinieron a trabajar en los campos con sus esposos. Además, incluyó a 194 trabajadores libres sin contrato, de los cuales 10 eran mujeres y cada uno pagó su viaje; también llegaron 6 niños de los que se desconocen sus edades (Fukumoto, 1997).

Este grupo al igual que el anterior llevo a cabo una huelga el 18 de setiembre de 1903, varios migrantes se fugaron, aunque en menor proporción a comparación del primer grupo. Luego en 1906 arribó al Callao el tercer grupo de 774 formado por: 762 hombres, 12 mujeres y un niño de 3 años. Procedían en su mayoría de las prefecturas de Kumamoto (243), Hiroshima (187), Shizuoka (184) y Fukuoka (81) (Fukumoto, 1997). Los migrantes eran llevados a las haciendas de los valles de Cañete, Chancay, Zaña, Pativilca, Supe y Lambayeque, al norte y a los alrededores de Lima (Lausent-Herrera, 2014).

El contrato de trabajo era de cuatro años, pero se redujo a seis meses. Ese lapso no favorecía la adaptación de los japoneses al contexto receptor. Los hacendados preferían un contrato que indicara más tiempo con la finalidad de que los migrantes aprendieran el español peruano. Los contrataos semestrales únicamente se realizaron entre 1906 y 1909, después se prolongaron por un año, condición que se mantuvo hasta que se suspendió la migración por contratos en 1923 (Fukumoto, 1997).

Los japoneses sólo sabían trabajar el campo, pero al terminar su contrato vieron la oportunidad de laborar en el servicio doméstico. Aunque este trabajo no gozaba de prestigio, ni proporcionaba un buen ingreso, fue en este espacio donde pudieron adquirir el español, y de explorar las posibilidades de un ambiente sociocultural urbano (Fukumoto, 1997).

A través de la compañía Morioka, en 1907 arribó el cuarto grupo de 203 japoneses. Al mismo tiempo, empezó a operar la compañía Meiji, que envió a 250 japoneses, de los cuales 150 se destinaron a las haciendas de algodón, y azúcar en la costa, y los otros 100 se enviaron a las selvas de caucho del río Tambopata (Fukumoto, 1997).

En agosto del mismo año, la compañía Meiji trajo 754 migrantes, 427 japoneses venían a laborar en la empresa Inca Rubber Company; estos fueron rechazados a su llegada al Callao, al igual que otros 36 que se presentaron un mes después. La razón del rechazo fue porque la Inca Rubber y los latifundistas cancelaron vía telegrama el contrato poco antes de que se embarcaran, pues pensaban que la compañía no cumpliría. Pero como no era posible regresarlos a Japón, se les distribuyó en otras haciendas. Al igual que los grupos anteriores, estos se enfrentaron a salarios insatisfactorios, decepcionados por la situación 38 de ellos lograron regresar a Japón; los demás no lo consiguieron dado que habían invertido todo su dinero en el viaje (Fukumoto, 1997).

Ulteriormente, la compañía Meiji fue acusada de violación a la ley de protección a los migrantes, y de funcionar 1909. La migración de trabajadores japoneses volvió a quedar a cargo de la compañía Morioka, y de la compañía Toyo formada en 1910 (Fukumoto, 1997); para este mismo año la población japonesa residente en Lima era de 1,000 japoneses aproximadamente. El recuento exacto de la población japonesa resulta difícil debido a la falta de censos fidedignos (Lausent-Herrera, 2014).

En los subsiguientes grupos que trajeron las compañías Morioka, y Toyo sucedieron incidentes graves, particularmente con el grupo N.º 25 integrado de 360 japoneses que arribó en agosto de 1913, y el grupo N.º 26 formado por 166 migrantes que llegaron en octubre de 1913, ambos procedían principalmente de la prefectura de Kagoshima, la mayoría fueron

destinados a las haciendas de Cañete. La escolaridad del 40% de los integrantes de estos grupos correspondía a secundaria, y sus ocupaciones eran: profesores de primaria, empleados de la prefectura y del municipio, hijos de comerciantes, electricistas, escultores, albañiles, herreros, carpinteros, tintoreros y aserradores; el 60% de japoneses se componía de campesinos. Estos grupos fueron llamados “los fugitivos” dado el número de huidas masivas manifestadas (Fukumoto, 1997).

En 1917 apareció la compañía Overseas Development, a la cual se unieron la compañía Toyo y la compañía Morioka en 1920, obteniendo así el monopolio de envío de migrantes a Perú. Desde 1899 hasta 1923 se realizaron 82 viajes, en los que emigraron 18 347 japoneses a Perú, de ellos 16 001 (87%) fue migración varonil, 2 145 (12%) era migración femenil, y 201 (1%) correspondía a migración infantil (Fukumoto, 1997).

En suma, se observa que la mayoría de los inmigrantes llegaron previo a ser contratados a través de empresas japonesas que se encargaban de hacer los trámites correspondientes. Los contratos eran temporales, lo que significaba que al cumplirlo podían regresar a Japón; sin embargo, sólo una minoría logro retornar. También se identifica que las diferencias genotípicas de los migrantes desencadenaron riesgos de salud y muertes en el espacio receptor, el cual no brindó eficaz y eficientemente el servicio de atención médica; asimismo, sus características fenotípicas y algunos elementos culturales como su idioma, fueron rechazados por peruanos.

5.8. Inmigración japonesa por llamado o yobiyose

De acuerdo con Fukumoto (1997) el concepto de yobiyose se traduce como llamando. Esta forma de migración permitió a los japoneses llamar a su pareja sentimental, familiares, o

conocidos; surge cuando los migrantes mejoran algunas de sus esferas, principalmente la económica. La migración por yobiyose duró de 1923 a 1936, en el lapso de 1924 y 1930 ingresaron 7 933 japoneses; luego se expidió un decreto que restringía la inmigración japonesa (Fukumoto, 1997). Antes de este periodo era poco probable que los migrantes recurrieran al llamado debido a que la mayoría laboraba en haciendas, y tenían sueldos insuficientes para lograr sobrevivir.

La migración yobiyose en Perú se manejó en la misma lógica que en México donde el migrante demostraba solvencia económica con el propósito de financiar el viaje desde Japón para traer a otra persona. La diferencia que identificamos en la revisión histórica, según Fukumoto (1997) es que la solicitud se sometía a la valoración de la Sociedad Central Japonesa [SCJ] de Perú; luego, de ser aceptada era enviada al consulado japonés en Lima con el objetivo de realizar los trámites legales correspondientes. Los japoneses llamados a Perú contaban con la certeza de que la persona que los invitaba les proporcionaría estabilidad económica, situación que fue muy distinta para los primeros migrantes.

En julio de 1936, durante el gobierno de Oscar Benavides, se decretó que el número total de inmigrantes por país extranjero en Perú no debía exceder de 16 000. El gobierno sospechaba que los japoneses sobrepasaban esta cantidad por lo que ya no se les permitió ingresar a más, a excepción de los migrantes por llamados. Al iniciar la segunda guerra mundial se suspendió la migración de japoneses a Perú, reanudándose hasta 1958. En diciembre de 1960 se expidió otro decreto donde se indicó que sólo se permitía la entrada de 150 inmigrantes por país bajo la condición de ser familiares directos de la persona que los llamaba, o cónyuge de esta. Por lo anterior, muchos hijos de japoneses que viajaron a Japón antes de la guerra a estudiar se les dificultó retornar dada la cantidad autorizada por el decreto. Algunos de ellos buscaron acercarse a Perú arribando a países cercanos como Brasil, o Bolivia para tratar de ingresar clandestinamente a Perú (Fukumoto, 1997).

En la migración por llamados, menciona Fukumoto (1997) que se presentaron casos de mujeres japonesas jóvenes que optaron por el *matrimonio por fotografía*, el cual consistió en mostrar fotografías de inmigrantes japoneses solteros residentes de Perú a mujeres solteras residentes de Japón, el migrante le ofrecía a la mujer pagar todos los gastos que implicaba el matrimonio y el viaje de Japón a Perú. El hombre no requería la aportación de dote por parte de la familia de la mujer, como era costumbre en ciertos lugares de Japón. Explica Fukumoto que el motivo principal de la joven japonesa para migrar y casarse fue escapar de la vida rutinaria dentro de los confines de su aldea, el hecho de formar una familia con un hombre con recursos, y conocer un nuevo país era una buena alternativa.

Ciertamente durante la migración por contratos, algunos japoneses empezaron a llamar a sus esposas e hijos; pero esta forma de migración se acentuó en el lapso de 1923 a 1936. A diferencia de México, en Perú los japoneses se habían organizado creando la Sociedad Central Japonesa la cual valoraba la solicitud por yobiyose, y del resultado dependía si procedía el trámite o era rechazado. En los casos de las personas que emigraron por motivo del llamado contaban con la ventaja de tener a un conocido que los recibiría, y los guiaría respecto a esquemas culturales, normas políticas y sociales; además de enseñarle el idioma español peruano.

5.9. Sentir antijaponés del gobierno y sociedad peruana en la segunda guerra mundial

En Perú la migración china le antecedió a la japonesa, y con ello un sentir antichino (Lausent-Herrera, 2014). La sociedad peruana asume que todas las personas con características fenotípicas asiáticas son de China, la razón es que desde ese momento hasta la actualidad no identifican las diferencias fenotípicas entre chinos, japoneses y coreanos; luego, para la sociedad receptora todos son chinos, aunque la sociedad ha interactuado con diversos grupos de migrantes no presta atención a estos.

Particularmente la sociedad limeña incluyó en el sentir antichino a los japoneses y coreanos. A lo anterior se sumó la movilidad social que mostraban los migrantes japoneses, por ejemplo, habían mejorado su economía; el progreso económico fue el principal factor que tomaron los nativos peruanos para manifestar descontento contra ellos (Moromisato, 2007; Lausent-Herrera, 2014). Por su parte, los nativos convirtieron el sentir antichino en una exacerbación de la percepción racial conllevando a discriminación negativa y xenofobia, para botón de muestra se alude al caso de los yanaconas japoneses, el puesto de yanacona se ubica en medio del parcelero y arrendatario. Los yanaconas después de acumular un pequeño capital se convertían en propietarios o arrendatarios de grandes propiedades en Perú (Lausent-Herrera, 2014).

Los japoneses a base de su trabajo arduo les fue posible dejar el campo para trasladarse al centro de Lima, como ya habían ahorrado dinero lo invirtieron en negocios, convirtiéndose así en dueños u operadores de tiendas pequeñas, bares, cafés, tiendas de comestibles, panaderías, bazares, etc.; también alrededor de unas 500 familias se desplazaron a Lima para cultivar algodón (Tigner, 1981), a continuación, se muestra la fotografía del negocio de una cafetería.

Figura 4. Cafetería nikkei



Fuente: Museo de Migración japonesa de la Asociación Peruano Japonesa (2018)

Para Melgar (2009) la mejora económica de los japoneses se debía a las transformaciones que hicieron en la lógica del trabajo dado que cubrían jornadas dobles para mantener abiertos sus locales por más tiempo, además de proporcionar servicios en días festivos y domingos, lo cual fue novedoso; sin embargo, estas prácticas le generaron desconfianza a la sociedad receptora. El comportamiento laboral de los japoneses fue similar en otros países donde también surgió desconfianza por parte de sus sociedades receptoras, como es el caso de Paraguay en el que se interpretó como una señal inequívoca del ateísmo japonés debido a que violaban los preceptos del descanso dominical.

Los japoneses que lograron materializar sus sueños se sintieron agradecidos con la sociedad peruana; por lo que el japonés Seiguma Kitsudani entregó en 1926, en nombre de la colonia japonesa un monumento que conmemoraba al Inca Manco Cápac¹⁴ a quien ellos reconocían y valoraban; pero el obsequio fue percibido como una ofensa para el gobernante peruano, y

¹⁴ Significa “señor de vasallos”, su gobierno duró de 1200 a 1230, perteneció a la dinastía Hurin Cusco, fue el primer gobernador y fundador de la cultura Inca en Cusco. Es un personaje un tanto mitológico dado que se menciona que salió del lago Titicaca (Historia Peruana, 2018).

para la clase dominante de ese momento histórico, pues no querían saber nada de la cultura andina (Moromisato, 2008). La intención de la comunidad japonesa para con la sociedad receptora se convirtió en un elemento más de inconformidad, y molestia; sin embargo, la estatua aún permanece en Lima como se muestra en la siguiente fotografía.

Figura 5. Escultura del gobernante Inca Manco Cápac



Fuente: Nako, H y Asociación Peruano Japonesa (2007).

Otro factor que influyó negativamente consistió en que el exgerente general de la British Sugar Company Augusto B. Leguía llegó a ser presidente de Perú en diferentes periodos, aunque una minoría de los ciudadanos peruanos no lo reconocían como tal, pues mientras fue gerente fomentó la inmigración japonesa para cubrir la mano de obra que necesitaba. Durante su mandato, Leguía no hizo nada respecto a los conflictos suscitados entre japoneses, y la sociedad peruana; entonces, los nativos lo acusaron por su desidia, y complacencia hacia la comunidad japonesa (Lausent-Herrera, 2014).

Por su parte, el presidente Luis Sánchez Cerro (1931-1933) decretó la Ley 7505 en 1932, la cual obligó a las compañías extranjeras a tener 80% de personal peruano. Ciertamente en un

sentido de solidaridad, los japoneses contrataban a sus compatriotas; pero, a causa del decreto muchos japoneses quedaron desempleados (Moromisato, 2008). Asimismo, el senador M. Bustamante presentó un proyecto ante el Senado donde se le solicitaba a Japón limitar su inmigración, y reducir sus exportaciones textiles; en respuesta a ello, el gobierno de Japón decidió poner al Tratado Comercial que habían firmado en 1924, Perú ofreció la posibilidad de renegociarlo; sin embargo, particularmente de 1934 en adelante, las relaciones entre Perú y Japón se deterioraron (Lausent-Herrera, 2014).

En 1936 el gobierno de Óscar Benavides (1933-1939) emitió un decreto que establecía la cuota máxima de 16 000 inmigrantes extranjeros por nacionalidad. Para ese momento la población japonesa excedía tal cuota, incluyendo a hijos nacidos en Perú; en este sentido, el gobierno peruano sabiendo que los japoneses no inscribían a sus hijos en los registros, decretó que los negocios no podían ser transferidos a extranjeros. Para ello, se promulgó la Ley 8526 que impedía registrar como peruanos a sus hijos nacidos antes del 26 de junio de 1936 (Morimoto, 2009).

Respondiendo al decreto de Benavides respecto a la cuota máxima, la embajada japonesa hizo su propio censo. Mientras que los censos provisionales de extranjeros estimaban en 22 000 el número de residentes japoneses, de los cuales más de 17 000 habitaban en Lima. El censo de la embajada japonesa manifestó que eran solamente 13 031, según este dato, aun se le permitía solicitar que vinieran nuevos migrantes. Pero, esa declaración resultó imprudente, si se tiene en cuenta que las autoridades peruanas quizá conocían el dato de que el Japan Manchukuo Year Book [Anuario de Manchukuo de Japón] había anunciado el año anterior que 21 127 de sus compatriotas vivían en Perú (Lausent-Herrera, 2014).

Además de las medidas tomadas por el gobierno peruano, había inconformidad en la percepción general de la sociedad limeña con relación a la conducta de los japoneses, algunas prácticas rechazadas por la sociedad fueron las siguientes: los japoneses se casaban con

mujeres nativas de Japón, construían sus propias escuelas para mandar a sus hijos, bastantes padres enviaban a sus hijos a estudiar desde la infancia hasta la adolescencia o juventud a Japón, establecimiento en guetos, continuar hablando su idioma natal, conservar sus valores, la independencia de la comunidad, tener el monopolio de como: barberos, peluqueros y panaderos, también abrieron bazares en los que predominaba la venta de vajillas y textiles japoneses, y suministraban carbón. Los comerciantes peruanos se sentían en desventaja, y no comprendían cómo los japoneses levantaban capitales tan grandes en tan poco tiempo. Entonces, inventaron mentiras entre ellas que si comían en restaurantes japoneses morirían envenenados; los nativos consideraban que los asiáticos amenazaban con socavar la economía nacional (Moromisato, 2008; Lausent-Herrera, 2014; Matsuda, 2014).

La comunidad japonesa no mostró ostentación, pero sí tenacidad, esfuerzo, trabajo en equipo¹⁵, todo ello les permitió enviar remesas a Japón en la década comprendida de 1924 y 1934. El consulado peruano en Tokyo estimó las remesas en 60 millones de yenes, es decir, 30 millones de dólares. Luego, en el periodo de 1936-1937, los japoneses enviaron 917 244 yenes (Moromisato, 2008; Lausent-Herrera, 2014). La perseverancia de la comunidad japonesa despertó la desconfianza del sector político, y empresarial peruano (Moromisato, 2008).

La SCJ convocó en agosto de 1936 a una manifestación de más de 4000 personas para protestar contra el racismo antijaponés; sin embargo, la sociedad limeña no vio la protesta como un derecho a expresarse, sino que la interpreto como incitación y lo utilizaron a su conveniencia, para ilustrarlo, se mencionan los casos relacionados con armas de fuego, por ejemplo: el 11 de mayo de 1940 se dijo haber descubierto dos depósitos de armas, uno de 25 000 fusiles en la hacienda de un agricultor japonés; otro caso hacía referencia a la ubicación

¹⁵ La organización de la comunidad japonesa facilitó la construcción de escuelas para sus hijos, diseñaron programas educativos, crearon la cámara de comercio japonesa y las revistas japonesas, formaron de la Sociedad Central Japonesa, construyeron la Asociación Estadio La Unión [AELU] en los años 50s con el propósito específicamente deportivo; en la actualidad AELU cuenta con un complejo deportivo en el que hay canchas de fútbol, basquetbol, voleibol, tenis, béisbol, piscina y cafetería (Sakuda, 1999; Lausent-Herrera, 2014).

de 8 000 metralletas en una florería japonesa en Lima. Desde la perspectiva de la sociedad peruana, tales sucesos ponían en peligro la soberanía de su país. Dos días después, los nativos peruanos motivados por su sentir antijaponés actuaron irrumpiendo los comercios, y las residencias. Asimismo, se presentaron conflictos similares en los departamentos de Ancash y La Libertad, específicamente en las provincias de Chimbote y Trujillo. En Lima se destruyeron más de 600 establecimientos, un aproximado de 10 japoneses murieron (Lausent-Herrera, 2014), y 314 japoneses decidieron retornar a Japón (Morimoto, 2009).

En la siguiente fotografía se muestra la escena del saqueo a un negocio donde tenían una caja fuerte, y al no poderla abrir los perpetradores deciden quemarla.

Figura 6. Caja fuerte quemada



Fuente: Museo de Migración japonesa de la Asociación Peruano Japonesa (2018).

Respecto a ¿Quiénes llevaron a cabo los ataques? Los autores que han abordado el fenómeno presentan dos posibles respuestas, para Lausent-Herrera y Morimoto la sociedad peruana en general sentía descontento, e inconformidad para con los japoneses; pero Tigner (1981)

menciona que los ataques hacia la comunidad japonesa en 1940 en Lima, principalmente en el Callao los realizó la mafia. Por su parte, Moromisato (2008) refiere que la comunidad japonesa sobrevivió a insultos, amenazas, agresiones y daños materiales los cuales se calculan en seis millones de soles¹⁶ aproximadamente; no obstante, los daños emocionales, psicológicos, sociales y físicos son incalculables.

A partir de 1940 el gobierno de Estados Unidos intervino en Perú para vigilar, y controlar las actividades de los japoneses residentes. En 1941 el Congreso norteamericano autorizó al FBI [Federal Bureau of Investigation, se traduce como Oficina Federal de Investigación] vigilar las actividades de los japoneses en América Latina. Esa misma medida se aplicó en Perú, donde el sentir antijaponés crecía con el apoyo de la prensa nativa que constantemente incitaba a su sociedad. Los agentes federales norteamericanos actuaron en Perú en todos los niveles, desde la policía local hasta agencias de seguridad nacional e incluidos los militares (Sakuda, 1999; Fukumoto, 1997).

Subsiguientemente, se decretó el 12 de agosto de 1941 la prohibición de la exportación de minerales hacia los países del Eje (Lausent-Herrera, 2014). Otra prohibición se hizo en las aduanas donde no se les permitió ingresar mercancía de origen japonés, el gobierno peruano declaró la inmovilidad de los fondos de cuentas bancarias de los inmigrantes. El gobierno sospechaba que el interés del comercio japonés podía ser influenciado por causas de guerra. Los inmigrantes tanto japoneses, como alemanes e italianos fueron catalogados como enemigos potencialmente peligrosos (Sakuda, 1999).

Las autoridades norteamericanas junto con el gobierno peruano elaboraron las llamadas *Listas negras* donde estaban registrados los nombres de estos inmigrantes, quienes debían ser repatriados, lo cual no sucedió, sino que fueron trasladados a campos de concentración

¹⁶ Para tener una idea, en la actualidad equivale a 37 372 516.78 pesos mexicanos.

en Estados Unidos. Las listas no consideraban los antecedentes de los inmigrantes japoneses, tampoco tomaban en cuenta si era descendientes nacido en Perú; para las autoridades eran lo mismo el migrante, y los descendientes. Principalmente se calificaba de sospechosos potencialmente peligrosos a aquellos descendientes que destacaban por pertenecer a asociaciones, o eran estudiantes sobresalientes. Las listas incluían a comerciantes, peluqueros, profesores, carpinteros, agricultores, joyeros, estudiantes, propietarios de restaurantes, empleados de oficina y otros (Sakuda, 1999).

El gobierno de Estados Unidos había dispuesto el encarcelamiento de japoneses, y de ciudadanos norteamericanos y latinoamericanos de origen japonés con el fin de utilizarlos en el canje de prisioneros de guerra (Sakuda, 1999; Morimoto, 2009). En la lista (Sakuda, 1999; Tigner, 1981; Morimoto, 2009) estaban registrados 6 223 japoneses, se habla de que en el lapso de 1942 a 1945 aproximadamente entre 1 771 y 1 800 japoneses [incluidos sus descendientes] fueron enviados a campos de concentración ubicados en Estados Unidos, en lugares como: California, Texas, Utah, Idaho, Wyoming, Colorado y Arkansas. También en los campos había japoneses provenientes de Estados Unidos, de Canadá y de otros 12 países latinoamericanos (Sakuda, 1999).

Todos los humanos internados en los campos de concentración eran considerados prisioneros de guerra. Lo más grave fue que a los japoneses que iban de Perú a Estados Unidos les confiscaron sus pasaportes, y los clasificaron como inmigrantes no documentados. Los japoneses deportados de 13 países latinoamericanos sumaron 2 118, donde el 83% de la población total procedían de Perú (Sakuda, 1999). En otras palabras, el 83% equivale a 1758 japoneses que envió Perú a campos de concentración, y 360 japoneses fueron enviados por otros países del continente americano, a excepción de México que no realizó envíos.

Al mismo tiempo que continuaban las detenciones, y las deportaciones de japoneses, el gobierno peruano promulgó el 22 de marzo de 1943 la Ley 9810, mediante la cual cancelaron

las cartas de nacionalización¹⁷ a los inmigrantes de Alemania, Italia y Japón que realizaran actividades subversivas, o de propaganda de sistemas contrarios a la democracia peruana. Con base en esta medida, se justificó la expulsión de inmigrantes extranjeros, así como su internamiento en los campos de concentración. Luego el gobierno de Manuel Prado (1939-1945) basándose en los acuerdos y convenios emanados de la Conferencia de Río de Janeiro, el 10 de abril de 1943, decretó la expropiación de todos los negocios agrícolas, industriales, comerciales y de cualquier otra índole que fueran propiedad de japoneses, alemanes e italianos. La expropiación comprendía los inmuebles donde estaban asentados los negocios (Sakuda, 1999).

Al finalizar la guerra, los japoneses que no fueron canjeados por soldados querían quedarse a vivir en Estados Unidos para no regresar a Perú; pero el gobierno les recordaba que eran inmigrantes no documentados, y el gobierno peruano los rechazaba porque eran indeseables. Posteriormente, el Departamento de Estado en Estados Unidos anunció que los japoneses internos en los campos de concentración habían sido exculpados por el FBI, ya no estaban clasificados como enemigos. Estados Unidos solicitó a Perú que aceptara retornar a los japoneses; en 1946 el gobierno peruano únicamente permitió el retorno de 79 japoneses. Ulteriormente en 1951, Estados Unidos apeló a las Naciones Unidas [ONU] para que persuadiera a Perú de que permitiera el regreso de los japoneses (Sakuda, 1999). Según Tigner (1981) a sólo 800 japoneses se les permitió regresar a Perú. En ese mismo año Japón suscribió el Tratado de Paz de San Francisco con 48 naciones (Sakuda, 1999). Con relación al retorno de niños nipo-peruanos que se encontraban en Okinawa, el gobierno peruano autorizó su regreso después de que la guerra finalizó (Lausent-Herrera, 2014). En 1952 Perú ratificó el Tratado de Paz con Japón (Sakuda, 1999).

Recordemos que previamente habían retornado 79 japoneses a Perú en 1946, más los 800 japoneses que volvieron en 1951, fueron en total 879, es decir, sólo regreso el 50%, cuando Perú había enviado 1758 japoneses a los campos de concentración en Estados Unidos.

¹⁷ Según esta ley, el inmigrante cuya nacionalización le fue cancelada, se consideraba para todos los efectos legales con la nacionalidad que traía al ingresar a Perú.

Entonces, el otro 50% de humanos no pudieron regresar con sus familias. Los 800 japoneses que regresaron tuvieron que esperar a que transcurrieran 5 años, es decir, tuvieron que esperar desde 1946 a 1951 para volver con sus familias de las que había sido arrancados por un discurso de sospecha; mientras tanto sufrieron discriminación negativa, exclusión, fueron vulnerados y violentados de formas inimaginables. Por su parte, el gobierno de Perú fue indiferente, indolente y sólo aceptó el retorno de los migrantes porque fue coaccionado por la ONU. Después de haber terminado la guerra, el gobierno peruano continuaba vigilando a la comunidad japonesa.

A partir de la década de los 50s la comunidad nikkei fue incursionando hacia áreas académicas y deportivas; pero, sin acercarse a la política (Moromisato, 2008). Aunque ya había finalizado la guerra, los conflictos entre nativos y la comunidad no estaban resueltos en su totalidad, para ilustrarlo se hace referencia a los descendientes quienes eran peruanos de nacimiento, tuvieron problemas en sus estudios, en sus trabajos y en los deportes. Mientras el discurso del gobierno repetía que no existía ningún tipo de discriminación negativa, se presentó un caso que repercutió a escala internacional, y motivó la protesta de los diarios capitalinos peruanos, se trata de la exclusión racial que sufrió el ciclista Teófilo Toda Nishimura quien fue seleccionado nacional para representar a Perú en el campeonato sudamericano; pero el presidente Odría (1948-1956) le negó el pasaporte peruano porque no era nacido de nativos peruanos (Moromisato, 2008; Sakuda, 1999). La prensa deportiva calificó la acción de Odría como un caso de discriminación racial. Por su parte, el nikkei Toda Nishimura en una entrevista que le hicieron aludió a un pensamiento recurrente de su mente, este decía: “[...] mi voluntad es una sola, luchar y superarme [...]” (Sakuda, 1999).

La actitud de Toda ante el problema que vivía sensibilizó a la sociedad peruana, y medios de comunicación, los cuales presionaron a Odría para que finalmente le otorgara el pasaporte. El esfuerzo del ciclista lo llevó a representar a Perú en los juegos olímpicos de Tokio de 1964 (Sakuda, 1999). A continuación, se muestran dos fotografías de Teófilo Toda, en la imagen

donde Toda está sobre su bicicleta fue tomada de la revista llamada *Superación*; y la imagen en la que cargan a Toda en los hombros corresponde a la portada de un boletín de noticias que se emitió en agosto de 1964 cuando representó a Perú en los juegos olímpicos.

Figura 7. Ciclista nikkei Teófilo Toda Nishimura



Fuente: Revista *Superación* (Higa, 2018).

Aunado al suceso de Toda surgieron diversas publicaciones editadas por peruanos de ascendencia japonesa con el propósito de ayudar a comprender a la sociedad receptora que también la comunidad nikkei forma parte de ella. Algunas de esas revistas fueron las siguientes: *Sakura* y *Nikko*. Las revistas resaltaban los valores japoneses, e informaban de las actividades que realizaba la colonia nikkei en Perú (Sakuda, 1999).

El gobierno de Odría se caracterizó por discriminar a la comunidad japonesa; también durante su mandato dictó una ley a través de la cual devolvía a la comunidad nikkei los capitales congelados, y las propiedades confiscadas. Sin embargo, en ese momento muchas propiedades estaban siendo utilizadas para fines diferentes a las que les daban los japoneses,

por lo que era imposible entregarlas; entonces, el gobierno peruano en su intento de compensación cedió el terreno ubicado en Jesús María en el cual actualmente se encuentra el Centro Cultural Peruano Japonés (Sakuda, 1999), las instalaciones de la APJ y su teatro, el policlínico peruano-japonés y el Centro Recreacional Ryoichi Jinnai.

Para Moromisato (2008), Lausent-Herrera (2014) y Matsuda (2014) la conformación de la Sociedad japonesa y la creación de otras instituciones fueron necesarias para brindarse ayuda mutua, aliviar sus añoranzas a través de sus ritos, y costumbres de su país de origen; además contribuyeron a la cohesión de su comunidad, lo cual era fundamental para resistir el sentir antijaponés. La perspectiva de Doris Moromisato indica que el racismo que vivió su comunidad nunca se reconoció como un asunto político, agrega que el gobierno peruano y la comunidad nikkei no tienen la intención de resolver ese conflicto latente dado que al gobierno le costaría muchísimo reconocer su imperfección como república democrática racista, y discriminadora; por su parte, la comunidad nikkei aprendió que tener la ciudadanía peruana no equivale a poseer seguridad jurídica, sino a un juego político, lo que significa que la amenaza de una expulsión nacional siempre flota en el aire. También la autora refiere que las experiencias dolorosas de la comunidad conllevaron a optar por mantener un perfil bajo, e inculcarlo a sus descendientes. En este sentido, de acuerdo con Giddens (2006: 58) todos los actores sociales:

[...] son en alto grado expertos en atención al saber que poseen y aplican en la producción y reproducción de encuentros sociales cotidianos: el grueso de ese saber es de carácter más práctico que teórico, [...] proporciona la aptitud generalizada de responder a un espectro indeterminado de circunstancias sociales y de influir sobre este.

En suma, las acciones del gobierno y sociedad peruana ponen de relieve prácticas, discursos y percepciones sobre las diferencias culturales, por ejemplo, la manera en que perciben a los inmigrantes que laboran arduamente, poseen un sentido diferenciado del trabajo, la moral diferenciada entre las culturas. Ciertamente aprender lo que es socialmente aceptado le costó

a la comunidad nikkei dolor físico, dolor psicológico, lágrimas y sangre. Sin embargo, Alberto Fujimori se resistió a aceptar la realidad que se impone ante él, y tuvo interés por integrarse a la dimensión política. En el siguiente apartado se ilustra brevemente el pasaje de Fujimori.

5.10. El político peruano Alberto Fujimori: La excusa que reaviva la xenofobia

Curiosamente Fujimori nació en la época en la que el gobierno peruano tenía una política contra el registro de hijos de japoneses. Respecto a la fecha de su nacimiento, hay una polémica en torno a ello. Fujimori afirma tener documentos con la fecha de su nacimiento, la cual coincide con la fiesta patria de independencia de Perú, siendo esta el 28 de julio; además de esta coincidencia, él se interesó por la política peruana en una época en la que se vio favorecido por los conflictos entre los partidos, problemas institucionales, narcotráfico, crisis económicas y el movimiento del partido comunista de Perú más conocido como Sendero Luminoso (García, 2001). Los ataques de Sendero Luminoso afectaron a peruanos y a japoneses, algunas propiedades de estos últimos fueron dañadas, como el Banco de Tokyo y la planta de Nissan, también asesinaron a 3 ingenieros de JICA (Kamiya, 1998).

Para García (2001: 61) la suma de los factores mencionados influyó en el triunfo a la candidatura presidencial de Alberto Kenya Fujimori el 28 de julio de 1990, y a sus reelecciones en 1995 y en el 2000, Fujimori representó: *la culminación de persistentes debilidades en la organización y representación de intereses sociales en la esfera política, producto de la pobreza y el patrón de desarrollo desigual de Perú [...]*. Durante el gobierno de Fujimori se fortalecieron las relaciones diplomáticas entre Perú y Japón, con ello las relaciones políticas y la cooperación económica (Kamiya, 1998). Su permanencia en la política fue debido a los éxitos que su gobierno consiguió en la economía, la lucha contra el terrorismo y la reinserción en los círculos internacionales; sin embargo, había privatizado gran parte del sector público e implementó una dictadura militar-civil, se alió a las fuerzas

armadas, al servicio de inteligencia nacional, sus colaboradores únicamente eran personas que consideraba leales para ocupar puestos claves, por lo que incluía a miembros de su propia familia o de la comunidad nikkei (García, 2001).

En el imaginario social se pensaba que, si Fujimori dejaba el gobierno, el país regresaría al desastre; por lo que los ciudadanos lo reeligieron en las elecciones de 1995. No obstante, a finales de la década, la situación socioeconómica de los peruanos era precaria, y el ajuste económico implementado por los sucesivos gobiernos y el de Fujimori habían acrecentado las desigualdades, este hecho provocó inconformidad en la sociedad peruana (García, 2001).

Las elecciones de abril del 2000 marcaron un cambio en la cultura política peruana dado que en sólo 117 días después de haber asumido su controvertido tercer mandato, el cual se tachaba de ilegal, Fujimori redactó una carta de renuncia desde Japón; mientras en Perú, el Congreso lo destituye por incapacidad moral, así fue como el gobierno de Fujimori llegó a su fin (García, 2001).

Fujimori fue exiliado; luego el 22 de septiembre de 2007 es extraditado a Perú por decisión de la Corte Suprema de Chile para responder por sucesos denominados masacres de "Barrios Altos", y "La Cantuta". El 24 de diciembre de 2017 el presidente de Perú Pedro Pablo Kuczynski anunció la aceptación del pedido de indulto humanitario para la libertad de Fujimori (CNN, 2017). Sin embargo, el 3 de octubre de 2018 el juzgado de investigación preparatoria de la corte suprema declaró que tiene fundamento la solicitud que hizo la parte civil de no aplicar el indulto humanitario a favor de Fujimori, por lo que el indulto fue anulado y se ordenó la captura del expresidente para reingresarlo al espacio carcelario del penal Barbadillo (RPP NOTICIAS, 2018). Actualmente, con motivo de la pandemia, los familiares de Fujimori interpusieron el recurso hábeas corpus para anular la resolución que le revocó el indulto (nacional, 2022); mientras sus hijos, Kenji y Keiko continúan interesados en la participación política de Perú.

5.11. Inmigración japonesa libre a finales del siglo XX y principios del siglo XXI

Después de 1958 se volvió a permitir el ingreso de japoneses de manera ininterrumpida; la migración venía principalmente de la región de Okinawa, una de las zonas más devastadas por la segunda guerra mundial. La mayoría de estos migrantes llegó a la ciudad de Lima; pero unos pocos se fueron a las chacras¹⁸ en el caso de los que tenían parientes que continuaban dedicándose a la agricultura; la migración de los japoneses a Perú constituyó un proceso heterogéneo (Fukumoto, 1997).

En el periodo de 1951 a 1970 únicamente se registró el ingreso de 763 inmigrantes. Sin embargo, en ese mismo lapso la migración japonesa hacia otros países americanos era mayor, por ejemplo: en Estados Unidos habían ingresado 84,738, en Brasil llegaron 56 341, en Uruguay arribaron 7 754, en Canadá entraron 4 938, en Argentina llegaron 2 141, en Bolivia ingresaron 1 971, y en la Republica Dominicana arribaron 1 330 (Sakuda, 1999).

Para 1971 la Dirección de Migraciones de Perú registro 11 921 inmigrantes japoneses. En un nuevo proceso migratorio desde fines de la década de 1980 se inició el éxodo masivo de descendientes, y no descendientes de japoneses en busca del sueño japonés impulsado por la escasez de mano de obra en las fábricas japonesas (Kamiya, 1998; Morimoto, 2009); se estima que en Japón hay 1 973 747 nikkei (Higuchi, 2007 en Melgar, 2009) y conforman el grupo minoritario más grande (Melgar, 2009).

¹⁸ El concepto chacra tiene su origen en el sánscrito; sin embargo, en el país de Perú es un modismo utilizado para referirse a una plantación, una granja, un huerto, o a una extensión de tierra.

El éxodo se puede entender a partir de las condiciones en que se encontraban los países de Perú y Japón, en el caso del primero, previo a los 90s se venían suscitando problemas en la política, en la economía y manifestaciones de atentados terroristas; mientras en Japón la economía crecía, el mercado interno experimentaba demandas cada vez mayores dado el aumento en sus exportaciones, a tal bonanza económica se le llamó *época de la burbuja*; pero no contaba con suficientes trabajadores no calificados; entonces, el gobierno japonés vio la posibilidad de contratar a los descendientes de japoneses, es decir, a los nikkei que se encontraban viviendo en Perú y Brasil, luego las empresas viajaron a estos países para ofertar las vacantes que había, el contrato incluía alojamiento y a parte un sueldo base, dando a lugar a la emigración en 1989 del primer grupo de 30 nikkei de Perú, quienes aspiraban a un futuro mejor (Takashi, 2019). En la década de los 90 se intensificó el fenómeno *dekasegi*, principalmente lo formaron jóvenes y adultos (Higa y Asociación Peruano Japonesa, 2019).

El término *dekasegi* es de origen japonés, se utiliza cuando una persona deja su tierra natal para trabajar temporalmente en otra región. El fenómeno *dekasegi* benefició a algunos nikkei, lo cual se observó en diferentes logros, por ejemplo, construir sus casas en Perú, realizar estudios superiores, invertir en negocios, entre otros (Higa y Asociación Peruano Japonesa, 2019); sin embargo, la mayoría de los emigrantes a pesar de ser descendientes de japoneses tenían un escaso dominio del idioma japonés, lo cual obstaculizó el acceso a mejores oportunidades laborales; también se enfrentaron a la competencia laboral debido al ingreso de trabajadores provenientes del sudeste asiático (Takashi, 2019). En este sentido, se conoce que sólo unos nikkei regresaron a Perú al concluir su contrato, otros continuaron laborando sin ascender de puesto, y al transcurrir el tiempo tomaron en consideración afiliarse para hacer antigüedad, aunque el sueldo por la jubilación no sería suficiente para pagar el alquiler de una vivienda; además de los problemas laborales, los nikkei experimentaron rechazo por parte de la sociedad receptora de Japón, en palabras del artista Tokeshi, el sentir de los nikkei fue como la siguiente metáfora: [...] *los nikkei peruanos somos como una botella de sake llena de Inka Kola* [...] (Higa y Asociación Peruano Japonesa, 2019).

Por su parte, Japón venía realizando inversiones en el continente americano desde 1951, para 1988 el Ministerio de Hacienda japonés registró que la inversión de Japón en Perú equivalía a 696 millones de dólares estadounidenses, colocándose en tercera posición; en segundo lugar, se encontraba México con 1 556 millones de dólares estadounidenses, y en primer lugar Brasil con 4 857 millones de dólares estadounidenses (Kamiya, 1998). Durante el gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1963 a 1968) las relaciones entre Perú, y Japón mejoraron sustancialmente, por ejemplo, se construyó la refinería de La Pampilla y la estación terrena de Lurín (Sakuda, 1999), en el lapso de 1965-1968 llegó Toyota. Posteriormente, de 1968-1975 llegó Ajimoto; luego, de 1975-1980 se creó Honda; después de 1985-1990 arribó Nikko Creative Services; mientras gobernaba Fujimori se instauraron más empresas japonesas como Mitsui Automotriz (Kamiya, 1998). Principalmente Perú importaba vehículos de Japón.

Se observa el interés de las empresas japonesas para establecer un comercio bilateral con Perú; en este sentido, el 31 de mayo de 2011 Japón y Perú firmaron el Acuerdo de Asociación Económica, entro en vigor el 1 de marzo de 2012 (Ministerio de Comercio Exterior y Turismo [Mincetur], s.f.). Las relaciones comerciales entre Perú y Japón mejoraron al grado de que este último se convirtió en el séptimo destino de las exportaciones peruanas (Mincetur, 2019).

En el siglo XXI la inmigración japonesa descendió, a la vez, se ha incrementado el turismo japonés, por ejemplo, en el 2018 se registraron 47 605 turistas (Mincetur, 2019). Con relación a los primeros migrantes japoneses que llegaron por contrato, la mayoría fallecieron; pero los que ingresaron por yobiyose aún viven, de este grupo son pocos los que han fallecido (Fukumoto, 1997). Por su parte, la Embajada de Japón en Perú (2015) con base en datos obtenidos en el 2013, el número de nacionales japoneses que residen en Perú es de 3 949 y el número de descendientes japoneses se estima en 100 000; en comparación con México la

Embajada de Japón refiere que hay 9 437 inmigrantes japoneses. Luego, la población inmigrante japonesa en Perú equivale a 42% con relación a la de México.

En síntesis, después de la segunda guerra mundial la inmigración japonesa disminuyó, y en Perú empezaron a manifestarse problemas de índole político, económico y terrorista; al mismo tiempo, en Japón se vivía una bonanza económica, las empresas y el gobierno japonés vieron la oportunidad de contratar a los nikkei, surgiendo así el fenómeno dekasegi que beneficio económicamente a pocas personas, pero en la dimensión social los nikkei experimentaron rechazo dado que la sociedad receptora japonesa no los percibía como iguales.

También las empresas japonesas buscaron expandirse al continente americano, Perú fue uno de los países donde empezaron a hacer grandes inversiones, dando a lugar a la firma del acuerdo de asociación económica entre Japón y Perú, en el cual ambos países se beneficiaban. Asimismo, aunque Perú ya no recibía grupos de inmigrantes japoneses, se convirtió en receptor de turismo japonés.

5.12. Elementos socioculturales en los procesos de integración de las comunidades nikkei de México y de Perú

Después de la revisión histórica, se elabora un cuadro comparativo sobre la inmigración japonesa hacia México y hacia Perú, en el que se rescatan los elementos socioculturales que tienen el potencial de incidir en las rutas que construyeron para integrarse, a continuación, se muestra el cuadro:

Tabla 3. Elementos socioculturales identificados en la historia migratoria de las comunidades nikkei de México y de Perú

| Países | Dimensión social | Dimensión cultural |
|--------|---|--|
| México | <ul style="list-style-type: none"> • La mayor parte de la migración japonesa fue documentada, y sólo una minoría ingresaba sin documentos. • El segundo grupo de migrantes conformó la Sociedad Cooperativa Nichiboku Kyodo Gaisha en Chiapas. • Durante la segunda guerra mundial formaron el comité kyoeikai; posteriormente, fundarían en 1956 la Asociación México Japonesa [AMJ]. • Comunicación con familiares de Japón interrumpida a causa de la segunda guerra mundial. • Luego del restablecimiento de las relaciones entre México y Japón llegaron empresas como Nissan, Honda, Mitsubishi, Mazda, entre otras. • Modificación de la normatividad mexicana para sobreproteger a profesiones específicas, y fomentar la naturalización mediante las relaciones sentimentales entre inmigrantes y mujeres mexicanas. • El gobierno mexicano utilizó el discurso de la sospecha para implementar medidas que violentaron y vulneraron a los japoneses, llegando en algunos casos a causar la muerte por el riesgo al que estuvieron expuestos. • Prensa mexicana se posiciona a favor de la participación de México en la guerra. | <ul style="list-style-type: none"> • El dominio del idioma español mexicano fue necesario para residir en la sociedad receptora. • Diversidad de oficios y profesiones, por ejemplo: comerciantes, agricultores, obreros de minas y constructores de ferrocarriles, pescadores, médicos, odontólogos, entre otros. • Precariedad laboral no atendida por el gobierno mexicano. • Participación de los japoneses en la revolución mexicana. |
| Perú | <ul style="list-style-type: none"> • Migración japonesa varonil y femenil documentada con contrato y sin contrato, también llegaron niños. • La compañía Morioka fue la primera que se encargó de la emigración hacia Perú, luego surgió la compañía Meiji aunque sólo realizó un viaje de migrantes; después apareció la compañía Toyo, finalmente a la compañía Overseas Development se le unieron Toyo y Morioka. • Los hacendados no respetaron los contratos que hicieron con los japoneses, por lo que varios optaron por fugarse, y los que se quedaron hicieron huelga. • Los inmigrantes japoneses sufrieron discriminación racial. | <ul style="list-style-type: none"> • Dominio del idioma español peruano como condición para tener continuidad laboral. • Precariedad laboral no atendida por el gobierno peruano. • Diversidad de oficios y profesiones, por ejemplo: campesinos, mecánicos, mineros, obreros y agricultores, supervisores que vigilaban a los emigrantes, profesores de primaria, empleados de prefecturas, electricistas, escultores, albañiles, herreros, carpinteros, tintoreros y aserradores, etc. • Enfermedades endémicas afectan a inmigrantes causando muertes. • Las diferencias culturales son utilizadas por la cultura dominante receptora para justificar el discurso de sospecha. |

- 
- El gobierno utilizó las prácticas de los japoneses para crear una normatividad en contra de estos.
 - Los descendientes japoneses lograron ejercer sus derechos políticos.
 - La comunidad japonesa creó varias instituciones que brindan servicios tanto a japoneses como a la sociedad receptora.
 - Las relaciones diplomáticas entre Japón y Perú mejoraron después de la segunda guerra mundial favoreciendo el surgimiento de acuerdos económicos.

Fuente: Elaboración propia (2022).



APARTADO DE RESULTADOS

CAPÍTULO VI: NORMATIVIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS CON ENFOQUE INTERCULTURAL EN PERÚ Y EN MÉXICO

De acuerdo con Giddens (2006) la actividad cotidiana de los actores es de utilidad en la producción y/o reproducción de rasgos estructurales de los sistemas sociales, aunque esto no

significa que las sociedades necesariamente estén unificadas. La vida cotidiana se compone de acciones que se llevan a cabo con cierta frecuencia, generándose así una práctica rutinaria en la vida social. De la escenificación/reproducción de prácticas sociales se originan las reglas que: “proporcionan la aptitud generalizada de responder a un espectro indeterminado de circunstancias sociales y de influir sobre este” (pág. 58). Para Giddens las prácticas que poseen la mayor extensión espaciotemporal las denomina instituciones. Por su parte, Bourdieu (2000) propone cuatro tipos de instituciones: la institución familiar, la institución religiosa, la institución educativa y la institución del estado. Particularmente en este capítulo se analizan las prácticas generadas en la institución del estado con enfoque intercultural.

Continuando con Giddens (2006:60) “la mayor parte de las reglas que intervienen en la producción y/o reproducción de las prácticas sociales son aprendidas sólo tácitamente por los actores [...]” Las reglas forman parte de una estructura, la cual denota no sólo reglas implícitas de los sistemas sociales¹⁹, sino también la existencia de recursos, o la ausencia de estos. El autor define la(s) estructura(s) como “las reglas y recursos, o conjuntos de relaciones de transformación que se organizan como propiedades de sistemas sociales [...]” (59). La estructura y las propiedades estructurales de sistemas sociales son un medio, y a su vez un resultado de las prácticas que ellas organizan. Entonces, el concepto de estructura está en constante construcción.

Las reglas son prescripciones formalizadas, algunas son codificadas como leyes, por lo general están sujetas a una diversidad de cuestionamientos a diferencia de las reglas de juego. Las reglas cuentan con procedimientos metódicos en la interacción social, es decir, las reglas guían al actor en el cómo realizar una práctica en determinado contexto. *Una de las tesis principales de la teoría de la estructuración es que las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica [...]* (Giddens, 2006:55); luego, también están implícitas en las

¹⁹ Sistema (s): “Relaciones producidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares, reproducidas en un tiempo y espacio” (Giddens, 2006:61).

prácticas de las instituciones. Para la investigación en cuestión, las reglas de interés son las siguientes:

- I. *Intensivas*: Se refiere a procedimientos que se realizan constantemente en las actividades cotidianas, por ejemplo, reglas de lenguaje, tomar o esperar el turno en conversaciones.
- II. *Formalizadas*: Son aquellas prácticas que han sido aceptadas, e instauradas por los actores de acuerdo con el tipo de contrato que rija en su sociedad, y son de carácter obligatorio, como las leyes, reglamentos, decretos, etc.
- III. *Tácitas*: Se refiere a las prácticas que se supone pueden ser entendidas dentro de un contexto, sin necesidad de que sean explicadas.

En la perspectiva de Giddens los agentes siempre saben lo que hacen, esto es a nivel de una consciencia discursiva. Los agentes al elegir determinadas acciones o aspectos de interacción implícitamente se relacionan con el sentido de significación, con elementos normativos y de poder. La capacidad de elegir reconfigura y enriquece la estructura. En este sentido, la teoría de Giddens es bastante similar al modelo transcultural que propone Ortiz (2002) en el que los encuentros de actores de diversas culturas producen una nueva interacción con significados diferentes, que de acuerdo con Giddens (2006) afecta la estructura, luego, la estructura existe en codependencia del saber y aptitudes que los agentes poseen respecto a lo que hacen en su vida cotidiana.

Con base en la teoría de Giddens se piensa la relación entre los nikkei y la normatividad de los estados de derecho, en este caso nos referimos al estado peruano, y al estado mexicano; por lo que, es de suma importancia la legislación de cada estado dado que las leyes, y las políticas son las reglas formalizadas que influyen en la articulación entre la agencia de los nikkei, la agencia de la sociedad receptora y los recursos.

El análisis que se realiza en este apartado es sobre las leyes, políticas y programas con enfoque intercultural, en ambos países se observaron sus aportes a principios del siglo XXI,

los cuales reconocen la importancia de este modelo, así como las diferencias culturales y el conflicto inherente a las relaciones de dominación asimétricas entre las culturas. Perú y México en torno a la diversidad étnica comparten una historia común con relación a la invasión española, y los grupos originarios, así como la imposición del idioma español. También Perú, México, entre otros, apoyaron a los países aliados en la segunda guerra mundial e implementaron medidas contra los inmigrantes que procedían de países del Eje y contra sus descendientes.

Por lo anterior, es fundamental en este capítulo aludir a la composición cultural que tiene Perú y México. Con relación a Perú, según datos recogidos del Censo de Población y Vivienda 2007, la población censada cuya lengua materna es indígena ascendía a 4 millones aproximadamente y representa el 15% de la población nacional (Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI], 2007). La Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2007) indicó que Perú es el tercer país con mayor población indígena, los primeros lugares los ocupa Bolivia y Guatemala. En la actualidad el 56% de la población indígena de Perú se ubica en zonas urbanas (CEPAL 2018: 230), espacios a los que también arriban los inmigrantes extranjeros.

En este sentido, en un discurso que dio Vargas Llosa (2014: 6) cuando recibió el premio nobel de literatura en 2010 mencionó: “Un compatriota mío, José María Arguedas, llamó al Perú el país de ‘todas las sangres’. No creo que haya fórmula que lo defina mejor... Si escarbamos un poco descubrimos que el Perú, como el Aleph de Borges, es en pequeño formato el mundo entero ¡Qué extraordinario privilegio el de un país que no tiene una identidad porque las tiene todas!”. Las palabras de Llosa no se deben tomar a la ligera, la razón de ello es porque, el mismo Llosa (Peschel, 2020) mencionó en el Festival Internacional de Literatura llevado a cabo en Berlín, Alemania el 10 de septiembre de 2020 que la literatura no es un entretenimiento: “La literatura ha sido siempre un modo de protestar contra las insuficiencias de la vida... Permite establecer el inconformismo y la disidencia. Y se la necesita si no se quiere ciudadanos resignados, que acepten sumisamente lo que se les

impone”. Recordemos que Llosa además de ser poeta fue el contrincante del nikkei Alberto Fujimori cuando presentaron su candidatura a la presidencia en las elecciones de 1990 en Perú.

Vargas Llosa, José María Arguedas, INEI, CEPAL, entre otros, reconocen la diversidad cultural de Perú; asimismo, en el censo de Perú de 2017 según datos de la INEI refirió una composición étnica según la autopercepción de la población. En la siguiente tabla se observan los grupos étnicos que se identificaron:

Tabla 4. Población de Perú censada de 12 años y más según autopercepción étnica

| Autopercepción étnica | Urbana | | Rural | |
|--|------------|------|-----------|------|
| | Absoluto | % | Absoluto | % |
| Mestizo | 11 905 763 | 63,9 | 2 059 491 | 45,1 |
| Quechua | 3 526 456 | 18,9 | 1 650 353 | 36,1 |
| Blanco | 1 178 056 | 6,3 | 188 875 | 4,1 |
| Afrodescendiente | 689 201 | 3,7 | 139 640 | 3,1 |
| Aimara | 337 559 | 1,8 | 210 733 | 4,6 |
| Nativo o indígena de la amazonia | 27 841 | 0,1 | 51 425 | 1,1 |
| Ashaninka | 7 933 | 0,0 | 47 556 | 1,0 |
| Parte de otro pueblo indígena u originario | 24 098 | 0,1 | 25 740 | 0,6 |
| Awajún | 5 425 | 0,0 | 32 265 | 0,7 |
| Shipiko konibo | 12 882 | 0,1 | 12 340 | 0,3 |
| Nikkei | 22 392 | 0,1 | 142 | 0,0 |
| Tusan | 14 223 | 0,1 | 84 | 0,0 |
| Otro | 224 453 | 1,2 | 30 439 | 0,7 |

| | | | | |
|----------------------|-------------------|------------|------------------|------------|
| No sabe/ No responde | 652 517 | 3,5 | 118 509 | 2,6 |
| Total | 18 628 799 | 100 | 4 567 592 | 100 |

Fuente: Elaboración propia, adaptación de los datos presentados por el INEI, 2019.

La tabla refiere a 12 grupos, entre ellos se encuentran los nikkei quienes se autoperciben con esa identidad siendo 22 534²⁰ personas; también se identifica que la mayoría de los nikkei viven en el espacio urbano. Asimismo, llaman la atención los dos últimos indicadores dado que suman un total de 1 025 918 actores los cuales no se identifican con los grupos tomados en cuenta en el Censo de Población y Vivienda.

La diversidad étnica de Perú nos lleva a pensar en las formas de interacción sociocultural entre el grupo nikkei y los demás grupos étnicos, y la manera en que impactan tanto a los procesos de integración como a la estructura social peruana, que a la vez inciden sobre la normatividad que se genera en las instituciones del estado.

Para el caso de México, al igual que Perú también tienen diferentes grupos étnicos; por su parte, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] en la encuesta Intercensal de 2015 se tuvo como propósito identificar los grupos que existen en México, la estrategia que se utilizó para ello fue medir el número de hablantes de lengua indígena de 5 años y más, encontrando que 7 382 785 humanos de 3 años y más hablan alguna lengua indígena, las más habladas son: náhuatl con un 23.4%, maya con 11.6% y tzeltal con un 7.5%. Y según su cultura el 21.5% del total de la población se autorreconoce indígena de los cuales el 48.7% son hombres y el 51.3% son mujeres. Al igual que en Perú, en México el 56% de la población indígena se ubica en zonas urbanas (CEPAL 2018:230).

²⁰ Éste dato se puede obtener gracias a la estrategia metodológica que utilizó el INEI.

Otro elemento de la composición étnica lo conforma la inmigración internacional. En el 2009 el Instituto Nacional de Migración [INM] (2012) identificó los continentes, y las regiones de procedencia de los inmigrantes extranjeros, a continuación, en una tabla se muestran el número de migrantes por continente y región:

| Tabla 5. Inmigración extranjera en México por continente/región | |
|--|----------------|
| Continente/ Región | Total |
| Total | 262 672 |
| América del Norte | 70 866 |
| América del Sur | 65 572 |
| América Central | 24 145 |
| Islas del Caribe | 13 024 |
| Europa | 58 360 |
| Asia | 28 014 |
| África | 1 637 |
| Oceanía | 902 |
| Apátrida / No especificado | 152 |

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Instituto Nacional de Migración, 2012.

Se observa que México recibe principalmente migrantes del propio continente, en segundo lugar, los migrantes vienen de Europa, y en tercer lugar se encuentra Asia. Las entidades federativas a las que llegan con más frecuencia es la ciudad de México con 31.4%; después esta Jalisco con 9.2%; y en tercer puesto se ubica el Estado de México con 8.5% (INM, 2012).

De acuerdo con la Encuesta Intercensal de 2015, en México la población que nació en otro país, pero radica en éste es de 1 007 063 personas de los cuales sólo 428 978 poseen nacionalidad mexicana (INEGI, 2015). En el lapso de 2016 a 2018 las entradas de extranjeros

residentes en México en condición de estancia temporal, y permanente es de 1 547 542 (INM, 2018). La estadística migratoria del 2018, periodo enero-noviembre muestra las poblaciones de inmigrantes extranjeros que residen en México especificando su condición de estancia, como se muestra en seguida:

Tabla 6. Condición de estancia según país de nacionalidad

| Países | Venezuela | PERU | Colombia | Cuba | España | China | Brasil | Argentina | Honduras | Japón | El Salvador | Guatemala | Canadá | Francia | Corea, República del Sur | Otro país | Total |
|--------------------------------------|-----------|-------|----------|-------|--------|-------|--------|-----------|----------|-------|-------------|-----------|--------|---------|--------------------------|-----------|--------|
| Total | 18040 | 17398 | 13061 | 10290 | 6922 | 5361 | 4897 | 4655 | 4638 | 4457 | 4041 | 4022 | 3482 | 3443 | 3229 | 30690 | 138626 |
| Residentes temporales | 5766 | 6880 | 5067 | 3755 | 2545 | 1782 | 2156 | 1675 | 1168 | 1981 | 947 | 1181 | 1152 | 1611 | 1161 | 12869 | 51086 |
| Renovación de residentes temporales | 6559 | 5682 | 5401 | 4429 | 3027 | 1860 | 2230 | 1970 | 726 | 1968 | 751 | 935 | 1126 | 1276 | 1605 | 12540 | 62085 |
| Residentes permanentes | 5538 | 4694 | 2496 | 2045 | 1318 | 1613 | 488 | 955 | 2672 | 506 | 2296 | 1854 | 1179 | 549 | 419 | 5048 | 33680 |
| Renovación de residentes permanentes | 157 | 152 | 97 | 61 | 32 | 106 | 23 | 65 | 72 | 2 | 47 | 52 | 25 | 7 | 44 | 233 | 1175 |

Fuente: Elaboración propia con base en los datos de la Unidad de Política Migratoria, 2018.

La tabla indica la presencia de más de 16 poblaciones de inmigrantes, la población japonesa se ubica en la décima posición con 4 457 personas. De acuerdo con los datos mostrados, se entiende que la población japonesa interactúa con otras poblaciones. Tanto la Unidad de Política Migratoria y el INEGI develan la multiculturalidad de México, quien cuenta con una población total tres veces más grande que la de Perú, con la intención de ilustrarlo se comparan las poblaciones totales de cada país a continuación:

Tabla 7. Comparación de población total entre Perú y México

| Países | Población total | Fuente |
|--------|-----------------|--------|
|--------|-----------------|--------|

| | | |
|--------|-------------|---------------------------------|
| Perú | 31 237 385 | INEI Censo ²¹ 2017 |
| México | 119 938 473 | INEGI Encuesta Intercensal 2015 |

Fuente: Elaboración propia (2019).

Perú con relación a México representa el 26% del total de la población mexicana. Sin embargo, ambos estados comparten las siguientes similitudes: diversidad cultural, han sido y son receptores de migración y turismo japonés, desarrollaron a principios del siglo XXI leyes, políticas y programas basados en el modelo intercultural los cuales, según la OIM (2015) deben considerar los indicadores que esta propone:

- Permitir a los inmigrantes realizar su potencial personal, económico y social.
- Garantizar que los derechos humanos de los inmigrantes sean protegidos.
- Reducir niveles de alienación y marginación para contribuir con la seguridad nacional.
- Ayudar a establecer y mantener cohesión y armonía social.

Para la OIM los indicadores son de utilidad para guiar las políticas públicas integrales; por su parte, Cachón (2007) también desde la perspectiva normativa considera que las políticas de integración son aquellas que garantizan tanto la igualdad de trato en un contexto social multicultural y libre, como la igualdad de oportunidades entre todos los actores, y grupos que forman parte de la sociedad, además de fomentar la interacción. Las políticas integrales tienen la intención de crear en la sociedad vínculos fuertes que garanticen la pertenencia plena en la que se sientan aceptados, y colaboren con un proyecto colectivo social integral.

Las perspectivas de la OIM y de Cachón no relacionan el enfoque normativo con el enfoque intercultural, lo cual sí se observa en cierto grado en la normatividad de Perú y de México. También se debe señalar la pretensión de Cachón respecto a una *pertenencia plena* dado que es en sí misma violenta porque atenta contra los vínculos que cada ser humano es libre de

²¹ Al igual que en México, los censos en Perú se realizan cada 10 años.

crear, por ejemplo, en el caso de los inmigrantes existen relaciones transnacionales; por lo que el migrante no puede manifestar, o percibir una pertenencia plena, en este sentido podemos hablar de una pertenencia dual.

Según la Organización Panamericana de la Salud [OPS] y la Organización Mundial de la Salud [OMS] (2016) en la mayoría de los países receptores, las poblaciones de inmigrantes son minoritarias y se enfrentan a una exclusión parcial que obstaculiza su participación plena en el estado receptor, a su vez desencadena efectos no deseados para los descendientes. La exclusión diferenciada se encuentra en aquellos países donde la pertenencia está profundamente arraigada a la pertenencia de un grupo poblacional específico, y la diversidad étnica y cultural son consideradas como amenazas a la cultura dominante del estado.

Entonces, las políticas nacionales integradoras surgen con el propósito de promover la inclusión de los inmigrantes, y demás grupos étnicos minoritarios en la sociedad con la finalidad de que participen en todos los ámbitos de la vida civil, económica, social, cultural, política, etc. La OPS y la OMS refieren que las políticas de integración están vinculadas intrínsecamente con mejorar la salud física, la salud psicológica y la salud social de los inmigrantes, sus descendientes y su familia de origen.

Así las cosas, es preciso analizar las políticas públicas, las leyes y los programas con enfoque intercultural que se implementaron en Perú y en México para revisarlas a la luz del modelo intercultural y de la realidad que viven los nikkei que conformaron la muestra para el estudio en cuestión. Cabe señalar que las experiencias de los nikkei son diversas, puede haber experiencias similares, pero no iguales.

NORMATIVIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS PERUANAS BASADAS EN EL MODELO INTERCULTURAL

6.1. Artículos de la Constitución Política de Perú relacionados con las culturas

En la historia peruana se encuentran hechos que aluden a procesos de socialización, mestizaje e intercambios culturales; por lo que el Ministerio de Cultura tomó la frase del escritor peruano José María Arguedas para expresar su diversidad cultural mencionando que Perú es el país de *todas las sangres* (Ministerio de Cultura, 2015:16). En este sentido, la Constitución Política de Perú (2016 y edición 2022) en su artículo 2 indica que todo humano tiene derecho a su identidad étnica y cultural y que el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación. El mismo artículo refiere que todo peruano tiene derecho a usar su propio idioma ante cualquier autoridad mediante un intérprete, y los extranjeros tienen este mismo derecho cuando son citados por cualquier autoridad.

La situación multicultural de la realidad empírica de Perú es compleja, si recordamos, en el capítulo anterior se mencionaron algunos de los conflictos suscitados entre la sociedad receptora y los inmigrantes japoneses. La diversidad cultural aún está lejos de ser vista como una riqueza; en este sentido, el escritor y político peruano Vargas Llosa señaló que el mestizaje es percibido como un problema que genera distancia entre la sociedad peruana. Por su parte, otro escritor peruano de nombre José María Arguedas en su libro titulado *Los ríos profundos* (2006) refiere que el mestizaje equivale a una herida peruana que genera dolor, el dolor de ser mestizo. Tal situación también atraviesa a los nikkei, por ejemplo, la señora Katalina Oshiro refiere:

Los únicos de mis nietos que son puros son los de mi hijo, los demás son... la [hija] mayor se casó con un talareño, uno que tala [árboles] de acá del norte; y la [hija] segunda se casó con uno de la selva de Tarapoto. Mi hijo se casó con una igual que él, o sea, mis nietos están puros. Con eso fastidio a mis nietos de acá ¡mis nietos son 100%! Tengo nietos de 50% y nietos de 75% [Entrevistada en 2018].

En el discurso de la nikkei Katalina se muestra que sí importa ser o no mestizo, preferiblemente es mejor no ser mestizo. Los nietos a los que llama 100% son hijos de ambos padres descendientes de inmigrantes japoneses. Sin embargo, las hijas se casaron con peruanos. Entonces, el dolor de ser mestizo afecta tanto a los nikkei, como a los peruanos nativos. De acuerdo con Nour (1997) ese tipo de percepción desvela una relación desigual, y jerárquica donde siempre se está expuesto a resistencias y rechazos. Ciertamente la Constitución de Perú protege y reconoce la pluralidad étnica y cultural, pero el reconocimiento no existe por parte de la sociedad.

Otro artículo de la Constitución (2016 y edición 2022) que alude a las culturas es el 17 el cual indica que el estado garantiza la erradicación del analfabetismo; fomenta la educación bilingüe e intercultural según las características de cada zona. También, el estado preserva sus diversas manifestaciones culturales y promueve la integración nacional. No obstante, la educación intercultural de la que habla el artículo no está armonizada con la educación que se imparte en las instituciones públicas educativas de nivel básico en Perú; en este sentido, la nikkei Katalina Oshiro, recuerda de su niñez haberse sentido discriminada de forma negativa, en el siguiente fragmento de entrevista ella dice:

[...] en Perú existía racismo, si hay desgraciadamente hay. Por ejemplo, hay muchos que no quieren estar con un moreno ¡no! sentarse o estar ¡Es que existe el bullying también pues! Cuando hablan los de la sierra hablan mal el español, y se burlan de ellos y ¿por qué? en los colegios que se dan cuenta, por ejemplo, uno de los colegios donde yo trabajaba y no había bullying, era La Victoria [nombre del colegio], bueno no era notorio, como ahora abusan [Entrevistada en 2018].

Por lo que refiere Katalina, se puede pensar que el fomento a la educación intercultural es deficiente. También se identificó en Katalina y en los demás nikkei entrevistados que desconocen los dos artículos citados. En pocos casos como en el de Takiyoshi Kanashiro comparte su acercamiento a las leyes peruanas a razón de que abrió un negocio. El señor

Takiyoshi es inmigrante y conserva su nacionalidad japonesa, lleva más de 57 años residiendo en Perú. La condición de extranjero vulnera su potencial emprendedor, en la entrevista menciona:

Municipalidad cobra mucho de impuestos, entonces muchos de colonia japonesa de Okinawa, muchos locales retirados [cerrados]. Gobernante de acá también se equivoca, es chiquito [el negocio] y cobra impuesto a través de institución que se encarga de cobrar impuesto, pobre situación de comerciante, todo [lo que gana] va a pagar (Entrevistado en 2018).

El señor Takiyoshi destinaba los ingresos de su negocio principalmente para pagar impuestos y dar mantenimiento a éste, lo cual afectó el crecimiento de su negocio; luego, decidió cerrar. Ciertamente si hubiera optado por adquirir la ciudadanía de Perú, no tendría que pagar impuestos como extranjero, pero esa no es una opción en el sentir de Takiyoshi. Por su parte, una nisei de nombre Candy Sueyoshi ha conocido sólo aspectos de lo jurídico a través de sus amigos y familiares, ella comenta:

[...] si escuchado, desde pequeños litigios hasta cosas de más envergadura y dices ¿por qué? Entonces, te deja en una especie de alerta, hasta un rechazo, porque dices no quiero lidiar con eso ¿porque si no traigo dinero para pagarle! por eso digo una especie de estupor, rechazo. ¡Hecha la ley, hecha la trampa! Desde el alto funcionario y en todo lo que pasa en la política y corrompe y soborna en lo cotidiano, pasa en todos los niveles (Entrevistada en 2018).

Las experiencias que los otros nikkei le comparten a Sueyoshi le generan un rechazo hacia las dimensiones jurídica y política, manifestado en *no querer conocerlas*, aunque el desconocimiento afecta sus procesos de integración. También se identifica que los actores con litigios deben contar con poder adquisitivo dada la posibilidad de corrupción que existe en las instituciones; luego Sueyoshi agrega:

Ese es un punto flaco, o sea, reconozco, es un defecto y es un hándicap, una deficiencia, no es un gesto de buena ciudadanía, lo que pasa es que parte de un prejuicio, siento que todo lo que tiene que ver con leyes aquí es por un lado volátil, por otro lado, es modificable,

manipulable, incluso en el mal sentido, hay una expresión criolla que dice: ¡Hecha la ley, hecha de trampa! La ley no se va a cumplir y que la justicia no existe, es una cosa bien relativa. Ahí te das cuenta de que no te mueves, si estas en un juicio puedes pagar al juez, y sientes vulnerabilidad, fragilidad, inestabilidad porque lo que son supuestamente las leyes, o sea lo último que habría estudiado en el Perú es leyes. Mi sentimiento es estupor al escuchar de leyes, ves y escuchas cosas cercanas y lejanas de personas conocidas o no conocidas, respecto a las leyes como ciudadano no te sientes amparado por la ley, que debería serlo, pero que hay forma siempre de evadirla, modificarla, manipularla (Entrevistada en 2018).

Los relatos de Sueyoshi y Takiyoshi muestran que ellos no perciben por parte del estado peruano seguridad jurídica, ni política; en este sentido, se entiende el ¿por qué? Respecto a que Takiyoshi no se haya naturalizado. El papel del estado influye negativamente sobre la integración nacional mencionada en el artículo 17 de la constitución peruana; por lo que no favorece una comunicación intercultural entre peruanos y nikkei. En este sentido, un esfuerzo que hizo el gobierno peruano para atender el tema concerniente a los procesos de integración fue la creación de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural, ésta se analiza en el siguiente apartado.

6.2. Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural

Antes de emitirse el decreto que aprobó la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural (PNTEI), el Ministerio de Cultura ya venía impulsando la aprobación de normas inclusivas en materia de pueblos indígenas, población afroperuana, discriminación étnico-racial y ciudadanía intercultural, con la intención de fortalecer el marco jurídico de inclusión social de diversos grupos culturales, y la aplicación del modelo intercultural. Sin embargo, no fue suficiente y se requirió de la creación de una norma nacional que pudiera orientar las acciones bajo una visión articuladora común, e integre la política y la gestión en interculturalidad del país (Diario Oficial El Peruano, 2015).

El estado peruano asumió el modelo intercultural como una herramienta necesaria, y adecuada en su política reconociendo la existencia de las diferentes culturas que lo integran; además, de vincularlo a los servicios con pertinencia cultural para promover la ciudadanía intercultural basada en el diálogo, y la atención diferenciada a los pueblos indígenas y la población afroperuana (Ministerio de Cultura, 2015). La Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural se plantea principalmente con base en los artículos 2 y 55 de la Constitución Política de Perú.

El decreto supremo que aprobó la política nacional para la transversalización del enfoque intercultural No 003-2015-MC menciona en el numeral 2 del artículo 2 de la Constitución Política de Perú que todo humano tiene derecho a la igualdad ante la ley, y que nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole; también el decreto cita el artículo 55 de la Constitución Política de Perú donde se establece que los tratados celebrados por el estado y en vigor forman parte del derecho nacional; la cuarta disposición final y transitoria de la Carta Magna estipula que las normas relativas a los derechos, y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretan de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos, y con los tratados y acuerdos internacionales ratificados por Perú (Diario Oficial El Peruano, 2015).

El decreto refiere que el objetivo general de la política nacional para la transversalización del modelo intercultural es garantizar el pleno ejercicio de los derechos humanos fundamentales de los pueblos indígenas, y población afroperuana; así como el pleno acceso a las garantías propias del estado, respetando sus valores, usos, costumbres y perspectivas de desarrollo (Diario Oficial El Peruano, 2015). Sin embargo, el objetivo no contempla los demás grupos poblacionales que existen en Perú, luego, la política nacional para la transversalización del modelo intercultural no es inclusiva.

El Ministerio de Cultura (Diario Oficial El Peruano, 2015) elaboró la propuesta de Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural, ésta fue sometida a consulta pública mediante su publicación en el portal institucional el día 22 de abril del 2015, por un periodo de treinta días naturales. Posteriormente, se dio paso al voto del consejo de ministros donde aprobaron el decretó, en el que se indica lo siguiente:

Artículo 1.- Aprobación de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural.

Artículo 2.- La Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural tiene como objetivo orientar, articular y establecer los mecanismos de acción del Estado para garantizar el ejercicio de los derechos de la población culturalmente diversa del país, particularmente de los pueblos indígenas y la población afroperuana, promoviendo un Estado que reconoce la diversidad cultural innata a nuestra sociedad, opera con pertinencia cultural y contribuye así a la inclusión social, la integración nacional y eliminación de la discriminación.

Artículo 3.- La Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural es de aplicación obligatoria para todos los sectores e instituciones del Estado y diferentes niveles de gobierno, quienes deberán adecuar su marco normativo a la presente norma. Para el sector privado y sociedad civil la Política Nacional servirá como un instrumento de carácter orientador.

Artículo 4.- El Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad, en el marco de sus funciones y competencias, tiene a su cargo la coordinación, implementación y monitoreo de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural. Asimismo, la promoción de alianzas estratégicas para intervenciones conjuntas con instituciones públicas, o privadas orientadas para lograr objetivos comunes.

El proceso para decretar la aprobación de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural es cuestionable en la etapa cuando se llevó a cabo la consulta pública a través del portal institucional del Ministerio de Cultura, pues no se difundió adecuadamente

en toda la población, por ejemplo, los nikkei que conforman la muestra de este estudio mencionan que desconocían tanto la consulta pública como la política en cuestión; en este sentido, el nikkei Susuki señala:

[...] no he escuchado sobre políticas interculturales. El ministerio de Cultura acá no tiene más de 10 años de haberse creado, lo creo el gobierno de Alan García en 2006. Las políticas de gobierno suelen ser muy populistas, se generan en función de requerimientos del gobierno para que todo mundo le aplauda ¡populismo total! Hay muy pocas leyes que ataquen un problema. Tampoco nos comunica el gobierno lo que hace. Las noticias te hablan de violencia y el otro tanto es farándula, prendes un canal y eso está ¡porquerías! No hay una estrategia nacional de comunicación. Acá los temas son de moda, suenan bonito; pero en el fondo no hay una planeación a largo plazo ¡a mí me genera rechazo! [...] El gobierno no diseña programas que incluyan a los japoneses (Entrevistado en 2018).

El señor Susuki no conoce la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural, y percibe que el gobierno peruano excluye a la comunidad nikkei, su sentir se confirma en el contenido del artículo 2 del decreto, el cual dice: [...] tiene como objetivo orientar, articular y establecer los mecanismos de acción del Estado para garantizar el ejercicio de los derechos de la población culturalmente diversa del país, particularmente de los pueblos indígenas y la población afroperuana [...]; entonces, el estado no garantiza el ejercicio de los derechos de las demás poblaciones, lo que significa que las excluye, luego, la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural no es integradora.

6.2.1. Ejes de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural

La política en cuestión la estructuraron en cuatro ejes temáticos considerados esenciales para la gestión de la interculturalidad, todos los ejes se componen de dos lineamientos, y se deben aplicar obligatoriamente en el gobierno peruano; pero el carácter obligatorio cambia a

instrumento orientador en los casos del sector privado y la sociedad civil, a continuación, se alude a los ejes (Ministerio de Cultura, 2015):

Eje I- Fortalecer la capacidad de gestión intercultural del estado peruano: Comprende dos lineamientos, el primero pretende transversalizar el modelo intercultural a todas las políticas públicas, planes, programas y proyectos; el segundo lineamiento aspira llegar a garantizar la calidad al prestar servicios públicos a la ciudadanía.

Eje II- Reconocimiento positivo de la diversidad cultural y lingüística: Se compone de dos lineamientos, uno se enfoca en la promoción y gestión de la producción del conocimiento y la información de la diversidad cultural peruana; el otro lineamiento promueve la salvaguarda de saberes culturales y reconoce el valor de la memoria colectiva de los pueblos originarios.

Eje III- Eliminación de la discriminación étnico-racial: Lo integran dos lineamientos, por una parte, está el que da prioridad a garantizar el derecho a la igualdad, a no ser discriminado negativamente y prevenir el racismo; por otra parte, se plantea el lineamiento que promueve la formación intercultural de ciudadanos.

Eje IV- Inclusión social de los pueblos indígenas y la población afroperuana: Consiste en promover la atención de los pueblos indígenas y de la población Afroperuana, así como garantizar el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Se observa en los ejes de la Política Nacional para la Transversalización del Modelo Intercultural, que está dirigida principalmente a garantizar el ejercicio de los derechos humanos de los pueblos indígenas y de la población afroperuana. Llama la atención el eje tres dado que reconoce la existencia de racismo, fenómeno que también es referido tanto en el capítulo anterior, como en las vivencias de algunos nikkei entrevistados en el presente estudio.

Por su parte, el Ministerio de Cultura (2013) muestra en sus estadísticas que la capital de Lima es donde se registran más casos de racismo, agrega que los principales motivos de

discriminación negativa son los siguientes: rasgos faciales o físicos (35.3%), color de piel (29.4%), lugar de procedencia (15.9%), costumbres (5.2%), vestimenta (4%), idioma o lengua que habla (2.8%), forma de hablar (0.4%) y otro (7.1%); asimismo, los espacios donde se identifican las prácticas racistas son: el espacio público (parque, playa, plazas) con un 41.2%, los lugares de consumo (supermercados, restaurantes, cines) en un 19.8%, los medios de comunicación (radio, televisión, prensa) con 8.2%, las instituciones educativas con un 7.2%, las instituciones públicas de gobierno con 5.3%, el ámbito laboral en un 4.7%, los medios digitales y redes sociales con 1.6%, los establecimientos de salud en 1.3%, el mismo porcentaje (1.3%) ocupan las actividades culturales.

Posteriormente, en la Encuesta Nacional de Percepciones y Actitudes sobre Diversidad Cultural y Discriminación Étnico-Racial realizada en el 2017 (Ministerio de Cultura, 2017) se identifican los principales motivos de discriminación étnico-racial: en primer lugar, se ubica el nivel de ingresos con 32%; la segunda posición se le asigna a la forma de hablar en un 26%; el tercer lugar, es para la vestimenta con 25%; el cuarto lugar lo ocupan los rasgos físicos con 21%; y en quinto puesto se encuentra el color de piel con 19%.

El racismo dificulta y obstaculiza establecer relaciones interculturales, si esto lo vinculamos a lo que refiere el eje uno, respecto a garantizar la calidad de los servicios públicos, podemos decir que no es así, para botón de muestra citamos un fragmento de la entrevista realizada a *Karina Higa*:

Los servicios del estado peruano son pésimos, yo nunca iría a la [clínica de] salud, es un desastre, iría a la clínica peruano-japonesa. Mi abuela hace poco estaba allí [clínica del estado peruano] y falleció allí, estábamos en la sala de espera, mi abuela estaba en una camilla de bomberos porque no había más camillas en el hospital, no la pusieron en cuarto hasta una semana después, en el pasillo le cambiaban el pañal, o sea la diferencia de atención y calidad es demasiada... Mi abuela se fracturo la cadera, [ella] ya tenía 90 años y para operarla le pedían análisis médicos donde le detectaron una infección, y tenía que tomar antibióticos muy fuertes y ya no resistió, por eso falleció. Fue horrible porque mi abuela no tenía seguro

privado, tampoco teníamos dinero para cubrir algo tan grande. Fue la primera vez que me enfrente con un servicio del estado y no fue bonito. Me hizo sentir impotente, me dio cólera, yo siempre he leído que los servicios del Perú no son buenos como la salud, educación, el sistema de protección es el peor de todos, de la violencia sexual, violencia familiar, para mí es lo peor... ¡El sistema es una desgracia! ...no tengo mucha fe, no va a haber cambios estructurales. Quizá en 20 años tenga algún efecto [positivo] (Entrevistada en 2018).

La experiencia relatada por Karina devela que el estado peruano no es capaz de garantizar el derecho a la salud; por esta razón los nikkei entrevistados, en la medida de sus posibilidades prefieren el servicio que les brinda el Policlínico Peruano Japonés que pertenece a la Asociación Peruano Japonesa. Asimismo, Karina ejemplifica las limitaciones de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural.

6.3. Otras políticas con enfoque intercultural

6.3.1. Política del sector salud con enfoque intercultural

En 2016 se creó la política del *sector salud con enfoque intercultural* con el propósito de garantizar el derecho a la salud de los pueblos originarios y de la población afroperuana (Diario Oficial del Bicentenario, 2016). En la lógica de la normatividad peruana, la presente política intenta responder a una exclusión histórica que han sufrido los pueblos originarios y la población afroperuana; sin embargo, omite en su discurso a otras poblaciones también discriminadas históricamente.

La política del sector salud con enfoque intercultural no es coherente con el manual que también dice incorporar el modelo intercultural con la intención de mejorar la atención a la ciudadanía en todas las entidades del país peruano, el cual indica lo siguiente:

[...] La interculturalidad como propuesta para la gestión y política pública pretende ser un proceso que le permita al Estado y a sus ciudadanos relacionarse desde el reconocimiento de las diferencias, respetándolas e incluyéndolas en las mismas posibilidades de desarrollo, procurando incentivar su participación en la sociedad y garantizando el ejercicio de sus

derechos y acceso a oportunidades (Alvarado, 2002; GIZ, 2013; MINCU, 2014 en Presidencia del Consejo de Ministros, 2015: 13).

Ciertamente el manual se elaboró sin llevar a cabo un diagnóstico sobre las relaciones interétnicas, y/o principales conflictos entre los grupos poblacionales. Luego, la política del sector salud con enfoque intercultural y el manual tienen una baja probabilidad de incidir en los objetivos que estos se plantearon dado el desconocimiento de las diferencias culturales existentes en Perú, por ejemplo, una de las diferencias entre los nativos de Perú y los nikkei es la percepción sobre el tiempo, específicamente a lo que llamamos puntualidad; mientras que para los peruanos la impuntualidad no es un problema. Sin embargo, los nikkei consideran importante la puntualidad dado que forma parte de sus esquemas culturales que reproducen en las prácticas diarias, por lo que esperan que las instituciones también cuenten con esta característica, sobre todo si hablamos de instituciones de salud las cuales deben proporcionar en tiempo y forma los servicios. A continuación, cito el caso de la señora *Katalina Oshiro*, quien refiere lo siguiente respecto al tiempo que tardó el personal médico para diagnosticar a su esposo:

[...] si demoró fue en decirle lo que tiene hasta el día de internamiento, 2 años. Duró demasiado, demasiado... Me parece que deben replantear su sistema, tienen que pensar al menos, por ejemplo, una vez estuve en un hospital en Japón, uno llega, dice que se siente mal y ya te atienden a la hora que te corresponde, no hay nada que mi hijo, nada, no se necesita padrino, o sea, alguien que te ayude [para que te atiendan rápido]. Aquí se necesita bastante un padrino, eso es lo malo, porque uno puede estar mal y tener el número uno [de ficha], pero no te llaman, porque por la otra puerta de entrada hay personas [a quienes están atendiendo]. Mientras no arreglen eso va a ser bien, bien difícil... El sistema es porque en el hospital que mi esposo ha estado 18 días, hay personas que están ahí internados, como no llega la válvula, están ahí esperando; luego no hay cama, no hay cama y están esperando, están caminando, creo que deberían irse a su casa y en cuanto la tengan, ya los atienden. Por eso, es que están mal, porque no siguen lo que debe ser... Pero, esperar 15 días cuando uno está mal, eso es lo que fastidia uno tiene que irse a urgencias... ¡hay tanta injusticia, que debería cambiar! ¡cómo no se va a morir una persona en la puerta del hospital! Ha habido muchos problemas en el

hospital del Callao, de que le habían cortado una pierna que no era; pero yo digo que el medico no tiene la culpa, porque cuando tú vas al quirófano ya estas preparada ya, y no sé por qué pasa. Al menos como me han operado 2 veces de las piernas pues ya se cómo me deben preparar, uno como paciente le debe decir [a las enfermeras y médicos]. He estado internada 2009, 2010, 2011, en el 2009 un brazo, en el 2010 una rodilla y en el 2011 la otra rodilla. No me puedo alejar del seguro porque me atienden, y si no me atienden reclamo; pero no reclamo como estamos acostumbrados acá ¡quiero mi plata! ¡con mi plata tiene trabajo! ¡que, por acá, que por allá! Uno puede hablar [...] (Entrevistada en 2018).

Katalina y su esposo tienen la experiencia de que el padrinazgo en el servicio de salud peruano interfiere con brindar atención con pertinencia cultural, además vulnera su derecho a la salud; pero no renuncia al servicio del estado peruano. Por su parte, *Oyakawa Yosikasu* opto por tomar la decisión de abandonar el seguro [servicio de salud] del gobierno de Perú, a razón de que el personal de enfermería lo hacían esperar mucho tiempo para proporcionarle atención médica, y sí lo atendían, no lo hacen bien. Actualmente, el señor Oyakawa acude al Policlínico Peruano Japonés, él siente que los médicos ahí son diferentes.

Del total [veintiséis] de los nikkei entrevistados, doce cuentan con servicio de salud por parte del estado peruano, en algunos casos es porque están pensionados, y en otros casos porque están laborando; sin embargo, seis de estos prefieren acudir al Policlínico Peruano Japonés por las siguientes razones: atención es pronta, es económico, les hacen descuentos a todos los inmigrantes japoneses, brindan servicio de calidad. Por ejemplo, la nikkei *Violeta Ganaja* menciona que la consulta cuesta 17.5 soles peruanos que equivalen a 94 pesos mexicanos²², para ella el costo es accesible; no obstante, para los nikkei que continúan atendándose en el servicio de salud del estado no cuentan con ingresos que les permitan una asistencia sanitaria mejor. Los demás [catorce] nikkei que no tienen servicio de salud por parte del estado, acuden al Policlínico.

²² Conversión de divisas calculada en enero de 2021.

6.3.2. Política sectorial de educación intercultural y educación intercultural bilingüe

Otra política también aprobada en el 2016 fue la *Política Sectorial de Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe* [PSEIyEIB] con base en la Ley No. 27818 para la educación bilingüe intercultural donde el estado peruano reconoce la diversidad cultural, y fomenta la educación bilingüe intercultural en las regiones en las que residen pueblos originarios. El Ministerio de Educación diseño el plan nacional de educación bilingüe intercultural para todos los niveles y modalidades (Diario Oficial El Peruano, 2016), a la vez, esta política se despliega de la Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural. La PSEIyEIB es el principal instrumento orientador de la dimensión educativa.

Para el diseño de la PSEIyEIB, el Ministerio de Cultura tomo como referencia a la población que habla una lengua originaria de Perú y la población afroperuana. La PSEIyEIB plantea dos definiciones operativas, una es referente a la Educación Intercultural para Todas y Todos [EIT], concepto que el Ministerio de Educación entienden por:

[...] política educativa que orienta el tratamiento pedagógico de la diversidad en todo el sistema educativo de forma contextualizada, reflexiva y crítica, que busca que cada niño, niña, adolescente, jóvenes, persona adulta y persona adulta mayor de nuestro país puedan construir identidades plurales desde la afirmación de lo propio y con relación a lo culturalmente distinto y participar del diálogo de saberes [...] (Ministerio de Cultura, 2018: 40).

Con relación al concepto y la política se les preguntó a los nikkei entrevistados, a lo cual respondieron que las desconocían, agregaban que no escucharon hablar de estos en los medios de comunicación, ni en las instituciones educativas; lo mismo sucedió con el

concepto de Educación Intercultural Bilingüe, a continuación, se proporciona la definición operativa:

[...] la política educativa que se orienta a formar niños, niñas, adolescentes, jóvenes, personas adultas y personas adultas mayores de pueblos originarios para el ejercicio de su ciudadanía como personas protagónicas que participan en la construcción de sociedad democrática y plural [...] (Ministerio de Cultura, 2018: 40).

La palabra “política” viene del griego *polis* y significa ciudad, ésta a su vez se conforma por actores, instituciones e infraestructura. Para Aristóteles lo político era ocuparse del bien común (Alcántara-Santuario y Marín-Fuentes, 2013:100); entonces, las políticas deben ser inclusivas y no exclusivas. Por ejemplo, la propuesta para implementar la EIT no contempla el ejercicio de la ciudadanía de todas y todos; pero si incluye la atención educativa a la población afroperuana. En otras palabras, la Política Sectorial de Educación Intercultural excluye al resto de grupos poblacionales, como a los nikkei; también esta política educativa no contempla el *diálogo y comunicación de tipo intercultural* que de acuerdo con Nour (1997) son elementos del modelo intercultural necesarios para deconstruir estereotipos, prejuicios, etc. Con relación al diálogo que menciona la política en cuestión, para que sea intercultural, plantea Nour (1997) y Rizo (2014) deben participar todas las culturas siendo esto necesario en el intercambio y negociaciones entre ellas.

De acuerdo con Mauro (2011) no resulta adecuado para la interacción social la fragmentación de solidaridades políticas tal como lo develan los dos conceptos de la política en cuestión dado que la primera, aunque se dirija a todas y todos tiene limitaciones, por ejemplo, no brinda orientación en cuanto al ejercicio de la ciudadanía desde el modelo intercultural en el que se consideran las interacciones de todas las culturas. Entonces, la Política Sectorial de Educación Intercultural y Educación Intercultural Bilingüe es en sí misma incoherente con el enfoque intercultural; además, para Giddens (2006) las políticas como reglas formalizadas deben producir una acción social, en este sentido, es preciso utilizar los recursos de la

sociedad, dado que ninguna política pública por si misma resolverá los problemas de racismo que vive Perú.

NORMATIVIDAD Y POLÍTICAS PÚBLICAS MEXICANAS BASADAS EN EL MODELO INTERCULTURAL

6.4. Artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos relacionados con las culturas

En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (DOF 2018...y última reforma publicada en 2021) los artículos que mencionan la diversidad cultural y la población inmigrante extranjera son: el artículo 2, el artículo 4, el artículo 11, el artículo 27 y el artículo 30, a continuación, se alude a cada uno:

Artículo 2: Apartado B, número II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe, e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

Artículo 3: [...] e) [...] En los pueblos y comunidades indígenas se impartirá educación plurilingüe e intercultural basada en el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultural; Inciso adicionado DOF 15-05-2019 [...]

[...la educación...] g) Será intercultural, al promover la convivencia armónica entre personas y comunidades para el respeto y reconocimiento de sus diferencias y derechos, en un marco de inclusión social; Inciso adicionado DOF 15-05-2019

h) Será integral, educará para la vida, con el objeto de desarrollar en las personas capacidades cognitivas, socioemocionales y físicas que les permitan alcanzar su bienestar, Inciso adicionado DOF 15-05-2019 [...]

Artículo 4: [...] Toda persona tiene derecho a la identidad y a ser registrado de manera inmediata a su nacimiento. El Estado garantizará el cumplimiento de estos derechos. La autoridad competente expedirá gratuitamente la primera copia certificada del acta de registro de nacimiento. Párrafo adicionado DOF 17-06-2014 [...]

[...] Toda persona tiene derecho al acceso a la cultura y al disfrute de los bienes y servicios que presta el Estado en la materia, así como el ejercicio de sus derechos culturales. El Estado promoverá los medios para la difusión y desarrollo de la cultura, atendiendo a la diversidad cultural en todas sus manifestaciones y expresiones con pleno respeto a la libertad creativa. La ley establecerá los mecanismos para el acceso y participación a cualquier manifestación cultural. Párrafo adicionado DOF 30-04-2009

Toda persona tiene derecho a la cultura física y a la práctica del deporte. Corresponde al Estado su promoción, fomento y estímulo conforme a las leyes en la materia. Párrafo adicionado DOF 12-10-2011 [...]

Artículo 11: Toda persona tiene derecho para entrar en la República, salir de ella, viajar por su territorio y mudar de residencia, pasaporte, salvoconducto u otros requisitos semejantes, por lo que toca a las limitaciones que impongan las leyes sobre emigración, inmigración y salubridad general de la República, o sobre extranjeros perniciosos residentes en el país.

Artículo 27: La capacidad para adquirir el dominio de las tierras, y aguas de la Nación se registrará por las siguientes prescripciones:

I. Sólo los mexicanos por nacimiento o por naturalización y las sociedades mexicanas tienen derecho para adquirir el dominio de las tierras, aguas y sus accesiones o para obtener concesiones de explotación de minas o aguas. El Estado podrá conceder el mismo derecho a los extranjeros, siempre que convengan ante la Secretaría de Relaciones en considerarse como nacionales respecto de dichos bienes y en no invocar por lo mismo la protección de sus gobiernos por lo que se refiere a aquéllos; bajo la pena, en caso de faltar al convenio, de perder en beneficio de la Nación, los bienes que hubieren adquirido en virtud de este. En una faja de cien kilómetros a lo largo de las fronteras y de cincuenta en las playas, por ningún motivo podrán los extranjeros adquirir el dominio directo sobre tierras y aguas.

Artículo 30: La nacionalidad mexicana se adquiere por nacimiento o por naturalización, gozarán de los derechos humanos y garantías que reconoce esta Constitución. El Ejecutivo de la Unión, previa audiencia, podrá expulsar del territorio nacional a personas extranjeras con fundamento en la ley, la cual regulará el procedimiento administrativo, así como el lugar y tiempo que dure la detención. Los extranjeros no podrán de ninguna manera inmiscuirse en los asuntos políticos del país.

Con relación al modelo intercultural, se observa en los artículos 2 y 3 su presencia con énfasis en la dimensión educativa; pero, el contenido del artículo 4 evidencia un enfoque multicultural. A diferencia de los artículos citados previamente de la Constitución de Perú, la Constitución mexicana refiere una educación intercultural que promueva una convivencia armónica entre todas las personas. Sin embargo, los esquemas culturales arraigados en México, así como las prácticas y discursos no son coherentes con la Constitución, lo cual se puede constatar a través de uno de los relatos de los nikkei entrevistados, por ejemplo, en el caso de Tsuchiya quien importa de Japón productos para vender en Ciudad de México, entre ellos se encuentran los vegetales, menciona lo siguiente:

[...] tengo problemas con la aduana mexicana... la aduana ha cambiado personal y no conocen el funcionamiento adecuado de las aduanas, eso me afecta para ingresar los productos que vienen de Japón [...] no quieren agilizar ingreso porque los empleados de las aduanas quieren dinero por hacer su trabajo [mordida], y es mercancía fresca y si no la ingresan perecerá [...] En Japón no hay mordida (Entrevistado en 2019).

El señor Tsuchiya le preocupa que sus vegetales no resistan, a la vez, está decidido a no dejarse coaccionar por el personal de aduanas que lo incitan a realizar prácticas extralegales, agrega Tsuchiya que nunca a “dado mordida a los empleados del gobierno y que nunca lo hará”; también se observa que tal experiencia le genera ira, y devela diferentes valores de las culturas.

La vivencia relatada muestra la ausencia de espacios que garanticen la convivencia armónica entre culturas, luego son insuficientes las reformas de la constitución, por lo que es preciso elaborar políticas públicas, protocolos de atención con enfoque intercultural, entre otras estrategias que coadyuven a la producción de prácticas y discursos interculturales en la sociedad mexicana dado que tanto nativos mexicanos como los nikkei desconocen la Constitución.

Por su parte, el sacerdote Takashi Suzuki a quien se le entrevistó, mencionó que su propósito de viajar a México fue difundir la religión Tenrikyo, a través de sus prácticas religiosas y de su interacción con los diferentes grupos poblacionales ha logrado que algunos mexicanos disfruten del acceso al elemento cultural de la religión. Asimismo, se identificó a otra nikkei que practica la misma religión. Con lo anterior se participa en la vida cultural, lo cual pertenece a los derechos humanos culturales que se menciona en el artículo 4. En este sentido, de acuerdo con Giddens (2006), Giménez y Aguado (2003 en Retortillo, et al., 2006) el templo juega el papel de una institución que promueve la convivencia intercultural.

6.5. Ley de Interculturalidad de Ciudad de México²³

En la ciudad de México el 2011, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal [ALDF] (2011), V Legislatura expidió la *Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana* en el Distrito Federal, ahora se llama Ciudad de México, a continuación, se citan los artículo y contenidos relacionados con los migrantes:

Artículo 1: [...] tiene por objeto regular la hospitalidad y propiciar la interculturalidad, así como salvaguardar los derechos derivados del proceso de movilidad humana.

Artículo 13: En el Distrito Federal las personas de distinto origen nacional, huéspedes, migrantes y sus familiares, sin menoscabo de aquellos derechos establecidos en la

²³ Además de la ciudad de México, también los estados de Durango y Oaxaca cuentan con Leyes de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana (Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos [CMDPDH], 2020).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los instrumentos internacionales aplicables, el Estatuto de Gobierno del Distrito Federal y demás ordenamientos aplicables, tienen derecho a:

I. Gozar de las garantías y libertades fundamentales, con plena seguridad jurídica en un marco de igualdad y equidad entre mujeres y hombres;

II. Decidir sobre su libre movilidad y elección de residencia;

III. Regularizar su situación migratoria y acceder a un trabajo digno que integre libertad, igualdad de trato y prestaciones, así como contar con una calidad de vida adecuada que le asegure la salud, alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica y educación pública en sus diversas modalidades, de conformidad con la legislación aplicable;

IV. Evitar cualquier tipo de esclavitud y forma de opresión, incluidas la fianza laboral, el matrimonio servil, la explotación del trabajo infantil, la explotación del trabajo doméstico, el trabajo forzado y la explotación sexual;

V. Empezar, organizarse y pertenecer a redes de economía solidaria que fortalezcan el tejido asociativo y contribuyan a procesos de economía social y desarrollo integral de las personas;

VI. Denunciar toda forma de dominación, explotación y hacer valer sus derechos, fortaleciendo sus organizaciones y las redes de apoyo mutuo;

VII. Ser protegidos contra cualquier tipo de discriminación;

VIII. Solicitar una protección adecuada y que se generen políticas y programas específicos para de niños, niñas, jóvenes, mujeres embarazadas, adultos mayores, personas discapacitadas, personas con distinta orientación sexual, y demás en mayor grado social de exposición;

IX. Propiciar que los medios de comunicación generen el fortalecimiento de la interculturalidad y movilidad humana;

X. Ser reconocidos los procesos de hospitalidad, interculturalidad, movilidad humana y migración en el contexto de la otredad en un marco de receptividad, respeto, solidaridad y aceptación de la diversidad cultural hacia una convivencia y cohesión social;

XI. Proteger sus valores culturales propios;

XII. Ser protegidos contra la persecución y hostigamiento, así como a las detenciones arbitrarias;

XIII. Ser protegidos contra cualquier daño físico, psíquico o moral y de todo modo de tortura, pena o trato cruel, inhumano o degradante;

XIV. No ser molestados en su vida privada, familiar, domicilio o correspondencia, ni sufrir ataques a su honra o reputación;

XV. Contar con interpretación y traducción cuando su idioma sea distinto al español en procesos y trámites legales.

Artículo 14: La Ciudad de México es intercultural, expresada en la diversidad sociocultural de sus habitantes, sustentada en los pueblos indígenas y originarios y sus integrantes, así como en las personas con diferentes nacionalidades, orígenes, lenguas o creencias, entre otros colectivos sociales, en un marco de reconocimiento a las diferencias expresadas en el espacio público.

Artículo 15: La interculturalidad es el principio de política basado en el reconocimiento de la otredad manifiesta en la salvaguarda, respeto y ejercicio de derechos de toda persona y comunidad a tener, conservar y fortalecer sus rasgos socioculturales y diferencias, que se desarrollan en el espacio privado y público, haciendo posible la interacción, la mezcla y la hibridación entre sociedades culturales, así como el derecho de todas las culturas participantes a contribuir con el paisaje cultural de la sociedad en la que están presentes.

Artículo 16: Las políticas, programas y acciones que establezcan la Secretaría y las dependencias y entidades competentes, deberán considerar los siguientes criterios:

I. Reconocer la importancia única de cada cultura, enfatizando también valores compartidos e identidad pluralista;

II. Adaptar la gobernanza, instituciones y servicios a una población diversa;

III. Desegregar y propiciar una cultura mixta en las instituciones para la construcción del espacio público que tienda puentes y confianza entre las comunidades migrantes y de distinto origen nacional;

IV. Atender los conflictos étnicos a través de la mediación y el debate público abierto;

V. Generar liderazgos para apoyar activamente el valor de la diversidad en el desarrollo de la comunidad.

VI. Propiciar la consulta pública y participación inclusiva aptas para diversas comunidades;

VII. Incentivar la sobrevivencia y prosperidad de cada cultura, derivado del entendimiento de que las culturas prosperan en contacto con otras y no de forma aislada;

VIII. Reforzar la interacción intercultural como un medio de fomento de la confianza y fortalecer al tejido de la comunidad que involucre aspectos como la cultura, educación, rehabilitación urbana, servicios públicos y otras áreas que pueden contribuir a la integración intercultural; y

IX. Abordar abiertamente en la esfera de los medios de comunicación y el debate público, los aspectos relacionados con la identidad para fomentar la pluralidad en el contexto urbano.

Artículo 17: La Secretaría formulará y evaluará el Índice de Interculturalidad como herramienta a partir de indicadores que permitan evaluar el lugar en el que se ubica en los distintos ámbitos de la política y la gestión pública, así como evaluar los progresos realizados en el tiempo, para indicar dónde deben concentrarse los esfuerzos en el futuro e identificar las buenas prácticas para el aprendizaje intercultural; y para comunicar los resultados de una manera visual y gráfica el nivel de logro de la ciudad y el progreso con el tiempo, de manera comparada con otras ciudades interculturales a escala mundial.

El índice de Interculturalidad se complementará con los datos que proporcionen las diversas entidades, y dependencias de la administración pública, así como con aportes de expertos, investigadores, académicos, organizaciones sociales, con el objetivo de generar el análisis correspondiente y definir una serie de recomendaciones que la Secretaría emitirá para su cumplimiento.

Artículo 33: En la planificación del desarrollo del Distrito Federal se deberá incorporar la política de hospitalidad, intercultural, atención a migrantes y de movilidad humana que se establezcan de conformidad con esta Ley y las demás disposiciones en la materia. Las dependencias y entidades de la Administración Pública y las delegaciones serán responsables de aplicar los criterios obligatorios contenidos en esta Ley en las políticas, programas y acciones que sean de su competencia. Para ello, se promoverán políticas de formación y sensibilización hacia estas dependencias y autoridades, con el fin de que todo servidor público tenga conocimiento de los derechos a favor de huéspedes y migrantes, y de su forma de ejercicio.

Artículo 34: La Secretaría formulará, ejecutará y evaluará, con la coordinación que corresponda en su caso, el Programa de Hospitalidad, Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana para el Distrito Federal. Además de los requisitos previstos en la Ley de Planeación del Desarrollo del Distrito Federal, el Programa deberá contener:

- I. Los subprogramas, líneas, programas y acciones con enfoque de integración territorializada;
- II. Los apoyos y estímulos;
- III. Las estrategias y acciones de coordinación administrativa;
- IV. Los mecanismos de evaluación, actuación y corrección de programas;
- V. Los instrumentos de comunicación y difusión; y
- VI. Los medios de defensa e inconformidad.

Artículo 35: La Secretaría creará programas de atención, ayudas sociales y vinculación con migrantes para que puedan acceder a los recursos públicos de carácter social.

La Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana faculta a la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades [SEDEREC] a ejecutar, dar seguimiento, evaluar las políticas y programas sociales que atiende la Dirección de Atención a Huéspedes, Migrantes y sus Familias. La SEDEREC fomentará la interacción intercultural como una responsabilidad institucional en el desarrollo de los programas, y servicios públicos (ALDF, 2011: 6).

Se observa en la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana de la Ciudad de México varias inconsistencias relacionadas al modelo que menciona el título de esta ley, en otras palabras, contiene tanto elementos del modelo intercultural como del modelo multicultural; asimismo, hay artículos que aluden a ambos enfoques, por ejemplo: el artículo 13 en su apartado X, el mismo artículo en el apartado XI considera sólo el modelo multicultural; luego en los artículos 14, 15 y 16 vuelve a referir los enfoques intercultural y el multicultural, etc.

El marco teórico de la ley en cuestión es confuso, por lo que dificulta la orientación adecuada y creación de políticas públicas, programas, protocolos de actuación, estrategias, mecanismos de evaluación, entre otros. Además, aunque la ley se creó en el 2011, en el 2019²⁴ los nikkei que conformaron la muestra mencionaron desconocerla; lo que significa que en los ocho años que transcurrieron la ley no se difundió lo suficiente en la sociedad y en las instituciones. En este sentido, la nikkei *Yuu Suzuki* compartió la experiencia respecto a un trámite en una institución de gobierno, en la que le pedían forzosamente que proporcionara dos apellidos,

²⁴ Año en que se realizó el trabajo de campo en Ciudad de México.

pero sólo tienen un apellido, por lo que su familia se vio en la necesidad de recurrir a un abogado para que los asesorara, y a la vez fungiera como intermediario.

La vivencia de Yuu demuestra que la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana no protege a los nikkei de ser discriminados, y no es suficiente para brindar una atención y servicio intercultural. Entonces, ¿cuál es la utilidad de la presente ley? La pregunta es válida dado que la ley surge en un espacio sociocultural donde existen prácticas que atentan contra la interculturalidad; por lo que, los inmigrantes con una moral diferente a la que predomina en la sociedad mexicana, con frecuencia se ven afectados en lo personal y/o familiar, otro caso, es el de *Yoko*, ella mencionó una situación en la que se enfrentó al maestro de sus hijas [gemelas] a razón de que él enseña, y permite que los niños hagan trampas en los exámenes:

[...] no me parece justo que llame [el maestro] a algunas mamás, y esas mamás están enseñando respuestas a sus hijos, o sea no, no me parece justo porque hay niños que estudian mucho, y hay niños que no estudian mucho, eso ya debería saber el maestro, o sea, debe observar bien: ¿cómo es el niño? ¿cómo es el alumno? Pero ni siquiera hace eso, entonces, este... y los niños que no estudian, pues ya siempre van a estar sus mamás en el examen, entonces, ya saben cuál está contestando mal, hasta enseñan donde está la respuesta, esos niños sacan muy buenas calificaciones ¡no sé cómo puede aceptar una mamá así! O sea, yo me enfrento con el maestro porque no me parece justo. Yo prefiero que mis hijas saquen mala calificación, quiero que aprendan donde se equivocaron, para eso siento que hay una evaluación; pero no, parece que el maestro no quiere hacer eso, ya está enseñando como hacer trampa [...] ¡Por eso yo quería despertar al maestro no! ¡oiga maestro eso no está bien! [...] Hay otras mamás que igual, se quejan de eso, pero igual no me apoyan [...] tienen miedo de actuar solas. [...] El estereotipo de los mexicanos es siempre muy malo [...] (Entrevistada en 2019).

En las prácticas diarias de los actores se expresan: valores, antivalores, reglas, tipos de interacciones, estilos de crianza, formas de ser, discursos dominantes legitimados, etc.; en la

perspectiva de Giddens (2006) cuando los humanos actúan desde una consciencia discursiva se convierten en agentes lo que significa que son capaces de transformar el espacio, en este sentido, tanto Yuu como Yoko son partícipes de esta transformación. Sin embargo, Lenin (2015) les llama espontaneidad a las acciones de Yuu y Yoko, agrega que es la forma embrionaria de lo consciente, las prácticas espontaneas ponen de manifiesto conflictos latentes socioculturales y políticos.

Así las cosas, las vivencias de las nikkei muestran que aún estamos lejos de saber convivir interculturalmente, por ende, la intención de la ley en cuestión en su artículo 16, apartado III en el que se alude a propiciar una cultura mixta, es sólo eso, “una intención”. Además, el concepto de una cultura mixta sugiere la transición a lo que Ortiz²⁵ (2002) llamó transcultural dado que sostiene que las interacciones sociales entre poblaciones migrantes y nativos transforman los elementos que reciben, generándose así una nueva realidad cultural. Pero, cuando los elementos culturales de un grupo migrante son rechazados, no es posible hablar de interculturalidad, ni de transculturalidad, tampoco de multiculturalismo debido a que no existe respecto a las diferencias culturales.

6.6. Políticas públicas con enfoque intercultural

A raíz de la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana de la Ciudad de México, se facultó a la SEDEREC para que creara y ejecutara los programas con enfoque intercultural siendo estos, los siguientes:

I. Programa ciudad hospitalaria, intercultural y de atención a migrantes²⁶: El programa está dirigido a las organizaciones sin fines de lucro, cuyo objetivo es proporcionar atención

²⁵ El modelo transcultural se aborda en el capítulo uno.

²⁶ Para más información, puede revisar el apartado de anexos.

a huéspedes, migrantes y sus familias en la Ciudad de México que se encuentran en movilidad; también pueden concursar las instituciones académicas que capacitan, difunden y realizan investigación de temas migratorios.

Los requisitos de acceso al programa precisan de que las personas estén registradas ante una organización o instituciones académicas, de lo contrario no pueden participar en el programa. También llama la atención que el programa tenga como requisito presentar un comprobante de domicilio actualizado de la Ciudad de México, pues la calidad de migrante influye la mayoría de las veces, en el hecho de no contratar con servicios; luego este requisito obstaculiza el acceso a varios migrantes.

II. Programa de equidad para la mujer rural, indígena, huésped y migrante de la Ciudad de México: Tiene como objetivo apoyar a mujeres de pueblos y barrios originarios y de comunidades indígenas para empoderarlas económicamente a través de actividades productivas, servicios y capacitaciones; asimismo, el programa busca fortalecer liderazgos que contribuyan a la disminución de desigualdad, violencia, exclusión e inequidad social.

Aunque el objetivo no lo indica, en la evaluación interna integral 2016-2018 del programa (2018: 173), los resultados muestran que dos mujeres extranjeras fueron beneficiadas, ambas casadas, con estudios de preparatoria, se encontraban en calidad de huéspedes, una de ellas venía de Argentina y la otra mujer venía de Venezuela.

III. Programa de atención a las mujeres huéspedes, migrantes y sus familias en la ciudad de México: Consiste en impulsar y promover la hospitalidad e interculturalidad en la Ciudad de México para que disfruten de los derechos las personas huéspedes, migrantes y sus familias mediante servicios, asesorías y programas sociales.

Observemos que los tres programas son sectoriales, y la facilidad de acceso no es igual, lo que significa que hay mecanismos diferenciados, aunado a la difusión deficiente de estos, se deduce que existe poca probabilidad de acceso, por ejemplo, en el caso de los nikkei que conforman la muestra, todos dijeron que desconocen los programas, agregan que nunca han recibido apoyos por parte de instituciones gubernamentales.

En estudios como el Diagnóstico de Presencia e Inclusión de Comunidades y Grupos Huéspedes y sus Familias en la Ciudad de México (INEDIM, 2012) mostró que los funcionarios públicos, las poblaciones migrantes y la sociedad receptora no conocen la Ley de Interculturalidad; asimismo, los resultados indican que la población nikkei no fue incluida en la consulta a sabiendas de su presencia en la Ciudad de México, lo cual se evidencia con el establecimiento y funcionamiento de la Embajada Japonesa, entre otras organizaciones de origen japonés se encuentran: la aerolínea All Nippon Airways [ANA], la empresa periodística Nikkei, Instituto Mexicano Japonés A.C., Academia Mexicana Japonesa Tokiyo Tanaka A.C., Fundación Japón en México, Tokio Marine Compañía De Seguros, S.A. De C.V., centro comercial MIKASA, la Asociación México Japonesa, etc.

Por su parte, los teóricos Alarcón, Escala y Odgers (2014), a quienes se cita en el capítulo dos de esta investigación, refieren que las fronteras legales rodean las categorías formales, con la intención de resolver la inserción de los inmigrantes en las sociedades receptoras; en su perspectiva, la política desempeña un papel “determinante” en los destinos de los migrantes. Sin embargo, por la discusión realizada en este capítulo, vemos que los ejemplos contradicen la primera afirmación de Alarcón, Escala y Odgers, dado que los ejemplos evidencian vacíos y/o redacciones confusas en lo normativo y lo político; asimismo, se develan ausencias de diálogos interculturales entre legisladores, actores e instituciones gubernamentales, en este sentido, difícilmente las leyes pueden ser de calidad, y no se corresponden con las realidades empíricas de los procesos de integración. Entonces, podemos

afirmar que la política “no desempeña un papel determinante en los destinos de los inmigrantes”.

En síntesis, es complejo construir un marco normativo y político con enfoque intercultural porque en las sociedades existen relaciones desiguales; además, en los casos de Perú y México hay manifestaciones de racismo, luego, no es posible hablar de multiculturalismo, menos de interculturalidad. También queda claro que las leyes y las políticas no pueden terminar con las desigualdades por sí solas, sino que se requiere de incluir otras dimensiones, como la cultural, social, psicológica, etc., e incluir a todos los grupos poblacionales y a las instituciones no gubernamentales.

CAPÍTULO VII: RUTAS DE INTEGRACIÓN PSICOSOCIOCULTURAL CON INCIDENCIA TRANSNACIONAL EN LOS NIKKEI DE LIMA, PERÚ Y CIUDAD DE MÉXICO

En el contenido de este capítulo se presentan los resultados del estudio comparativo, los cuales a su vez se discuten. El contenido se divide en dos apartados, el primero es sobre las rutas de integración en las dimensiones psicológica, social y cultural de los nikkei de Lima, Perú; el segundo es sobre las rutas de integración en las dimensiones psicológica, social y cultural de los nikkei de Ciudad de México. En ambos se inicia con los datos

sociodemográficos. Ulteriormente se elabora un cuadro comparativo de las similitudes y diferencias entre los nikkei de Lima y los nikkei de Ciudad de México.

PRIMERA PARTE: RUTAS DE INTEGRACIÓN DE LOS NIKKEI EN LIMA, PERÚ

7.1. Perfil sociodemográfico de los nikkei en Lima, Perú

En Lima la muestra se conformó de 26 nikkei, siendo 17 mujeres y 9 hombres, de los cuales hay 3 mujeres y un hombre que se encuentran en edad productiva [18 a 60 años], y 22 son adultos mayores. Respecto al lugar de nacimiento, 8 nikkei nacieron en Japón y 18 nikkei nacieron en Perú, todos residen en Lima, Perú. Con relación al estado civil, 11 nikkei se encuentran viudos, 9 nikkei se encuentran casados, 4 nikkei son solteras, un nikkei es divorciado y una nikkei vive en unión libre.

La diversificación de la muestra da cuenta de la existencia de diferentes grupos etarios que componen a la comunidad nikkei, lo que significa que las experiencias son heterogéneas, sólo en algunos casos pueden ser similares cuando los nikkei pertenecen a un mismo grupo etario, por ejemplo, la forma migratoria de los ocho nikkei que nacieron en Japón, aunque es documentada cada nikkei refiere una vivencia diferente en torno a ello, para ilustrarlo, en seguida se describen los casos: el señor *Furukawa* nos comparte que llegó a Perú siendo niño, sus padres, ambos de origen japonés lo trajeron consigo al emigrar. Sus padres, a través de unos vecinos supieron que en Perú existía la posibilidad de laborar, luego decidieron aprovechar la oportunidad. Por su parte, la nikkei *Haruko* menciona que se casó en Japón con un emigrante japonés que retornaba para visitar a sus familiares, después ella viajó con él a Perú para quedarse a vivir ahí el resto de sus vidas. En el caso de *Koshiko*, ella supo de la existencia de su pareja sentimental a través del discurso de emigrantes que estaban visitando a sus familiares en Japón, quienes le dijeron que tenían un hijo en Perú, y les

gustaría que ella conociera a su hijo mediante cartas²⁷, Koshiko aceptó y en un periodo no mayor a un año, ella viajó a Perú para casarse con el hijo de esa pareja. Recordemos que esta forma migratoria apareció cuando el estado peruano restringe la inmigración japonesa, permitiendo únicamente el ingreso de japoneses que eran llamados por otros japoneses residentes que contaban con estabilidad económica.

La experiencia de *Motome* empezó cuando se casó en Japón, su esposo de origen también japonés no tenía empleo, y los padres de ambos no les dieron dote; pero, Motome y su esposo escucharon que la gente hablaba de japoneses que migraban a Perú a trabajar; entonces, dada su condición pensaron que era mejor emigrar a Perú en busca de oportunidades, Motome menciona: *Esposa japonesa sigue a esposo a donde sea*. En este mismo sentido, otra nikkei de nombre *Nobuko* también siguió a su esposo, ella refiere que el padre de su esposo estaba en Perú, lo cual motivo a su esposo para tomar la decisión de emigrar a Brasil, Nobuko dice: *[...] esposo quería ir más grande país, por ese motivo Brasil a trabajar en chacra café, maní, algodón, cosechar [...]*. Su esposo consideró como mejor opción migrar al país de Brasil porque es más grande que Perú; después de que vivieron en Brasil 9 años, el esposo decidió reunirse con su padre, para ello migraron a Perú.

En el caso del señor *Nako*, su padre había migrado años atrás a laborar a Perú, y aunque lo extrañaba, él menciona que la principal razón de su migración a Perú estuvo influenciada por la crisis que vivió Japón después de la segunda guerra mundial; pero no pudo emigrar inmediatamente después de que terminara la guerra, sino que se vio obligado a esperar a que Japón y Perú reestablecieran sus relaciones diplomáticas, mientras se preparaba para el largo viaje, sin imaginar que se quedaría a vivir en Perú.

²⁷ En el capítulo cinco del presente estudio se encuentra más información sobre la forma migratoria llamada *yobiyose* (yobi=llamar, yose=acercarse).

Para el nikkei *Takiyoshi*, al igual que el señor Nako, tenía familiares en Perú, en Lima residían dos tíos que lo invitaron a trabajar, de esa manera es que Takiyoshi migro a Perú. Y en el caso del señor *Daijiro*, él emigra por motivos de amor dado que su exprofesora japonesa que le enseñaba el idioma español le presentó a una mujer peruana a razón de que practicara el español; tal situación conllevó a que Daijiro y la mujer peruana se enamoraran.

Tanto en la migración de los nikkei que tenían familiares en Perú, como en los casos de las esposas que emigraron a Perú, ellos contaban con un capital social que les compartieron los nikkei de Perú. De acuerdo con Melgar (2009) el capital social lo construyen las primeras generaciones y lo transmiten a las siguientes generaciones, contribuyendo así los migrantes en los subsiguientes procesos de integración. Pero, en las situaciones de los nikkei: Furukawa y Motome, ellos no contaron con ese capital; sin embargo, Japón a raíz de la emigración internacional incentivó la conformación de compañías que se encargaran de los procedimientos necesarios para tramitar la emigración, es decir, gobierno japonés creó una subestructura que brindó apoyo a todos los japoneses en sus trámites migratorios. Entonces, el señor Furukawa, la señora Motome y los demás nikkei contaron con el capital que puso a su disposición el gobierno japonés.

Respecto a la escolaridad de los informantes, se identificaron a 9 nikkei con estudios superiores terminados, un nikkei refiere estudios superiores incompletos, 5 nikkei tienen carrera técnica y 2 nikkei realizaron carrera técnica con preparatoria, 6 nikkei sólo terminaron la secundaria completa, y únicamente 2 nikkei iniciaron sus estudios en primaria de los cuales sólo uno la concluyó. Los estudios los llevaron a cabo 16 nikkei en Perú, y 10 nikkei estudiaron en Japón. No obstante, todos los nikkei aprendieron el idioma español peruano, y desde su autopercepción 15 de ellos consideran que poseen un nivel avanzado de español peruano, mientras que 8 nikkei piensan que su nivel es medio, y 3 nikkei refieren que su nivel es básico.

Con relación a la dimensión laboral hay 8 nikkei jubilados; 4 nikkei invirtieron en bienes que les generan ganancias, como la compra de locales que ahora rentan; 3 nikkei laboran ejerciendo su profesión; 2 nikkei son comerciantes; un nikkei es agricultor y un nikkei que, al mismo tiempo de estar jubilado, también se ha autoempleado haciendo traducciones ya sea del japonés al español peruano, o del español peruano al japonés es el caso del señor *Daijiro Takahashi* (entrevistado en 2018); una nikkei dedica su tiempo a su hogar y a ser voluntaria en el Centro Recreacional Jinnai; 5 nikkei mujeres se dedican a su hogar en la medida de sus posibilidades físicas dado que son adultas mayores. Únicamente el señor *Furukawa* se encuentra descansando en un asilo. A continuación, se muestra una tabla que contiene los datos de identificación de los nikkei entrevistados:

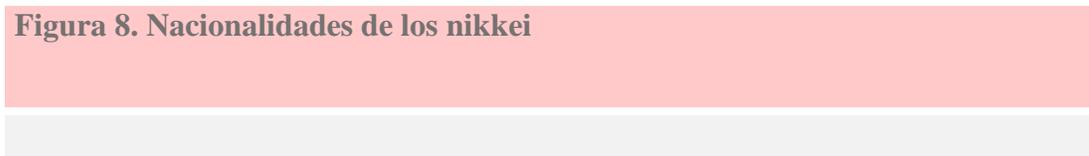
| Tabla 8. Datos de identificación de los Nikkei | | | | | |
|--|---------------------|----------------------|-----------------------|--------------|-------------------------|
| Nikkei | Lugar de nacimiento | Etapas de desarrollo | Escolaridad | Estado civil | Ocupación |
| Furukawa | Japón | Adulto mayor | Superior incompleto | Divorciado | Descanso en asilo |
| Haruko | Japón | Adulto mayor | Media superior | Viuda | Hogar |
| Koshiko | Japón | Adulto mayor | Media superior | Viuda | Inversión económica |
| Motome | Japón | Adulto mayor | Primaria completa | Viuda | Inversión económica |
| Nobuko | Japón | Adulto mayor | Secundaria completa | Viuda | Hogar |
| Takiyoshi | Japón | Adulto mayor | Secundaria completa | Viudo | Inversión económica |
| Daijiro | Japón | Adulto mayor | Superior | Casado | Jubilado y autoempleo |
| Yoshisada | Japón | Adulto mayor | Preparatoria completa | Casado | Jubilado |
| Sakura | Perú | Adulto mayor | Secundaria completa | Soltera | Jubilada |
| Candy | Perú | Joven | Superior | Soltera | Empleada en institución |
| Kashi | Perú | Adulto mayor | Carrera técnica | Soltera | Jubilada |
| Higa | Perú | Joven | Superior | Soltera | Freelancer |

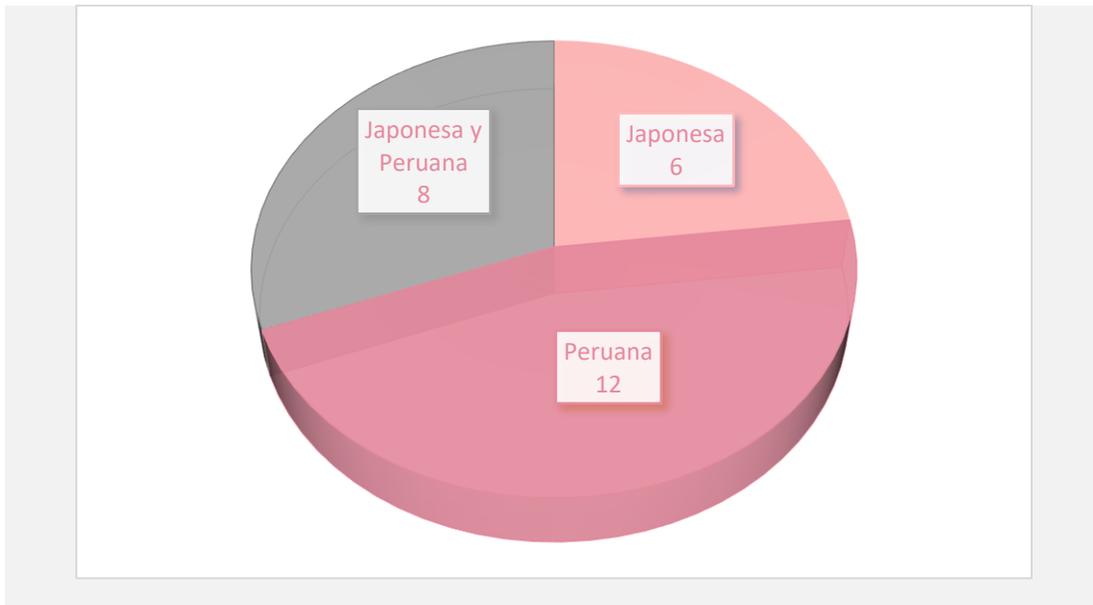
| | | | | | |
|-----------------|------|--------------|---------------------|-------------|------------------------------|
| Horiuichi | Perú | Adulto mayor | Carrera técnica | Viuda | Hogar |
| Kumiyo | Perú | Adulto mayor | Carrera técnica | Casada | Hogar |
| Tamashiro | Perú | Adulto mayor | Secundaria completa | Casado | Agricultor |
| Suzuki | Perú | Joven | Superior | Casado | Comercio |
| Oyakawa | Perú | Adulto mayor | Superior | Casado | Jubilado |
| Oshiro | Perú | Adulto mayor | Primaria incompleta | Viudo | Inversión económica |
| Oshiro Katalina | Perú | Adulto mayor | Superior | Casada | Jubilada |
| Akiyama | Perú | Adulto mayor | Superior | Casada | Hogar y Voluntaria en Jinnai |
| Mercedes | Perú | Adulto mayor | Carrera técnica | Viuda | Jubilada |
| Matsuda | Perú | Adulto mayor | Secundaria completa | Viuda | Jubilada |
| Yamagoya | Perú | Adulto mayor | Superior | Viudo | Jubilado |
| Matsuoka | Perú | Joven | Superior | Unión libre | Empleada en institución |
| Shimabokuro | Perú | Adulto mayor | Carrera técnica | Casada | Comercio |
| Kosaka | Perú | Adulto mayor | Secundaria completa | Viuda | Hogar |

Fuente: Elaboración propia (2020).

Se observa en la tabla que el indicador de lugar de origen refiere que 8 personas nacieron en Japón y 18 nacieron en Perú; pero ello no refleja su vínculo jurídico con el estado peruano, quien tiene el poder de atribuirle o no la condición de ciudadano, lo cual los nikkei deciden aceptar o rechazar. En seguida se presenta una gráfica que indica las nacionalidades de las personas entrevistadas.

Figura 8. Nacionalidades de los nikkei





Fuente: Elaboración propia (2022).

La gráfica muestra que 6 personas que nacieron en Japón conservan su nacionalidad; mientras que 2 migrantes, además de su nacionalidad japonesa, obtuvieron la nacionalidad peruana por naturalización. La nacionalidad japonesa y peruana la adquirieron principalmente actores que nacieron en Perú, siendo 6 personas de las 8 que señala la gráfica. Y la nacionalidad peruana corresponde exclusivamente a 12 descendientes de inmigrantes japoneses nacidos en Perú.

7.2. La dimensión psicológica en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional

Esta dimensión se integra por las siguientes categorías: familia, motivación, sentimiento de amor, vínculos en Japón y Perú, sentido de vida, percepción de sí mismo y de los demás. El análisis se inicia con la variable de la familia que contempla dos indicadores: el tipo de familia y las relaciones familiares transnacionales. Con relación al tipo de familia se identificó que 19 nikkei tienen una familia nuclear, también conocida como biparental; este tipo de configuración familiar es en esencia igual a la familia que conocemos en occidente,

es decir, tanto la comunidad nikkei, como la cultura receptora tienden a conformar familias nucleares. En el caso de 2 nikkei existe el tipo de familia monoparental. En otros 2 nikkei - una mujer y un hombre- se encuentran familias de tres generaciones o llamadas extensas. Mientras que un hombre nikkei y una mujer nikkei conformaron cada uno su familia sin hijos. Únicamente se encontró a una mujer adulta mayor sin familia en Perú, de ella la APJ asumió la responsabilidad de cuidarla en su vejez.

Los tipos de familia son relevantes porque producen y reproducen microespacios en los que se introyectan prácticas, discursos, reglas y esquemas culturales (Cole, 2003). Las composiciones familiares influyen en sus rutas de integración, por ejemplo, en las situaciones en que los inmigrantes se casaron con mujeres nativas peruanas, ellas no criaron a los hijos igual como lo hubiese hecho una mujer japonesa; además, se suma el hecho de que el hombre japonés le dedica la mayor parte de su tiempo al trabajo, cuyo dato ha sido proporcionado por los nikkei entrevistados. Entonces, hay menos probabilidad de que el padre se involucre en la educación de los hijos. A continuación, se ilustra lo anterior con el caso de *Karina Higa*:

[...] nomás veo la relación de mi papá y de mi mamá, o sea, ahí nomás me doy cuenta de todas las diferencias. Bueno, aunque mi mamá se ha atado un poco a la cultura de mi papá, y ha aprendido aceptarlo como es, por ejemplo, mi papá es una persona que no expresa sus emociones, que le gusta mucho su soledad, que para él el silencio está bien, no hablar es sinónimo de todo está bien, cuando alguien habla es porque hay algo que hablar, hay algo que no está en orden. Entonces, eso a mi mamá le fastidia hasta ahora, [aunque] ya está más relajada, siempre esta esa tensión de cuando tiene problemas con mi papá siempre sale el problema de que ¡tu papá no habla! ¡tu papá no dice nada! ¡tu papá se desentiende de todo! ¡yo siempre tengo que ver por ustedes! Es que mi papá tiene mucho, esa idea de que el trabajo es lo primero, o sea, cero afecto con nosotras. Yo recuerdo toda mi infancia, todo [lo que me pasaba] era yo con mi mamá, mi mamá y yo, hasta las actuaciones del colegio del día del padre, mi papá no iba, porque para mi papá primero es el trabajo. O sea ¡no porque mi papá sea malo! es porque mi papá, esas cosas de demostrar cariño, le van y le vienen, no forman parte de él. Más bien él está enfocado en su trabajo, en darnos las necesidades básicas, es algo que él lo tiene muy presente, a pesar de que vivamos super cómodas, o sea, no somos

millonarias, ni nada, pero, tenemos todo, tenemos todo lo que podamos tener, nunca nos ha faltado nada, ni nos va a faltar; pero, el problema es que mi papá siempre tiene presente esa idea de sus necesidades básicas, para él la casa es lo primero, la luz, el agua. O sea, él nunca, un viaje va a ser para estar con su familia, o algo de ocio, él siempre va a trabajar y acumular, acumular y acumular, así no le falte. Entonces, veo que en mi familia está presente el tema del trabajo, es algo muy importante para ellos [...] (Entrevistada en 2018).

Se observa en el discurso que Karina convive más tiempo con su madre porque su padre le dedica la mayor parte del tiempo a su trabajo, lo cual hace con ahínco para brindarles a su familia lo que necesitan. Cabe mencionar que el comportamiento del padre de Karina es una conducta frecuente en los hombres nikkei. Volviendo a las diferencias entre los padres, las características que nos refiere Karina de cada uno evidencian formas de ser vinculadas a sus culturas y sociedades, e inciden en la personalidad de Karina. En el siguiente fragmento de entrevista ella menciona:

Yo nada que ver con eso [la forma de ser de mi papá], yo soy indiferente con los demás, pero con los que quiero nada que ver, al contrario, siempre trato de mostrar afecto, de estar siempre presente para él [mi hijo]. Tampoco soy la típica mamá entregada, comprensiva, 100% al tiempo, también soy autoritaria ¡me asusto! También porque yo siento que ya puedo expresar mis emociones, ya hablar de estas cosas, sé que es importante hacerlo. A veces, cuando alguien le pregunta [a mi padre] esas cosas, se desubica, no sabe cómo responder [...] Mi mamá tiene sus épocas en las que le da igual eso, y las épocas sobre todo cuando está molesta con mi papá en las que se queja siempre de eso (Entrevistada en 2018).

Siguiendo la narración de Karina, se identifica que son importantes las esferas: emocional y sentimental, considerando que su padre “es indiferente”, lo más probable es que su capacidad para expresar emociones la aprendió de su madre peruana; asimismo, la nikkei refiere otras características que le gustan de su padre:

[...] Mi papá es cero impulsivo, es una persona indiferente, es una persona que no tiene expresión, su única expresión es que todo le da igual, nunca se queja de nada, si se queja debe ser un tema de un contrato, por ejemplo, con mi hermana siempre hacemos bromas, para que

mi papá decida algo tiene que leer toda la información, empaparse del tema para luego pensar una semana y tomar una decisión. También para comprar casa, tardó un año, no se decidía, así es [él]. Y no confía en nadie más que en él, desconfía de todos, yo lo tomaba personal, hasta que entendí que él es así [...] también las tradiciones familiares [le importan], me refiero, por ejemplo, ese tema de mis abuelos, de que cuando hay un problema todos mis tíos se reúnen, y resuelven el problema, cuando un primo mío tiene un problema y no lo puede resolver, toda la familia lo ayuda. O sea, primero es la familia en ese aspecto, si tienes un problema económico, un problema legal, un problema así te ayudan, pero no en el aspecto de cariño y afecto, del tema sentimental [...] (Entrevistada en 2018).

Podemos interpretar que las relaciones familiares de los nikkei son estrechas dado el apoyo mutuo que se brindan en casi todo, siendo las esferas sentimental y emocional en las que Karina pone énfasis en diferentes momentos de su discurso, además, evidencia experiencias conflictivas como la relación de su padre y madre. Entonces, el tipo de familia y los miembros que la integran si importa porque repercuten sobre el desarrollo y configuración de los procesos de integración, otros elementos en los que se observa son: la génesis de gustos por determinadas comidas y bebidas, modelado de rasgos de personalidad que favorezcan las interacciones, toma decisiones con o sin previo análisis, etc. Por ejemplo, en su hogar quien cocina es su madre peruana, a partir de ese dato se interpreta que existe una alta probabilidad de que a ella le guste más la comida peruana, pues la consume frecuentemente, lo cual se constata con el siguiente fragmento de entrevista cuando se le preguntó respecto a su comida favorita:

Comida peruana porque mi mamá cocina comida peruana, pero si te digo la verdad, no me gusta la comida peruana, la como porque mi mamá la cocina. La comida japonesa me encanta, me gusta la sazón, me gustan todos los tipos de sopas japonesas. Pero me encanta el sushi. Los postres peruanos me encantan, si me gusta la comida de la selva (Entrevistada en 2018).

La experiencia de Karina devela dos factores determinantes en el desarrollo de la personalidad que ciertamente no le tomamos la atención debida en la presente investigación,

estos son: el tiempo y la convivencia, pues la nikkei convivió principalmente con su madre; por lo que hay una tendencia general a reproducir esquemas culturales del país receptor, y algunos esquemas serán el resultado de la transculturación después de las interacciones entre sus padres quienes tienen esquemas diferentes. En la perspectiva de Penninx y Martinello (2006) el caso de Karina alude al nivel de integración individual intercultural.

Con relación a las interacciones familiares transnacionales, estas se exploran a través de dos indicadores: a) comunicación familiar y b) regalos enviados y/o llevados consigo cuando un nikkei va de visita a Japón. Respecto al primero, los nikkei que conforman la muestra refieren comunicarse con sus familiares que residen en Japón, por ejemplo, *Candy Sueyoshi* se comunica frecuentemente con sus familiares de allá a través del Skype, mientras que su mamá se comunica cada dos meses mediante llamadas telefónicas. Candy se considera la recadera de la familia y nos comparte que, al principio de la llegada de sus padres a Perú, ellos mandaban con frecuencia regalos a los familiares de Japón, a continuación, ella nos dice:

Ya prácticamente no [mandamos] porque digamos que durante los 30 o 40 años anteriores desde que mis padres llegaron, mis padres enviaron, o sea, [los familiares] ya tienen muchas cosas de alpaca... a veces comida ¡pero bien raro! a veces mandan cosas con personas que vienen, porque en paquetería se han perdido cosas. Digamos que hay casi de todo en ambos lados, ya no hace falta, las cosas se pueden conseguir aquí (Entrevistada en 2018).

El discurso de Candy muestra dos prácticas transnacionales en el nivel individual: la comunicación internacional y el envío de regalos a familiares al realizar una visita; esta última es apreciada por la comunidad nikkei dado que es una costumbre de origen japonés. En este mismo sentido, el señor *Juan Oshiro* comenta: *La costumbre japonesa es de dar regalos*. De acuerdo con Guarnizo (2007) este tipo de prácticas son aprovechadas por el comercio, que a su vez las reconfigura, lo que significa que, si los nikkei quieren un producto japonés, sólo tienen que acudir a un comercio en Lima, Perú para adquirirlo, o bien comprarlo en mercado libre.

Evidentemente hay nikkei como la mamá de Candy que modificaron su práctica del envío de regalos; pero no cambiaron otras prácticas relacionadas con la tecnología dado que ella continúa utilizando las llamadas telefónicas para dialogar con su familia de Japón. Así como la madre de Candy, hay otros nikkei que tienen hijos viviendo en Japón a razón de que se fueron a trabajar allá, algunos se casaron y tuvieron hijos, otros retornaron a Perú. En el caso del señor *Furukawa*, él también realiza llamadas telefónicas para comunicarse con sus hijos, en seguida se cita un fragmento de entrevista: *Hablo poco, van a venir posiblemente el otro año [2019]. El año pasado vinieron mis nietos y su mamá, yo no conocía a ninguno de ellos.* Igualmente, el nikkei *Takiyoshi Kanashiro* refiere el uso de llamadas telefónicas para hablar con su hija, él dice: *Sí, con hija hablo por teléfono, mi hija comunica justamente día de padre, también cumpleaños, así.* El señor *Takiyoshi* no le envía regalos peruanos a su hija que vive en Japón porque en Japón recibe importaciones de todas partes del mundo, luego, no necesario mandar. Asimismo, *Nobuko Nakamachi* llama por teléfono a sus hijos o ellos le llaman: *Sí, siempre, por teléfono con hijos, sólo preguntar de salud no más;* agrega que sus hijos le mandan ropa de Japón, ella por su parte no les envía nada. De igual manera *Kumiyo* emplea el teléfono: *Sí, con familia ¿Cómo están familiares?* Ella se comunica con sus primos y tíos que están en Japón, quienes a veces le envían té verde y/o comida.

Cuando los nikkei quieren enviar regalos, lo hacen en su mayoría a través de otro nikkei que viaja de Perú a Japón, o viceversa. Estas prácticas son posibles, gracias al desarrollo estructural de las sociedades emisoras y receptoras de migrantes. De acuerdo con el modelo transnacional y con el autor Manuel Orozco (en Goldring y Krishnamurti, 2007) tanto la comunicación a larga distancia como los envíos de regalos son prácticas transnacionales dado que hacen uso de cuatro sectores: las telecomunicaciones, del transporte, del turismo y del comercio.

La utilización de sectores específicos se relaciona con las características de grupos etarios, por ejemplo, las comunicaciones a través del teléfono fijo en general las realizan los nikkei

que son adultos mayores, y las redes sociales o medios digitales los emplean principalmente los adultos jóvenes, como Susiki, Candy Sueyoshi, Carolina Matsuda, Karina Higa, etc.; para ilustrarlo, a continuación, se cita un fragmento de entrevista de Carolina Matsuda: *Por parte de mi mamá sí hay contacto [con familiares en Japón], pero no se comunican de manera cotidiana, que por mail ¡no! con los que sí nos comunicamos es con los que se fueron de aquí, es frecuente. La comunicación de ¿cómo estás? ¿qué van a hacer? ¿qué planes tienen? cosas muy cotidianas* (Entrevistada en 2018). Ella mantiene lazos con sus familiares de Japón, aunque pertenece a la tercera generación no se distancia de sus orígenes, de hecho, tiene una relación sentimental con un joven nikkei.

También se identifica que hay adultos mayores que dominan las redes sociales o medios digitales. El caso de *Katalina Oshiro* evidencia el uso de Whats App para comunicarse con su hija que reside en Japón: *[...] tenemos una relación con mi hija de que lo que ella siente yo siento ¡que pasa me dice! ¡te está doliendo la cabeza! Le digo sí. O, por ejemplo, cuando ella está enferma, yo la llamo, yo la siento. Cuando operaron a mi esposo, mi hija por Whats App ha visto a su papá después de operarse* (Entrevistada en 2018).

El discurso de Katalina demuestra que la distancia, el tiempo y el espacio no afectan la percepción recíproca que se tienen madre e hija. Sin importar los recursos y prácticas que cada nikkei utilice, todos buscan la forma de mantener sus vínculos transnacionales con sus familiares que residen en Japón. En la perspectiva cultural de Geertz (2003) si observamos debajo de la práctica comunicativa encontraremos la dimensión psicológica en la que se pueden rastrear lo que llamó Guarnizo (2007) vínculos ignorados, los cuales para Besserer (2007) y Fromm (2016) desempeñan el papel de motivadores dado que impulsan determinadas prácticas; estos autores consideran el sentimiento del amor como el principal vínculo ignorado. La motivación y el amor se deben analizar relacionadamente si se pretende comprender la conducta humana (Cole, 2003).

La motivación es una variable que influye en todas las dimensiones de la vida humana, evidentemente también incide sobre los procesos de integración, algunos ejemplos se identifican en la toma de decisiones vinculadas a residir en Lima, Perú o en Japón, casarse con una mujer/hombre de Perú, entre otras. En cuanto a tomar la decisión de vivir en Perú, el análisis muestra que 11 nikkei decidieron quedarse en Perú porque ahí construyeron su vida; mientras que 13 nikkei elijen residir en Perú a causa de su familia nuclear; y una mujer y un hombre mencionan que su estancia en Perú es a razón de que ahí están sus parejas sentimentales. En 15 nikkei sus vínculos consanguíneos y sentimentales ponen de relieve el sentimiento del amor que también brinda un sentido, el sentido del amor; y en 11 nikkei se identifica un sentido de vida relacionado con el contexto sociocultural. Recordemos que, en el enfoque psicológico, de acuerdo con Frankl (2005) el sentido que brinda el amor es una subcategoría del sentido de vida, es decir, en todos los nikkei existe un sentido de vida.

Así las cosas, se interpreta que construir la vida en un espacio sociocultural no significa romper vínculos con otros espacios; luego los nikkei llevan una vida dual que es posible conservar por el sentimiento del amor. De acuerdo con Fromm (2016) cualquier otra relación que no tenga como base el amor, será efímera y más vulnerable a los conflictos sociales donde intervienen otros actores, lo cual implica la variable “percepción de sí y percepción de los demás”. A continuación, se expone una situación que vivió la señora *Katalina Oshiro*:

Una vez llamaron por teléfono a casa, me dicen ¡su hija ha tenido un accidente y a atropellado a una señora que esta con barriga [señora embarazada]! Entonces, decía que era un abogado y que quería ayudar y necesitaba 20 000 dólares, preguntaban que, si tenía cuenta corriente, le dije no tengo nada, me preguntaba ¿Cuántas televisiones a colores tiene? ¿Cuántas computadoras tenía? Le dije yo no tengo nada, me dice ¡no importa, ve y busca los anillos, alhajas, dentro de 10 minutos te vuelvo a llamar! Eran las 11 de la noche. Así que yo desesperada, buscando, dije ¡le voy a quitar el anillo a mi esposo! Entonces mi esposo dice ¿qué te pasa? Y le dije, dice mi esposo ¡estas loca! ¡A caso Mari tiene carro! Entonces ¿cómo va a atropellar? [el que llamó] me había dado la dirección para entregar la plata [dinero]. Entonces, vuelven a llamar y una mujer dice llorando ¡papito, papito! Mi esposo le dice una

grosería y cuelgan ¡Tensa queda uno! Ha habido otras 2 o 3 también a través de teléfono. Hay ciertos números que uno no contesta porque salen con eso (Entrevistada en 2018).

Las llamadas telefónicas que recibió Katalina le develaron la necesidad de modificar su percepción con relación a las personas desconocidas, lo que significa que debe desconfiar de lo que le digan ciertas personas. Por su parte, su hermano *Juan Oshiro* vivió situaciones que también influyeron en su percepción:

Acá en Perú tenemos la costumbre de cederle el asiento a las señoras, y ¿qué pasa? Llama a su esposo, llega el esposo y se sienta ¡esposo bien gracias, se sienta! ¡no dice [el esposo] tú siéntate! ¡el esposo se sienta! También se cede el asiento a personas de tercera edad; pero una vez que también le dan el asiento a la abuelita, y llega el abuelo y se sienta y la abuela parada ¿por qué no le dan el asiento? ¡como dice Cantinflas, ahí está el detalle! [...] Les digo a mis conocidos míos ¿para qué se molesta [por las vivencias mencionadas]? El día tiene 24 horas, si usted está mal, le va a durar 24 horas, si uno esta alegre le va a durar 24 horas y se ríen. Mejor hay que estar alegres ¡Si estuviera más corto el día quizá! Pero igual va a durar (Entrevistado en 2018).

Ciertamente las experiencias de los hermanos Oshiro muestran la relación entre percepción, valores, y el rol de los géneros, es decir, percepción y cultura se vinculan a nivel analítico y en la realidad empírica. Asimismo, se mira desde la perspectiva teórica la ausencia de relaciones interculturales, y multiculturales. Por su parte, Nour (1997) en su propuesta sobre el modelo intercultural refiere que la percepción del otro precisa del reconocimiento mediante la observación de prácticas que pueden ser conflictivas para el actor. Entonces, las vivencias conflictivas conllevan a que los hermanos Oshiro modifiquen sus discursos y prácticas. De acuerdo con Nour el lenguaje, las costumbres, el flujo de imágenes, etc. refuerzan la toma de conciencia de la alteridad; además de la reconfiguración y resignificación de las percepciones.

7.3. La dimensión social en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional

Previamente en el capítulo V del presente estudio se mostraron datos sobre prácticas violentas y racistas por parte de la sociedad receptora en general, y del estado peruano hacia la comunidad nikkei. El gobierno peruano sabía que modificando las reglas legales influiría en las vidas de los inmigrantes y sus descendientes. Durante la segunda guerra mundial, el estado peruano se había aliado con Estados Unidos, por lo que la normatividad y políticas sectoriales creadas en ese momento convirtieron a todas las comunidades migrantes procedentes de los países del Eje en sospechosos, recordemos que también hicieron listas negras, tal como ahora está sucediendo con la rusofobia que han desencadenado la OTAN y sus medios.

En este sentido, Giddens (2006: 57) menciona que las reglas de la vida social se pueden entender como *técnicas o procedimientos generalizados que se aplican a la escenificación/reproducción de prácticas sociales*. Lo que significa que a través de las reglas se pretende cambiar las prácticas de los actores, por ende, las prácticas cotidianas de los nikkei quienes sufrieron las medidas violentas, como fue el caso de la familia Oshiro:

[...] [en la segunda guerra mundial] ahí fue que nos quitaron todo lo que teníamos como chacra ¡ahí comenzó todo el viacrucis! Y mi padre pues se escondió, porque como todos los inmigrantes no quería irse a Estados Unidos; entonces se fue al monte ¡sabe Dios con cuanta comida y cuantas cosas más! Y cuando ya salieron de ahí, estaban desnutridos. Querían a los hombres para llevarlos a la concentración, y de ahí a Estados Unidos. También llevaron familias; pero la gran mayoría creo que, si son hombres primero, porque inclusive tenía a un medio hermano que trabajaba en el Callao [Lima], en una panadería, era joven, chico, muchacho no más, se lo llevaron en vez del dueño porque no estaba el dueño ¡se lo llevaron! Así que estaba en la concentración el muchacho, tendría unos 16 o 17 años no más, se lo llevaron a Estados Unidos, allá hizo su vida, se casó con una nikkei, pero americana, tuvieron 2 hijos ¡Aquí sí hemos sufrido!

Él [medio hermano] no nos ha platicado porque está en Estados Unidos; pero hay varios que han estado allá, y dicen que había dos lugares, uno que los trataba bien y otro que era como concentración para los que están en contra de Estados Unidos; pero dice que lo han tratado bien, mejor que acá [en Perú], porque dice que una señora que estuvo en Estados Unidos dice que controlan comida, y todo muy bien. Acá no.

No sé cuánto estuvo escondido [mi padre]; pero me imagino que para que lo hayan internado, él entraba al hospital Carrión [Hospital Nacional Daniel Alcides Carrión], entraba, salía, entraba, salía, así fue un tiempo acá. El hospital está en la entrada del Callao. Entonces, nosotros cada vez nos acercamos más a Lima por la situación de mi papá, hemos estado en Miraflores, hemos estado en varios sitios pues. Ahí comenzó el verdadero viacrucis porque no teníamos medios de cómo vivir, apenas teníamos unas cuantas ropas ¡así pase mi niñez! Mi madre ha estado enferma todo el tiempo. Cuando murió mi padre, yo que me acuerde de mi madre de pequeña, es que siempre decía me voy a Lima para que lo vea un médico, mi madre pesaba como 32 kilos, siempre paraba dormida, lo que pasó, algo bueno, fue que mi padre murió en el año [19]45, mi madre quedo viuda. Digamos a los 4 meses es abuela; entonces, eso ya aminoro todos los problemas que tuvo. Yo tenía un hermanito, dos años menor que yo ¡creo! Dos años menor que yo, tenía 5 años, lindo, era relindo, él decía, la casa de mi papá es más bonita porque hay flores, 2 años después falleció mi hermanito. Bueno hay un montón de cosas, no sé si en México habrá ¡que la curandera! ¡que el mal! Dicen que le hicieron mal, después el daño, dicen que me lo paso a mí, yo también estuve en tratamiento con curanderas. Como uno es menor, yo tomaba algo de drogas que se yo. Estuve 1 año sin pisar tierra, no podía pisar suelo porque era peligrosísimo; además, no me dejaban caminar, todo sobre la cama, casi un año. Yo tenía unos 6 o 7 años, quizá menos porque a los 6 años murió mi padre, y después comenzó mi madre enferma desde que yo la conocí (Entrevistada en 2018).

En el discurso de la señora Katalina Oshiro quien a la fecha de la entrevista tenía 67 años, se observa el impacto de las reglas legales con relación a su familia desencadenando pobreza, enfermedades y la muerte de su padre, es un claro ejemplo de xenofobia, racismo, violencia estructural, violencia simbólica y violencia directa. También se identifica que la institución

del estado fue el factor que más incidió tanto en las vidas de los migrantes y sus descendientes como en los procesos de integración.

Por su parte *Candy Sueyoshi Sakumoto* que al momento de la entrevista tenía 40 años, comentó que no todo lo que sucedió en la segunda guerra mundial está registrado en los libros, y que difícilmente los nikkei hablaran de ello debido al dolor que les causa, Candy hizo una pausa, luego mencionó que lo que vivieron ni siquiera lo puedo imaginar y empezó a llorar. El sentir de Candy refiere emociones vinculadas a hechos que sucedieron hace más de 80 años, por la edad de la nikkei es evidente que ella no vivió las experiencias traumáticas, pero las percibe a tal grado que proyecta un daño latente en la dimensión psicológica que incide en las interacciones sociales, particularmente en determinadas prácticas y discursos.

Otro nikkei que condicionó su participación en el estudio a cambio de que mantuviera su anonimato compartió lo siguiente:

“Si hablo de esas cosas me van a venir a... [ríe], van a decir tú hablaste, los nikkei... nosotros de eso tenemos poquito preocupación, cuando nikkei habla de política algo mal, los peruanos agarran eso contra el japonés. Ya en la guerra peruanos hicieron saqueo grande, invadieron, rompieron puertas, por eso, mi tía se fue a Japón y vendió su casa. Así bastantes se fueron, de ahí comenzó nikkei a no hablar mucho de política porque algunos utilizan eso contra japoneses. Por eso cuando Fujimori estaba en juicio, los nikkei estaban calladitos, no dicen nada, periodistas también van; pero no dicen nada” (Entrevistado: Anónimo, 2018).

Se identifica en los discursos que la percepción sobre los demás -también llamada percepción social-, es decir, la percepción respecto a los que no son nikkei implícitamente se acompaña de cautela y miedo; en el caso del nikkei anónimo hay preocupación por la política peruana; en la percepción de *Tamashiro* con relación a las instituciones gubernamentales opina que: *[...] los altos mandos del gobierno, todos están involucrados en corrupción ¡Perú es un país rico verdaderamente! Sí todos trabajaran honradamente, pensando solamente en el progreso*

del país. Pueden trabajar en la minería, pescadería ¡Me da pena la corrupción! También el nikkei *Takiyoshi Kanashiro* señala la existencia de corrupción no sólo en Perú, sino en toda América Latina. Desde la percepción de la señora *Mercedes*, en el gobierno hay bastante delincuente al igual que en la cárcel. Por su parte, *Susuki* menciona que la política de Perú es: [...] *una política mediocre. Pues no podemos esperar mucho de políticos que entran hacer cualquier cosa, menos dedicarse a la política; por ende, el resultado de su trabajo es mediocre.* La perspectiva de *Karina Higa* alude a que las leyes dejan al margen a los migrantes exponiéndolos a explotación y desigualdad: [...] *porque ninguna ley los avala, porque las leyes están pensadas en las naciones y no están pensadas en un mundo de relaciones laborales trasnacionales.*

La percepción de los nikkei entrevistados devela que el estado peruano es una institución débil que ha perdido legitimidad, lo cual se comprende al considerar las prácticas y discursos que el gobierno peruano llevo a cabo particularmente en la segunda guerra mundial. Asimismo, el sentir de todas las personas entrevistadas coincidió en la siguiente expresión: ¡que no se vuelva a repetir! A partir de la frase se puede interpretar que expresa la percepción colectiva, lo que significa que estos humanos están viviendo un trauma transgeneracional²⁸ o también llamado trauma colectivo lo cual causa un daño psicológico y social, evidentemente va a obstaculizar el desarrollo de interacciones sociales interculturales. Ciertamente como dice Giddens (2006) las relaciones entre las colectividades existen, aunque la sociedad no esté unificada o no tenga cohesión social.

²⁸ El trauma transgeneracional empezó a estudiarse en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial; a partir de varios trabajos comprobaron que el trauma consistía en una transferencia de dolor psíquico, dolor físico y/o dolor social a las generaciones siguientes quienes emitían conductas como: problemas afectivos, insomnio, pesadillas, deficientes habilidades sociales, etc.

7.4. La dimensión cultural en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional

Los indicadores que integran la esfera cultural son: gastronomía, religión, esparcimiento, participación en fiestas cívicas y tradicionales. La gastronomía implica la satisfacción de la necesidad básica alimentaria para sobrevivir; por lo que, los inmigrantes japoneses se vieron obligados a explorar otros alimentos, y al transcurrir el tiempo fueron desarrollando gusto por platillos peruanos, y/o adaptando las comidas de su cultura de origen a los ingredientes existentes del lugar de asentamiento. Para ilustrarlo se comenta el caso del señor *Furukawa* a quien le gustan las comidas peruanas y las comidas japonesas, agrega que su exesposa peruana cocinaba ambas. También a la nikkei *Irma Akiyama* le gusta más la comida peruana porque dice que es más variada. En ambos casos se identifica una correlación entre sus gustos y sus seres queridos, lo que significa que el sentimiento del amor está vinculado con los elementos culturales que introyectan las personas, y que a nivel psicológico se interpretan como gustos.

En la experiencia de *Violeta Ganaja* su gusto por la comida criolla peruana se asocia al hecho de que sus padres tenían un restaurante donde sólo hacían comida criolla. Al momento actual, ella cocina platillos criollos, algunos son: [...] *lomo saltado, tallarín saltado, ceviche, un guiso de... ya sea frejoles ¡toda comida criolla! Asado de carne con pure [...]*. La señora estuvo más expuesta a estímulos gastronómicos peruanos dado que su madre era peruana, fue hasta que se casó con un japonés que degustó la comida japonesa. A continuación, se cita un fragmento de entrevista donde nos refiere:

Yo ya me acostumbré con la colonia japonesa, me gusta todo, aprendí a comer de todo. Cuando me casé, viví en el Callao 3 años y medio con un tío, ahí aprendí a comer comida japonesa. Con mi abuela [materna] no comíamos nada, todo comida peruana tradicional. Pero a raíz empecé a comer poco a poco, aprendiendo a comer y me gustaba. Me fui a Huacho nuevamente, a los 19 años, a los 20 años conocí a mi esposo, ya me casé y como tiene tradición de mamá y papá japonés, la costumbre de todo japonés y aprendí a cocinar también, la costumbre de ellos, la costumbre de mi suegra y de mi suegro. Siempre me ha gustado y

me gustaba ¡pero eso sí al comienzo no me gustaba el pescado crudo! Sashimi, pero ya aprendí a comer ¡ahora me encanta! Ya cuantos años que fue eso. Y todas mis hermanas, la mayoría, sólo el hombre se casó con una limeña.

Se observa que los nikkei que nacen en familias formadas por padre japonés y madre peruana se desarrolla más el gusto por la comida que prepara la mamá, y muestran tolerancia a los ingredientes como el ají o llamado chile en México. Pero, en los nikkei que siendo adultos son introducidos a la cultura gastronómica peruana manifiestan intolerancia a ciertos platillos o bebidas a razón de que genóticamente tienen una microbiota diferente a la de los peruanos. Por ejemplo, el señor *Daijiro* (entrevistado en 2018) menciona que no consume ningún alimento que contenga picante debido a que es adulto mayor, por lo que su esposa peruana le prepara comida estilo japonesa. En el caso de la nikkei *Candy Sueyoshi* (entrevistada en 2018) menciona que su madre que es de origen japonés no tolera la inca kola, porque el sabor le causa náuseas, luego evita su ingesta. Entonces, las características genóticas influyen en los procesos de integración gastronómica.

Daijiro al igual que otros nikkei como el señor Tamashiro, la señora Nobuko, y el señor Takahashi acuden a comercios que importan productos de Japón para conseguir los ingredientes de sus comidas, los cuales tienen costos más altos en comparación con los costos de los ingredientes de la comida criolla; ellos mencionan que los sabores, los olores, la composición, el efecto de los ingredientes, entre otros, son características importantes en su alimentación. En la experiencia de Takahashi refiere que la comida peruana le causa indigestión, por esa razón prefiere continuar comiendo comida japonesa, en un extracto de entrevista dice:

Comida también diferente, la verdad es que en Japón comida es muy simple, por ejemplo, soro [solo] arroz, arroz sin aceite, sin sal, sin ajo, soro [solo] cocinado por agua; pero acá diferente. Yo no como ceviche por el limón, el ají es insoportable; entonces, mi comida es comida japonesa y soy feliz [...], comer comida peruana, me indigesta, va a debilitar el estómago porque es demasiado condimentada [...]" (entrevistado en 2018).

Se identifica que Daijiro, la señora Nobuko y el señor Takahashi conservan su gusto y preferencia por la comida japonesa; también ellos son inmigrantes y arribaron a Perú siendo adultos. En el caso del señor Tamashiro, posiblemente su gusto y preferencia por platillos japoneses se deba a que sus padres japoneses se lo introyectaron. En los cuatro casos hay una predisposición genotípica.

En general los nikkei entrevistados consumen algunos productos importados de Japón, principalmente el té verde y el sushi. Asimismo, el consumo de productos japoneses y peruanos está relacionado con los espacios en que se encuentran las redes familiares dado que los nikkei envían productos, o a veces llevan productos al ir de visita, y viceversa, así lo hace la señora *Haruko Miagi*:

A veces cuando voy llevo comida, por una parte, les gusta, pero no les gusta picante, si llevo ají. Yo mandaba calcetas, después de [segunda] guerra yo mandaba ropa, chompa, esa cosa mandaba en ese tiempo. Después de guerra no había ni comida, comida sí mandaba. [...] Después [mis familiares] ya me mandaban ropa, comida también, a veces cuando alguien viene mandan más. (Entrevistada en 2018).

Se observa en el discurso de Haruko la existencia de prácticas transnacionales que se apoyan en la globalización de los mercados dado que posibilita la conexión empresarial entre países. En este sentido, la APJ colabora con ello al importar productos de Japón; además, cuenta con varios comercios al interior de la Asociación donde se venden platillos japoneses; también la APJ proporciona actividades de esparcimiento a los diferentes grupos etarios de la comunidad nikkei, recordemos que las personas que conforman la muestra del estudio en cuestión, en su mayoría son adultos mayores [21 personas] y acuden al Centro Recreacional Jinnai ubicado a un lado de la APJ. El centro realiza actividades recreativas exclusivamente para adultos mayores nikkei, a quienes les asigna asistir días específicos de lunes a viernes, de tal forma que cada persona acude un día a la semana, y son atendidos por personal

voluntario nikkei. Cada día las personas voluntarias van a las casas de los adultos mayores y los recogen en una camioneta para trasladarlos al centro, y al terminar las actividades los llevan de regreso a sus hogares.

Con relación a la religión se identifica en los nikkei que la sociedad receptora les inculcó la religión católica, en este sentido, el señor *Susuki* refiere ser católico, pero no tiene días específicos para practicar la religión como lo hacen los nativos peruanos, agrega lo siguiente:

La colonia japonesa no está marcada por la religión budista, más bien es marcada por la religión católica, Perú es un país muy católico. Por ejemplo, de mi generación casi todos somos católicos. Tenemos más santos peruanos que México ¡creo! Tenemos al señor de los milagros, tenemos a San Martín de Porres, Santa Rosa de Lima, la calendaría de Puno. Cada región tiene su santo o virgen. Por ejemplo, en un velorio se trae a un padre católico, pero se festeja como se hace en el budismo, es algo raro. Lo que pasa es que la influencia de la religión católica no es oficial, pero yo calculo que está al 90%, por donde sea hay lugares de oración, hay parroquias. Entonces, los migrantes que han venido, más que traer su religión, lo que han hecho es acoplarse a las costumbres locales. (Entrevistado en 2018).

En contraposición al discurso de *Susuki*, se encuentran los casos de migrantes japoneses que residen en Perú desde hace años quienes sí practican budismo, algunas mujeres entrevistadas identificadas como budistas son la señora *Nobuko* y la señora *Haruko*; además, en Lima, Perú hay un centro budista “Camino del Diamante” ubicado en avenida Alfredo Franco 222. Entonces, los migrantes sí han traído su religión. Lo anterior devela que *Susuki* no tiene interés de conocer otros elementos culturales que forman parte de la historia de la familia extensa.

Por su parte, la nikkei *Irma Akiyama* también dice que es católica y explica cómo es que las creencias se heredan:

Somos católicos, no somos budistas, ni papá era shintoista; pero, sí estamos en el Perú tenemos que ser del Perú. Los hijos mayores heredan todo, ni mi papá, ni mi mamá eran hijos

mayores. Sí veo que los hijos del hermano mayor de mi mamá, sí les trasladaron esa costumbre de poner butsudán se llama, como un altarcito del que ha fallecido. El hijo mayor hereda todo, eso es muy importante. (Entrevistada en 2018).

El comentario de Akiyama permite profundizar en la comprensión respecto a ¿por qué algunos nikkei no practican budismo? A partir del fragmento, se ve la importancia de ser el hijo mayor dado que es el único al que se le transmiten las creencias; lo que significa que los demás hijos o hijas si es su deseo pueden o no reproducir las prácticas que observan en su núcleo familiar o en la sociedad receptora, aunque también está la opción de no elegir ninguna región.

Cabe mencionar que Perú es uno de los países latinoamericanos donde predomina la religión católica (Espinoza, 2018). Asimismo, el trabajo de campo aportó datos mediante la observación no participante respecto a la incidencia de nombres de instituciones educativas públicas, y privadas que incluyen términos vinculados a la esfera religiosa, lo cual permite establecer una correlación entre educación y religión; por lo anterior, se buscó en la constitución actual algún artículo que mencione a la religión católica encontrándose lo siguiente: Artículo 50°. Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. Entonces, la constitución peruana indica que la religión oficial es la católica. Así las cosas, se vislumbran las posibles rutas de integración religiosa que suceden en la comunidad nikkei.

Aunque la sociedad receptora y sus instituciones hagan un esfuerzo por introyectar la religión católica en las comunidades migrantes, lo cierto es que hay nikkei que son budistas, por ejemplo, la señora Nobuko y la señora Haruko, ambas realizan prácticas en sus casas; Nobuko refiere que esa costumbre la trae de Okinawa, y consiste en colocar un altar a la persona que fallece y cada cierto tiempo rezan. En el caso de Haruko, ella menciona: *En mi*

casa pongo a papá, mamá, a los que ya murieron ponemos agua haciendo como budista, rezo para cuidar familia [...]. De todas las personas entrevistadas sólo se identificó a una nikkei que no practica ninguna religión, a veces, participa en velorios en los que reproduce ciertas prácticas sin ser católica.

Se observan rutas de integración diferenciadas, en los nikkei que son creyentes católicos no participan en el festejo de las fiestas tradicionales como la semana santa, tampoco festejan al Santo señor de los temblores, o a la virgen del Carmen, entre otros. Pero, las nikkei que son budistas sí realizan prácticas acordes a su religión. Con relación a las fiestas cívicas, todos los nikkei conocen las fechas conmemorativas, como el día 28 de julio, fecha en que se festeja la proclamación de la Independencia de Perú; sin embargo, ellos no participan en la fiesta.

Previamente en el capítulo IV titulado “Incidencia de las culturas y de los agentes humanos sobre la estructura social” los autores Laplanche y Pontalis (2003) refieren que los humanos al nacer se insertan a un orden preestablecido, lo cual relacionamos con los hijos de la señora Haruko, ellos nacieron en Perú y aunque sus padres son japoneses, el lenguaje de la sociedad receptora se introyectó en el cuerpo, dice Lacan (2001) y Becerra (2014) el lenguaje se hace cuerpo.

SEGUNDA PARTE: RUTAS DE INTEGRACIÓN DE LOS NIKKEI EN CIUDAD DE MÉXICO

7.5. Perfil sociodemográfico de los nikkei en Ciudad de México

La muestra está compuesta por 13 nikkei: cinco mujeres adultas, tres hombres adultos y cinco hombres adultos mayores; todos son inmigrantes a excepción de una mujer nacida en Ciudad de México, los demás nacieron en Japón. Respecto al estado civil, dos mujeres son casadas y tres se encuentran solteras. Las mujeres que contrajeron matrimonio lo hicieron con hombres de origen mexicano; ellas tienen educación superior que realizaron en Japón, pero no ejercen su carrera actualmente. Dos de las mujeres solteras cursan educación superior, una de ellas migró a México mediante una beca de movilidad estudiantil que le proporcionó una universidad de Japón; la otra mujer labora desempeñándose en la carrera que estudió.

Con relación a los hombres seis son casados con mujeres de origen japonés; uno de los adultos se encuentra viudo, él se había casado con una mujer mexicana; y un adulto mayor se divorció de una mujer mexicana. Todos los hombres cuentan con escolaridad media superior, uno termino la preparatoria en Japón, seis hombres tienen educación superior y obtuvieron su grado en Japón, otro hombre posee estudios superiores concluidos en México.

En la dimensión laboral se identificó que ocho nikkei -seis hombres y dos mujeres- se autoemplearon, un nikkei adulto mayor labora para un mexicano, otro adulto mayor está jubilado, una mujer labora para una empresa mexicana, otra mujer se dedica a su hogar, y dos mujeres son estudiantes. Los casos de autoempleo develan precariedad laboral dado que no tienen las prestaciones mínimas que establece la Ley Federal del Trabajo en México, tampoco cuentan con seguridad social, ni con la posibilidad de jubilarse.

Respecto al dominio del idioma español mexicano, desde la perspectiva de los nikkei únicamente dos hombres consideran que su dominio del idioma es intermedio, y una mujer refiere sólo poseer lo básico del idioma; mientras los demás piensan que lo hablan, leen y escriben bien. En la siguiente tabla, se presentan los datos de identificación de los nikkei:

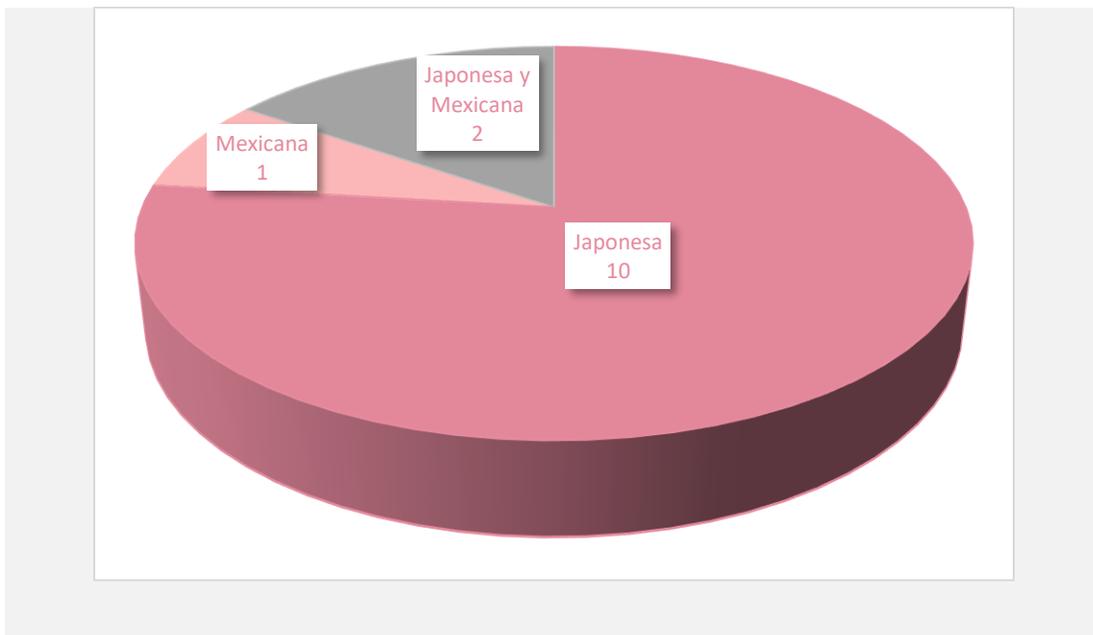
Tabla 9. Datos de identificación de los Nikkei

| Nikkei | Lugar de nacimiento | Etapas de desarrollo | Escolaridad | Estado civil | Ocupación |
|----------|---------------------|----------------------|------------------|--------------|---------------------|
| Hitoshi | Japón | Adulto mayor | Superior | Viudo | Autoempleo |
| Omoto | Japón | Adulto mayor | Superior | Casado | Autoempleo |
| Tsuchiya | Japón | Adulto mayor | Media superior | Casado | Autoempleo |
| Endo | Japón | Adulto mayor | Superior | Casado | Jubilado |
| Yanagi | Japón | Adulto mayor | Superior | Divorciado | Empleado en campo |
| Heianna | Japón | Adulto mayor | Superior | Casado | Autoempleo |
| Takashi | Japón | Joven | Superior | Casado | Autoempleo |
| Yppe | México | Joven | Superior | Casado | Autoempleo |
| Yuu | México | Joven | Superior | Soltera | Estudia Autoempleo |
| Saeko | Japón | Joven | Superior | Casada | Autoempleo |
| Yoko | Japón | Joven | Superior | Casada | Hogar |
| Sakura | Japón | Joven | Superior | Soltera | Empleada de empresa |
| Nami | Japón | Joven | Estudia Superior | Soltera | Estudiante |

Fuente: Elaboración propia (2020).

Se observa en la tabla que el indicador de lugar de nacimiento muestra que once personas nacieron en Japón, y dos personas nacieron en México; sin embargo, estos datos no reflejan la nacionalidad la cual devela los vínculos de los nikkei, a continuación, se ilustra en una gráfica las nacionalidades:

Figura 9. Nacionalidades de los nikkei



Fuente: Elaboración propia (2022).

Se observa que diez nikkei conservaron la nacionalidad del lugar de nacimiento, luego su estatus en México es de residente permanente, sólo una mujer modificó su nacionalidad al naturalizarse como mexicana cuando contrajo matrimonio con un hombre mexicano; y los dos nikkei que nacieron en México también decidieron obtener la nacionalidad japonesa, pero Japón no permite tener doble nacionalidad, por lo que la nikkei *Yuu Suzuki* nos compartió lo siguiente al preguntarle sobre su nacionalidad:

[...] doble nacionalidad [mexicana y japonesa], pero al cumplir la mayoría de edad mi mamá me llevó a la embajada japonesa para que ahí dijera que renunciaba a la nacionalidad mexicana, aunque no es así en realidad, mentí para tener la nacionalidad japonesa, la cual puede perderse si me caso con un hombre extranjero, y no es así para mis hermanos, es muy conveniente tener 2 nacionalidades, es problema cuando hay choque cultural. También es problema cuando hay que tomar bando. Con mi nacionalidad japonesa no necesito tramitar visa para ingresar a Estados Unidos como los mexicanos, sólo pago el ESTA, porque Japón se encuentra entre los 38 países que pueden ingresar a Estados Unidos sin visa. (Entrevistada en 2019).

Contar con la nacionalidad japonesa le facilita a Yuu su movilidad tanto a Estados Unidos como a Japón, sobre todo a este último país viaja con frecuencia a visitar a sus familiares, lo cual forma parte de sus vínculos transnacionales, y que son posibles de acuerdo con Guarnizo (2007) al sistema comercial que ha sabido aprovechar este tipo de prácticas.

7.6. La dimensión psicológica en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional

La categoría en cuestión se compone por las variables: familia, motivación, sentimiento de amor, vínculos en Japón y México, sentido de vida, percepción de sí mismo y de los demás. Con relación a la familia se contemplan dos indicadores: el tipo de familia y las relaciones familiares transnacionales, encontrándose en 10 de las personas entrevistadas el tipo de familia nuclear, en dos nikkei su familia corresponde al tipo monoparental, y hay una familia sin hijos.

De los hombres nikkei que se casaron, tres lo hicieron con mujeres mexicanas, de los cuales uno de ellos se divorció; también las dos mujeres nikkei se casaron con hombres mexicanos. Los demás hombres se casaron con mujeres japonesas. La configuración de las relaciones sentimentales da a lugar a la reproducción de ciertos tipos de familias. En la institución familiar se manifiestan directa e indirectamente las interacciones socioculturales donde se producen y/o reproducen microespacios en los que se introyectan prácticas, discursos, reglas y esquemas culturales (Cole, 2003).

El tipo de familia nuclear es el mismo tipo que predomina en los nikkei entrevistados en Perú; pero no significa que las interacciones intrafamiliares en ambos grupos de entrevistados sean iguales, por ende, tampoco serán iguales tanto las familias mexicanas, como las familias peruanas, o las familias japonesas dado que las relaciones de género son construcciones socioculturales que permean a la institución familiar.

Otra similitud que se identifica es una tendencia a planear su vida y lo que implica cada etapa, para ejemplificarlo, se mencionan dos casos, uno tomado de una nikkei en Perú y el otro de un nikkei en México, las dos personas refieren que no desean ser una carga para ninguno de los miembros de su familia, ni en su muerte, por lo que han previsto los gastos, algunos trámites, entre otros. Al respecto la señora *Koshiko* (2018) menciona: [...] *ya tengo todo para mi muerte, compré en el cementerio chacra para mí [...]*. Por su parte el señor *Tsuchiya* (2019) dice: *Compré un terreno en un cementerio cerca de aquí [de donde trabajo]; pero ya estoy pensando si lo vendo o no lo vendo, porque ahora ya casi nadie visita a los muertos, y si nadie me visita ¿para qué quiero que me entierren? ¡mejor que me cremen! Sí estoy viendo eso...*

Ambos nikkei asumen su muerte como la última etapa de su vida, de la que hay que responsabilizarse; así que es impensable dejar la responsabilidad de los gastos funerarios a sus hijos, mucho menos a los demás familiares. La planeación que hacen de su muerte se la comunican a los familiares más cercanos. Del mismo modo han dispuesto ser enterrados en los países que residen a razón de que desean permanecer en ellos hasta que llegue el momento de su muerte.

En las relaciones familiares de los nikkei se identifican fuertes vínculos afectivos con un sentido de responsabilidad, respeto y cuidado hacia el otro y hacia sí mismo; esto llama la atención dado que según lo indica *Fromm* (2016) citado en el capítulo III del presente estudio, tales características corresponden al sentimiento del amor el cual se encuentra manifiesto en algunos discursos de los nikkei que tienen hijos. En el caso del señor *Hitoshi* (entrevistado en 2019), él menciona: [...] *yo quiero estar cerca de mis hijos, porque si hay problemas les puedo ayudar [...]*. Este fragmento deja ver que *Hitoshi* como padre mantiene una relación estrecha con sus hijos, esa cercanía es lo que permite conocer los conflictos que enfrentan sus dos hijos adultos. Entonces, se puede interpretar que el sentido del cuidado precisa del

conocimiento del otro, para ello, Hitoshi dirige parte de sus procesos psicológicos, como su percepción hacia la vida de sus hijos.

Respecto a la familia, el entrevistado Hitoshi menciona que la educación de los hijos debe ser estricta; pero él observa que en México las familias no proporcionan una educación estricta, y les atribuye a las madres como responsables por dar un exceso de cariño hacia los hijos. Por su parte la señora *Yoko* (entrevistada en 2019) quien es madre de dos niñas refiere lo siguiente:

“[...] siento que los niños juegan bien pesado; entonces llega el momento en que tenemos que regañar a esos niños, y yo entonces si regañaría a todos los niños que están en ese lugar, pero yo siento que la gente aquí a veces no regañan, ni siquiera regañan a los niños [que son sus hijos], y menos a los niños de otras personas. Sí esos niños hicieron algo malo; entonces todos tienen que recibir como algo... ¡Todos son responsables de algo! Pero hasta los papás enseñan: no regañe a mis hijos porque no tienen nada que ver con usted. O sea, que no tengo derecho a regañar a su hijo ¡como que protege demasiado a su familia! No sólo protege a su familia, sino hasta a sus papás, hasta a sus hermanos. [Yo pienso] que, si alguien hace una cosa mala, pues se tiene que regañar, y aunque le duela, a veces tiene que dar como un castigo o algo, porque si no, nunca aprende esa persona. Pero, yo siento que aquí, por ejemplo, [...] alguien no puede ser responsable de lo que hace ¡como que dice, hice esa cosa muy mala! ¿qué hago? ¿qué hago? Los papás dicen ¡no te preocupes, yo soluciono! Así dice una mamá o un papá [mexicano]. Entonces, esa persona que cometió algo ¿Cuándo se va a dar cuenta de lo que hizo? Los papás sobreprotegen a los que están cerca [...]”.

En la perspectiva de *Yoko* y *Hitoshi* los padres mexicanos dan excesivamente cariño y no les ponen reglas a los hijos; tal descripción corresponde al estilo de crianza permisivo; entonces, *Yoko* y *Hitoshi* no están de acuerdo con esa forma de criar a los hijos. Para *Yoko* la educación de los hijos es importante porque de ello depende el futuro de los hijos, es decir, a partir de esa educación se puede visualizar el tipo de ciudadano que será. Asimismo, ambos *nikkei*

muestran que el rol de padre y madre se desempeña con responsabilidad en todas las etapas de la vida.

Los sentidos de responsabilidad y de respeto también se encuentran manifiestos en las parejas sentimentales, particularmente en los matrimonios de mujeres y hombres nikkei, por ejemplo, en el caso del señor *Endo*, su esposa se encuentra en Japón, él viaja constantemente de México a Japón, luego retorna a México a razón de que recibir su pensión, y continuar a cargo de una asociación que brinda atención a los inmigrantes japoneses. En su estilo de vida no considera la posibilidad de divorciarse, aunque pase tiempo alejado de su esposa. También cabe mencionar que ellos no tuvieron hijos. La pareja sentimental, pese a la distancia, se muestran respeto y responsabilidad, lo cual pone de manifiesto una relación basada en el amor.

Otra experiencia es la del nikkei *Hitoshi* quien habla con admiración de sus padres, él dice: [...] *mis padres están juntos por respeto* [...]. El sentido de respeto es una característica que él no encuentra en los matrimonios mexicanos, pues ve que se casan, y divorcian sin pensar en estar juntos hasta la muerte. Para Hitoshi el matrimonio es hasta que la muerte los separe. En su vivencia, él estuvo junto a su esposa mexicana hasta que ella murió de cáncer, ahora vive soltero y atento a las necesidades de sus hijos.

En todos los nikkei se observa que la principal motivación que da sentido a su vida es su familia nuclear y extensa; además tienen en gran estima a las personas que consideran amigos, como en el caso del señor *Tsuchiya*, él no se olvida de sus amistades de Japón, y les envió mangos; en correspondencia y agradecimiento una amiga le mandó una carta que recibió el 05 de septiembre de 2019, su amiga reside en Tokio. El señor *Tsuchiya* cada año manda una caja de mangos a sus amigos que están en Japón porque es una fruta sabrosa y les gustan mucho a sus amigos.

En el siglo XXI mediante el avance tecnológico y científico se favoreció la génesis y mantenimiento de los vínculos transnacionales por medio de la telefonía celular, el teléfono de casa, las aplicaciones como el WhatsApp, Telegram, el internet, entre otros; al mismo tiempo prevalece el servicio de correo internacional que hizo posible que llegara la carta elaborada en papel al señor Tsuchiya. Lo anterior evidencia que existe un transnacionalismo desde arriba y un transnacionalismo el cual construyen los agentes nikkei.

7.7. La dimensión social en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional

Con base en el perfil sociodemográfico se identifica la tendencia de los nikkei al autoempleo, dato que devela el perfil emprendedor de 8 de ellos; este perfil se desarrolla por necesidad y/o por oportunidad, lo cual se correlaciona con el hecho de que ninguno de los nikkei entrevistados ha sido beneficiado con algún programa social. De los ocho nikkei autoempleados, 6 hombres llevan más de 2 años viviendo de su autoempleo, por ejemplo, el señor *Tsuchiya* y el joven *Yppe* laboran en el centro comercial MIKASA, en el que también son socios junto con otros nikkei. Por su parte el nikkei *Heianna* da clases de tai chi que es un arte marcial de origen chino. En el caso del sacerdote *Takashi Suzuki* de la religión Tenrikyo, también tiene estudios como ingeniero agrónomo, él vende las verduras que siembra y cosecha a Tsuchiya. Otro ingeniero del área automotriz de nombre Hitoshi puso su taller mecánico; y el señor Omoto desde que llegó a México se dedica a la enseñanza de artes marciales. En los casos de las dos mujeres, ambas se dedican a dar clases del idioma japonés.

El perfil emprendedor entra en conflicto con prácticas, y esquemas culturales mexicanos como: la corrupción, las inseguridades, las diversas formas de violencias y el fenómeno del síndrome del cangrejo. El señor Hitoshi (entrevistado en 2019) es el que me habló de este fenómeno debido a experiencias que tuvo mientras laboraba con mexicanos, él menciona:

Los mexicanos son muy contrarios a japoneses, mexicano es muy malo para trabajar en equipo, hace criticas destructivas, pero no constructivas. Falta ser responsable, piensan para cada quien, no preocupan para otra persona ¡es egoísta! ¡muy ambiciosos! Mexicanos deben aprender a trabajar en equipo y respetar a compañeros. Disciplina falta mucho a mexicanos.

Agrega que mientras laboraba con mexicanos se dio cuenta que no podía trabajar en equipo con ellos; entonces, empezó a planear el desarrollo de su propio negocio que consistía en un taller mecánico automotriz, aunque no tenía los recursos necesarios, busco la forma de conseguir dinero prestado. Ahora Hitoshi tiene su negocio propio donde da empleo a mexicanos, y justamente la semana anterior a la entrevista que se le aplicó, comentó que la señora que trabaja como secretaria en su taller tuvo un accidente, y estaba hospitalizada, él mencionó estar preocupado por ella, por lo que fue a visitarla al hospital y le dijo que esperaba que se recuperara para que se reintegre a su trabajo. Llama la atención que el señor Hitoshi en ningún momento pensó en despedirla, y reemplazarla por otra persona, la razón que dio es que se sentía satisfecho con el desempeño laboral de su secretaria, y no le causaba problema esperar a que se recuperara.

No cabe duda que si hay mexicanos con los que puedan trabajar los nikkei lo que significa que los espacios laborales generan encuentros interculturales. En este mismo sentido, se alude a dos practicas identificadas en el centro comercial o super mercado MIKASA, la primera es respecto a la percepción que se tiene del empleado no como un ente individual, sino como un miembro de familia que tiene necesidades, en un fragmento de entrevista el señor Tsuchiya menciona lo siguiente: *Yo tengo 100 empleados, pero yo tengo que pensar en sus familias. Mexicano que no piensa en sus empleados y sus familias no tiene corazón.* Tsuchiya proporciona empleo en su mayoría a mexicanos, y al igual que Hitoshi prefieren conservar a sus empleados por tiempo indefinido, lo cual significa seguridad financiera para los mexicanos.

La segunda práctica observada en el mercado MIKASA consiste que, al ingresar los clientes, si estos llevan bolsas o mochilas no es necesario dejarlas en paquetería. La práctica llama la atención porque en otros grupos comerciales como Walmart, Chedraui, etc. solicitan a los clientes que dejen sus bolsas en el departamento de paquetería. Sin embargo, la práctica de MIKASA responde a la reproducción de esquemas propios de la cultura japonesa, pues allá es impensable solicitarles a los clientes que dejen sus bolsos, la razón que da la nikkei Sueyoshi (diálogo personal, 2018) es que los clientes lo pueden interpretar como un insulto o maltrato dado que el personal de la tienda está suponiendo que se podrían **robar** algún producto. El señor Tsuchiya agrega que la práctica contribuye a disminuir los costos de seguridad, pensando en lo que tendría que invertir para evitar los robos que a veces se presentan.

Las prácticas de Tsuchiya y Hitoshi develan un compromiso con el trabajador, interés por el trabajo en equipo, y estima por el valor de la honestidad; estos elementos muestran un sentido del trabajo diferente a la percepción del trabajo que tienen los mexicanos y los peruanos. Un nikkei que habló ampliamente sobre el sentido del trabajo en una conferencia es Carlos Kasuga (2011), a continuación, se cita una parte de la conferencia que impartió en la Semana Nacional Pyme 2009:

[...] los valores no tienen títulos, ni tienen maestrías; pero es lo que hace al ser humano, hombres de calidad y a las empresas de calidad. Los valores no son los títulos, ni las maestrías, ni los doctorados [...]. También tengo la mala costumbre, los jueves cuando están saliendo mis trabajadores de la fábrica, agarre a cualquiera y les diga ¡hoy me voy a ir a cenar a tu casa! Me autoinvito, claro que se ponen bien nerviosos de que el director de la empresa, el presidente de Yakult vaya a gorronear la cena ¡ijo en mi casa nadie sabe qué voy a llevar a este señor, casi se hacen pipi de los nervios, le digo ¡no te preocupes, de camino a tu casa compramos unas donitas en la primera panadería, unas conchitas y al llegar a tu casa [...] nos hagan un cafecito y me estoy hasta las 11, 12 de la noche platicando con toda la familia de mis trabajadores, y ahí he entendido señores ¿cuáles son las carencias y las angustias que tiene el trabajador mexicano? La mayor angustia que tiene el trabajador mexicano es que no tiene seguridad de trabajo ¡no sabe cuándo lo van a correr y siempre vive con temor, siempre

vive a la expectativa, siempre vive en defensa, siempre vive temeroso y cuando un animal, o un ser humano tienen miedo, tienen pavor, tienen miedo, se comportan totalmente diferente a lo que debe de contar en un ambiente de trabajo de confianza; confianza es que hay una fianza moral ¡eso es lo difícil! Por eso en Yakult contratamos a la gente como si fuéramos a adoptar a un hijo al cual tenemos que educar, formar y hacerlo grande [...]. La carencia que tiene el trabajador, lo que más le hace falta al trabajador mexicano ¿saben ustedes qué es? Que les demos sueldo moral, que les digamos ¡qué bien lo hiciste hoy! ¡que poder de convocatoria, miren cuanta gente, te felicitamos, que organización! Ese es el sueldo moral que tanto, tanto desean tener nuestros trabajadores, que se le note, que sientan que son necesarios en la empresa y que, gracias a ellos, a la empresa le va bien [...], no crean que son los sueldos lo que motiva a la gente [...], los sueldos no motivan a la gente a trabajar a gusto [...].

Los tres nikkei le dan importancia a conocer y escuchar a sus empleados, lo cual les permite establecer una comunicación intercultural propiciándose el intercambio, y el reconocimiento del otro. Entonces, así como existen prácticas y esquemas culturales que son incompatibles entre nikkei y mexicanos, también hay prácticas y esquemas culturales que son compatibles en el espacio laboral, que a su vez contribuyen en los procesos de integración en sus niveles individual, colectivo e institucional en lo referente a lo intercultural y a lo transnacional.

7.8. La dimensión cultural en los procesos de integración intercultural con incidencia transnacional

De igual forma que en la comunidad nikkei de Perú, aquí también se analizan los mismos indicadores, para lo cual se inicia con la gastronomía. En este sentido, los japoneses que conforman la muestra encuentran agradable la comida mexicana, únicamente en el caso del señor *Heianna* (entrevistado en 2019) se identifica un desagrado por los alimentos que contienen picante, y le gustan las cervezas mexicanas las cuales prefiere por encima del sake.

Por su parte, el señor *Endo* (entrevistado en 2019) tiende a mezclar alimentos mexicanos con alimentos japoneses, por ejemplo, cuando come un platillo que contiene pechuga de pollo a la plancha con ensalada de espinacas, arroz a la mexicana y frijoles rancheros; él le agrega salsa de soja de manera abundante al platillo, y a los tacos que se hace. Su comida la acompaña con bebida de sake, lo cual consideran sus amigos *Tsuchiya* e *Yanagi* que es una conducta mexicana, dado que han observado que los mexicanos acompañan las bebidas que tienen alcohol con comida, ellos califican la conducta de inadecuada, es decir, que ellos cuando toman sake no lo acompañan con alimentos.

En los casos de las *nikkei Yoko* y *Saeko* quienes se casaron con hombres mexicanos, aprendieron a preparar alimentos mexicanos los cuales consumen también ellas y sus hijos; sólo de manera ocasional preparan comida japonesa, lo que implica que consigan los ingredientes con tiempo dado que no están a la venta en cualquier supermercado o tiendas de abarrotes. Por ejemplo, las hojuelas de “pez bonito” no están a la venta en supermercados como Walmart, La Comercial Mexicana, Chedraui, lo cual afirma la investigadora Melgar (2009); pero si está a la venta el pez bonito en el supermercado MIKASA. En otras palabras, si los *nikkei* quieren comidas con ingredientes japoneses, se ven en la obligación de ir a supermercados que importan los productos. La experiencia gastronómica es un botón de muestra para observar el transnacionalismo desde arriba y desde abajo. También es cierto que en ocasiones se reemplazan ingredientes de los platillos japoneses, por ingredientes mexicanos, en este caso, el nuevo platillo de acuerdo con el modelo transcultural propuesto por Ortiz (2002), será un platillo transcultural dado que se combinan diferentes elementos culturales.

Los *nikkei* con relación a la comida mexicana optan por evitar el consumo de chiles picantes y platillos condimentados, como los moles porque sus sistemas digestivos no los toleran, por lo que ellos no pueden ingerir los mismos alimentos que los mexicanos. Entonces, las

características genotípicas de los humanos inciden en los procesos de integración, ya sea en los casos de los nikkei de México o de los nikkei de Perú sucede lo mismo.

También se identifica una similitud en los nikkei con pareja sentimental de México o de Perú con relación al gusto y frecuencia del consumo de alimentos, encontrándose en los hombres nikkei que contraen matrimonio con mujeres de la cultura receptora hay una tendencia en la preparación y consumo de platillos de la cultura de origen de la mujer; luego la pareja sentimental influye en los procesos de integración a nivel individual.

La pareja sentimental de las mujeres y de los hombres nikkei juega un papel fundamental en las rutas de integración que construyen los nikkei, partiendo de esta lógica y de acuerdo con Fromm (2016), Frankl (2005), Maslow (1991) y Bericat (2000) todas las relaciones sociales que estén permeadas por sentimientos, emociones y necesidades van a brindar sentido a la vida; pero en otras ocasiones, los discursos que surgen de las relaciones más cercanas conllevan a cuestionamientos que precisan de respuestas para entender porque el otro reproduce determinados discursos y prácticas, por ejemplo, en los casos de Yoko y Saeko, ellas se han enfrentado en diferentes momentos a estas situaciones. En seguida se cita un extracto de entrevista de Saeko:

Algunos como costumbres son diferentes, iba adaptando [...] si ubo muchas cosas, hasta ahorita siento raro, pero hay un dicho ¡no! que estando en México quien debe adaptarse soy yo [ríe], entonces estoy siempre pensando eso... más que nada primero entender ¡no! sí ¡porque hace eso [la gente]! Y para que tiene esa cultura, entendiendo su estilo de vida, por eso tiene esa costumbre, y ya se va adaptando, no es difícil, llevar a cabo no ¡pero entender para que! Sí, por ejemplo, eso de... por ejemplo estaba en universidad y tiene como horario ¡hay que llegar a tal hora! Y ese horario... pero aparte va a poner tolerancia ¡eso no entiendo! tu entrada es 8 ¿porque ponen tolerancia? Y entonces tiene 15 minutos de tolerancia, entonces todos piensan que 8:15 pueden llegar, entonces ¡que es ese horario de las 8, nadie llega ¡no entendía! Hoy en día no entiendo, pero si es así y yo llego [llegaba] a las 8, pero si hay gente que llega 8:15 (Entrevistada en 2019).

El discurso muestra que Saeko se percibe diferente a la cultura receptora donde hay prácticas y reglas que no logra comprender, por lo que continúa reproduciendo su práctica de puntualidad. Entonces, cuando Saeko no comprenda el porqué de algunas prácticas, ella no las va a reproducir, lo que significa que en los procesos de integración participa la dimensión psicológica. Respecto al hecho de que le mencionan a Saeko que en México es ella la que tiene que adaptarse, también es una experiencia referida por Yoko; este tipo de discursos por parte de la sociedad receptora develan resistencia a lo diferente y ausencia de interculturalidad. Asimismo, recordemos que en el capítulo I y II del presente estudio ya se mencionó que en los procesos de integración también participa la sociedad receptora.

Respecto al indicador de la religión, no se identifica una conversión generalizada de los nikkei a la religión católica como lo indica Melgar (2009) en su estudio sobre la diáspora nikkei. En la presente investigación se encontró un caso de particular interés porque es una religión poco conocida llamada Tenrikyo donde el sacerdote *Takashi Suzuki* (entrevistado en 2019) ha venido desde Japón para difundir esta religión a través de su enseñanza en un templo ubicado en la Ciudad de México. La religión Tenrikyo surgió el 26 de octubre de 1838 cuando el Dios Oyamami se reveló con el deseo de enseñar el camino de la salvación a toda la humanidad. Además del señor Takashi, también la nikkei *Yuu* se considera creyente y practicante de esta religión.

En el caso del señor *Tsuchiya*, el señor *Omoto* y la señora *Yoko* mencionan que no tienen una religión porque no lo necesitan, lo trascendental radica en el estilo de vida que cada persona lleva; por su parte *Tsuchiya* agrega que la religión católica que practica la mayoría de los mexicanos no les ayuda a ser mejores personas. En el siguiente extracto de entrevista se muestra lo que piensa: [...] *los católicos creen que, con ir a confesarse, o rezar ya se liberan de lo que son, porque cuando salen de ahí vuelven hacer lo mismo* [...]. Para *Tsuchiya* es

importante pensar en lo que se está haciendo mal porque dentro de sí mismo puede encontrar la solución, y en caso de no encontrar solución, entonces debe buscar ayuda con los amigos.

El nikkei Omoto quien se casó con una mujer mexicana refiere que ella es católica, y quiso bautizar a los dos hijos que tuvieron, a continuación, se comparte un fragmento de entrevista: *No tengo religión, ella [mi esposa] va a iglesia, yo no voy, no necesita ir a templo, eso sí bauticé por ella [a nuestros hijos], por ella tuve que hacer esas cosas, yo no pude rechazar esas cosas, vives aquí; entonces tienes que aceptarse... no puede como prohibirse esas cosas [...]* La experiencia de Omoto muestra que en cada caso las rutas de integración se conforman bajo características particulares, y que hay subdimensiones que son más susceptibles a la interacción e intercambio; pero otras subdimensiones no lo son, como la religión.

Asimismo, los demás nikkei no practican, ni creen en alguna religión específica, a excepción de Saeko quien se casó con una persona mexicana creyente de la religión católica, ella dice que desde el 2013 es católica, en seguida se cita parte de la entrevista:

Ahorita soy católica y soy bautizada aquí en México en 2013... Aquí aparentemente muy católicos todos. Entonces me intereso mucho; todos dicen: ¡Dios quiera! ¡Dios padre! Por eso yo dije, voy a ir a conocer cómo es, y todo, tomé un año de catecismo y decidí convertirme en católico [...]; pero aparentemente lo que parece y lo que se práctica es muy diferente ¡no! ahorita como soy católica ya veo en otra forma de ver en la gente, aunque dice ¡Dios tal! Pero hay mucha gente que no práctica, eso fue lo que descubrí (Entrevistada en 2019).

Al igual que Tsuchiya, Saeko encuentra incoherencias en los discursos y prácticas de los católicos mexicanos, sólo que ella lo descubrió al convertirse en católica. Ambas percepciones llevaron a lo mismo. Otra percepción que la mayoría de los nikkei refiere es sobre los profesionistas mexicanos, por ejemplo, Saeko desde su percepción menciona:

[...] mucha gente [japonesa] no cree en los doctores de México, tienen miedo, y dentista [dicen] tal vez voy, pero operación mejor me voy a Japón a operarme [...] hay cultura muy diferente, hay algunas cosas que digo ¡como! Por ejemplo, en Japón se usa todo en carnet, y todo lo que hablamos y todo lo que tratamos está en un escrito, y entonces cuando llega siguiente vez, doctor lo lee y tratamos siguiente paso; pero aquí cada vez que llegamos [con el doctor, él pregunta] ¿Cómo fue? ¿Qué hicimos? ¿Qué hicimos? ¡Y tengo que estar acordando todo lo que hicimos! Y eso cada vez pensaba ¿es responsabilidad del paciente? Es que en Japón piensan que es responsabilidad del doctor [...] Primero pensé ¿Por qué? ¿Por qué? Tiene aquí carnet y no lo lee [...], y cuando se cambia doctor, ellos no leen, no leen lo que viene [en expediente] ¡deberían! entonces cuando llego tengo que decir [...] (Entrevistada en 2019).

Las experiencias que ha tenido Saeko con el personal médico son un referente para tomar decisiones respecto a cuál profesional de la salud acudir y en qué país atenderse. En este mismo sentido, los nikkei hombres que ya tienen hijos mencionan que al momento de que sus esposas iban a dar a luz acudieron a un hospital privado. Entonces, los nikkei prefieren recurrir a la atención médica privada en México, y en casos de tratamientos más complejos se atienden en Japón. Lo que significa que en la satisfacción de necesidades relacionadas con la salud también se expresa la vida transnacional.

Con relación al esparcimiento de los nikkei, se identifica al karaoke como la principal actividad que realizan con amigos y/o familiares cuando se reúnen. Generalmente a las reuniones asisten personas que se encuentran dentro de un mismo grupo etario, es decir, jóvenes se reúnen con jóvenes, adultos mayores se reúnen con adultos mayores, lo cual crea diferentes dinámicas en las interacciones; asimismo, las canciones que se cantan cambian en función de las características del grupo nikkei, y las interpretan en idioma japonés. Además de ser el karaoke una actividad de distracción funge el papel de vincular a los nikkei con su cultura de origen, lo que forma parte de una vida transnacional.

Otras de las costumbres que reproducen los nikkei de su cultura de origen son las siguientes: festejo del día del niño que es el 5 de mayo, y del día de la niña que es el 12 de marzo; respecto a días festivos de México, los nikkei identifican el día de la independencia, pero no lo festejan; sin embargo, las fiestas decembrinas si las festejan al igual que los nikkei de Perú. Particularmente los festejos de los niños y las niñas a diferencia de México, la cultura japonesa le asigna un día a cada uno. Los nikkei como Hitoshi, Omoto, Tsuchiya, Yanagui, Takashi, Yppe, Yoko y Saeko que tienen hijos mientras estos fueron o son pequeños les festejaron su día; sin embargo, los días de cumpleaños no los festejan como los mexicanos, por ejemplo, la nikkei Yoko no les hace fiesta de cumpleaños a sus hijas, y sólo acuden ocasionalmente a fiestas de amigas muy cercanas de sus hijas, ella menciona lo siguiente:

Si son muy amigas ¡sí! Y si no, no, porque tampoco no me gustan esas cosas, por ejemplo, las fiestas. Por ejemplo, nunca he hecho una fiesta a mis hijas... mmm no me gusta que piensen [mis hijas] que por ejemplo ¡ha llega la gente, nos traen regalos! Y ¿qué es lo que enseñan esas cosas? Yo no veo importancia ¡no! de ese acto, por ejemplo. O tal vez si como cariño o muestra cariño o amor o amistad. Pero yo no quiero que mis hijas piensen que sin hacer nada, en una fiesta vestidas como princesas ¡ha llegan regalos y me traen cosas bonitas! No me gusta que vivan en eso, si quieren algo pues que trabajen, que se esfuerzen ¡no! por ejemplo, yo les digo ¡si quieres una cosa pues ayúdame en algo! Por ejemplo, en las labores de casa, que me ayuden a limpiar los trastes, a barrer la casa y ahí entonces sí les compro regalo, si no hacen nada, no les compro, ni regalo... ¡cómo digo! Para conseguir algo quiero que trabajen, que lo valoren. Tal vez yo soy muy estricta en ese sentido [...] (Entrevistada en 2019).

Tabla 10. Comparación entre los nikkei de Lima y los nikkei de Ciudad de México

| Comparación | Semejanzas | | Diferencias | |
|---|-------------|-------------------|-------------|-------------------|
| | Nikkei Lima | Nikkei Cd. México | Nikkei Lima | Nikkei Cd. México |
| Indicadores | | | | |
| Composición heterogénea | Bastante | Bastante | | |
| Estatus migratorio documentado | | | Ninguno | Poco |
| Dominio de idioma español | | | Bastante | Ninguno |
| Acumulación y transmisión de capital psicológico, social y cultural | | | Bastante | Poco |
| Tipo de familia | | | Poca | Regular |
| Planeación de las etapas de la vida | | | Bastante | Poco |
| Racionalización de la etapa de la muerte | Bastante | Bastante | | |
| Tendencia a trabajar en equipo | | | Bastante | Poco |
| Interacción entre comunidad nikkei y sociedad receptora | Bastante | Regular | | |
| Participación nikkei en los eventos de las asociaciones | | | Bastante | Poco |
| Gastronomía transcultural | | | Bastante | Poco |
| Nikkei no participa de las fiestas cívicas | | | Poco | Bastante |
| Familia nikkei introyecta valores en educación de hijos | | | Bastante | Poco |

Fuente: Elaboración propia (2020).

**CAPÍTULO VIII: APJ y AMJ, SU PAPEL EN LAS
RUTAS DE INTEGRACIÓN TRANSNACIONAL DE
LOS NIKKEI**

8.1. La Asociación Peruano Japonesa [APJ]: una breve mirada

La APJ (2008) se fundó el 3 de noviembre de 1917, y se inscribió en los registros públicos el 15 de octubre de 1928. Inicialmente se llamó Sociedad Central Japonesa, nombre que llevó hasta 1984; luego cambió a Asociación Peruano Japonesa, sus instalaciones se ubican en Avenida Gregorio Escobedo 803, Distrito de Jesús María, Lima, Perú. Cabe mencionar que el terreno donde se construyó es uno de los que el gobierno peruano dio a la comunidad nikkei, en el intento de devolverles parte de lo que les había quitado durante la segunda guerra mundial. La APJ es una asociación sin fines de lucro, no persigue fines políticos, ni religiosos, reúne a los nikkei que residen en Perú y realizan actividades relacionadas a los siguientes objetivos:

- I. Congrega a la comunidad nikkei y la representa en el ámbito nacional e internacional.
- II. Vela por el bienestar general de la comunidad nikkei, propiciando un clima de integración y armonía con la comunidad general.
- III. Promueve las acciones orientadas a difundir los valores tradicionales de Japón entre los miembros de la comunidad nikkei y de la comunidad en general.
- IV. Propicia el intercambio cultural, científico y tecnológico entre Perú y Japón, profundizando en el entendimiento común y las relaciones de amistad entre sus pueblos, con el objeto de favorecer el desarrollo y progreso de ambos países.

La APJ a principios de cada año llama a elecciones, previamente ha elaborado una lista de candidatos que pueden desempeñar puestos al interior del consejo directivo; entonces, los electores votan si están a favor o en contra de estos candidatos. Los electores son los socios de la APJ, es decir, que no vota toda la comunidad nikkei. Al consejo electo le corresponde elaborar un plan anual que contiene la misión, visión, actividades y proyectos que venían desarrollando los consejos anteriores. En este sentido, el Plan Anual del periodo 2016-2017 menciona que la misión y visión de la APJ son:

*Misión*²⁹: “**Liderar el fortalecimiento** de la Comunidad **Nikkei** y su contribución al desarrollo **del Perú**” (APJ, 2016-2017:7).

*Visión*³⁰: “**Una Comunidad Nikkei** prestigiosa y próspera; fuerte, unida y capaz; con sólida identidad y valores; totalmente **integrada al Perú** y protagonizando **su desarrollo**” (APJ, 2016-2017:7).

En la misión y visión se observa que la comunidad se autodenomina Nikkei, y tiene la intención de integrarse totalmente a Perú y protagonizar el desarrollo de este. Llama la atención que la APJ reconozca que la comunidad nikkei no se ha integrado a la sociedad peruana; sin embargo, no enuncia en el plan datos que den cuenta de las dimensiones en las que han avanzado en la integración, pero sí proporcionan evidencias respecto a las acciones que realizan en Perú en colaboración con JICA, la Embajada de Japón y el gobierno de Japón, por mencionar algunas se citan los siguientes:

- La APJ (2020) con motivo de la pandemia por el COVID-19 emprendió la campaña de solidaridad nikkei *Perú Ganbare* con el propósito de implementar actividades que ayuden a poblaciones en situación de vulnerabilidad en Lima. La campaña inició en abril de 2020. También se sumaron a la campaña la asociación AELU, la Asociación Femenina Peruano Japonesa [FUJINKAI] y las cooperativas de ahorro y crédito: ABACO, AELUCOOP, AOPCOOP y PACÍFICO.
- El 20 de diciembre de 2019 el canciller peruano Gustavo Meza-Cuadra³¹ entregó la orden al *Mérito del Servicio Diplomático de Perú José Gregorio Paz Soldán* a la Asociación Peruano Japonesa representada por el presidente Abel Fukumoto Sato (Kaikan, 2020).
- La agencia JICA donó el 15 de febrero de 2019 a Perú equipos con valor de 1,3 millones de dólares para el museo de Pachacámac que alberga los principales oráculos del antiguo Perú. El nombre de Pachacámac es el nombre del oráculo conocido como

²⁹ Las palabras del texto que están en negritas corresponden a la cita textual.

³⁰ Las palabras del texto que están en negritas corresponden a la cita textual.

³¹ Exministro de relaciones exteriores de Perú.

dios de los terremotos, esto obedece a que la región de Perú tiene movimientos sísmicos frecuentes (el diario, 2019).

- Mediante la agencia JICA, el gobierno de Japón donó un conjunto de equipos valorizados en 6 millones de dólares con la finalidad de que los sistemas de alertas contra sismos, y tsunamis mejoren. El donativo incluyó 8 sistemas de observación de mareas, 8 sistemas televisivos que transmiten las alertas, y 15 receptores de televisión digital terrestre. Cabe mencionar, que la implementación del sistema televisivo de emergencias sólo fue utilizado en Japón; pero desde el 2016 en adelante Perú se convirtió en el primer país del continente americano en usar ese sistema (20 Minutos Editora, S.L., 2016).
- El gobierno de Japón en el 2010 se comprometió a participar con el Programa de Conservación de Bosques de Perú para el cual donó equipos con un valor de 10 millones de dólares (GESTIÓN, 2013).
- La Embajada de Japón donó la suma de 450 mil dólares en equipos para el mejoramiento de la disciplina de judo al Instituto Peruano del Deporte (RPP NOTICIAS, 2009).
- El nikkei Suzuki (entrevistado en 2018) mencionó que el gobierno y algunas prefecturas de Japón le donaron a Perú la Clínica Centenario Peruano Japonesa, a continuación, se comparte un extracto de entrevista:

[...] en algunos casos directamente las prefecturas, en otros casos el gobierno japonés [hacen donativos]. Sabes que nosotros tuvimos un presidente japonés, creo que esa fue una mejor forma de poder tener mayor intercambio histórico, mayores programas de apoyo del gobierno japonés hacia el gobierno peruano ¡sí estuvo mal focalizado! ¡si hubo mal manejo de esos apoyos! Pero hay casos concretos de ese apoyo, es la Clínica Centenario de migración japonesa que la donó el gobierno de Japón y si bien es cierto es de uso público. El gobierno japonés también ha hecho donaciones a poblaciones vulnerables.

Los apoyos económicos, tecnológicos, científicos, equipos deportivos, entre otros, al estado peruano muestran buenas relaciones diplomáticas, al mismo tiempo, el gobierno de Perú y la

sociedad receptora se benefician de los donativos de Japón quien supo identificar en el sistema social peruano las formas de constrictión, e implementó una estrategia que habilita algunas restricciones; en este sentido, es relevante que Japón comparta de recursos a Perú para satisfacer necesidades de la población de este, a la vez, el gobierno japonés gana reconocimiento para la comunidad nikkei.

De acuerdo con Giddens (2006) todos los sistemas sociales son constrictivos y habilitadores, lo que significa que siempre es posible implementar prácticas específicas que logran una habilitación específica. En la perspectiva transnacional para Melgar (2009) lo anterior alude al transnacionalismo desde arriba dado que se identifica que la APJ, JICA, algunas prefecturas de Japón, la Embajada de Japón y el gobierno de Japón hacen un esfuerzo arduo en colaborar en los procesos de integración de la comunidad nikkei a nivel nacional y transnacional.

Asimismo, se observa en la visión del plan anual de la APJ su compromiso para que la comunidad nikkei se integre a Perú, a partir de lo cual crea cursos, carreras ocupacionales, talleres y seminarios que oferta a la sociedad en general, por ejemplo:

- *Repostería comercial*: Decoración en gelatina, cupcakes y muffins, cupcake gourmet, etc.
- *Cocina internacional*: Festival de sushi, Chiki chef, cocina japonesa, festival de chifa, pollo a la brasa, snack, bar y café, cocina saludable gourmet, etc.
- *Belleza y peluquería*: Decoración de uñas para principiantes, pedicura, técnica de maquillaje, masoterapia reafirmante, masoterapia con piedras calientes, masoterapia reductora, depilación hindú, tratamiento facial, depilación corporal, corte masculino y para damas, automaquillaje profesional, yesoterapia brasileña, Barber shop, etc.
- *Corte y confección*: Telar, sastrería femenina e industrial, uso de máquinas de coser y acabados, taller de costura, ajuar para cuarto de bebe, bordados con lentejuela y pedrería fina para ropa de danza hindú y árabe, etc.

- *Equilibrio y armonía*: Shiatsu (masaje oriental digitopresión), power yoga (relajación y meditación), mi poder interior (yoga para infantes), shiatsu con cuarzo, taichi, reflexología podal y de las manos, etc.
- *Expresión artística*: Marinera norteña³², tango, danza árabe, sabor latino, acuarela, pintura artística con acrílico, linogrado, oratoria, guitarra, fotografía digital, doblado de servilleta, karaoke, taller de autoestima y habilidades sociales, ballet, etc.
- *Arte japonés*: Furoshiki, tarjetería oriental, origami, kirigami y sunny origami, envoltura japonesa de regalos, dibujo manga, etc.
- *Manualidades para negocio*: Decoupage (jabón o vela), bordados, cerámica, libro de firmas para primera comunión, bisutería, pedrería fina, big flower, flores kanzashi (flores en tela al estilo japonés), decoración para eventos, Kirigami, etc.
- *Artes marciales y gimnasio*: Aikido, karate, kobudo, kendo, judo, step, taekwondo, zumba, aeróbico latino, etc.
- *Niños y adolescentes*: Xperimentor (desarrollo de inteligencia emocional para infantes), psicomotor (aprender a mejorar la atención, concentración y motricidad), acompañamiento escolar, idioma japonés, etc.
- *Carreras ocupacionales*: Peluquería y estilismo, artesanía y manualidades, cuidado de niños, cuidado del adulto mayor, etc.

En las actividades que oferta la APJ muestra su inclusión cultural y su reconocimiento hacia la diversidad cultural tomando en cuenta a las culturas: estadounidense, brasileña, peruana, china, hindú, latina, etc. La APJ difunde gratuitamente las actividades a través del Plan Anual y la Revista de Cursos, a continuación, se exponen dos fotografías, la primera es la portada del Plan Anual correspondiente al periodo 2016-2017, la segunda fotografía es la portada de la revista.

³² Es un baile de pareja mixta donde se muestra a un hombre conquistando a una mujer, mientras que la mujer le coquetea. El baile es considerado por la mayoría de los peruanos “la reina y señora de todos los bailes de Perú”, las variedades del baile van en función de la región donde se realice. La marinera norteña ha sido declarada patrimonio cultural de la nación (ENPERÚ, 2015).

Figura 10. Material impreso de la APJ



Fuente: Elaboración propia (2020).

El esfuerzo de la APJ por difundir sus actividades se relaciona con el discurso de sospecha del que fue víctima la comunidad nikkei sobre todo durante la segunda guerra mundial; entonces, la APJ ha desempeñado un papel crucial a lo largo de la historia de la migración japonesa hacia Perú. En la actualidad, el crecimiento de la APJ da cabida tanto empleados nikkei, como a empleados peruanos, en su mayoría los puestos de trabajo son cubiertos por nikkei, y una minoría de empleos son asignados a nativos peruanos.

En la APJ estuvo *Candy Sueyoshi* laborando, e *Irma Akiyama* ingreso como voluntaria en el centro recreacional Ryoichi Jinnai, ambas nikkei pertenecen al grupo de personas entrevistadas. Al centro Ryoichi Jinnai acudían todos los nikkei adultos mayores entrevistados donde llevan a cabo diversas actividades, por ejemplo: rehabilitación física,

Taichí, karaoke, origami, paseos, entre otras; también se les daban un almuerzo y por la tarde los llevaban a sus hogares. En el centro les festejaban un día de cada mes los cumpleaños a los Koureisha que significa adultos mayores; tal práctica no se lleva a cabo en Japón es propia de la comunidad nikkei peruana.

Asimismo, la APJ creó en 1977 el Policlínico Peruano Japonés que es un departamento de salud al que asisten los nikkei para atenderse; en este sentido, el señor *Takiyoshi* comenta que acudió al policlínico para realizarse unos análisis, gracias a los cuales le pudieron detectar a tiempo cáncer, y los médicos lograron detener el avance de la enfermedad:

[...] acudo a policlínico, ahí estoy asegurado, saque análisis, paga 50, 60, 80 soles análisis de orina, hay posibilidad de internarse, ejemplo, año 2003 saque análisis de sangre para el cáncer, ese análisis preventivo salvó mi vida, hasta ahora cáncer ya cortado. [El policlínico] a nosotros migrantes dan 50% descuento (entrevistado en 2018).

El descuento que le hacen a Takiyoshi se debe a que estuvo abonando durante 20 años, cada mes a la APJ para contribuir a su construcción, así como él, los demás inmigrantes también cooperaron. La mayoría de los nikkei entrevistados refieren haber acudido al policlínico a solicitar servicios dado que los consideran de calidad, a diferencia de los servicios que ofrecen las instituciones de salud del gobierno de Perú.

Conforme a los niveles de integración abordados en el capítulo II del presente estudio, se observa en el discurso de Takiyoshi que cuenta con el nivel colectivo dado que la organización de su comunidad generó los beneficios que ahora recibe a través del policlínico y la APJ. De acuerdo con Penninx y Martinello (2006) las asociaciones de inmigrantes tienen el propósito fortalecer a su comunidad en los procesos de integración. a continuación, se muestra una fotografía del edificio de la APJ.

Figura 11. APJ, Centro Jinnai y Policlínico



Fuente: Tomada de la página web de la APJ (2022: <https://www.apj.org.pe/mision-y-vision>).

A lado derecho de la APJ se encuentra el policlínico, y en la fotografía de abajo se aprecia específicamente su fachada. En el año en curso la APJ cumplirá 105 años de existencia, es en sí misma una evidencia del nivel de integración institucional, que si bien fue creada por los inmigrantes brinda un servicio para el público en general. Otra asociación fundada por la comunidad nikkei es AELU, de la cual se habla en este capítulo más adelante.

8.2. Integración institucional y colectiva de los nikkei con incidencia transnacional

La relación entre la APJ y la comunidad nikkei, según Penninx y Martinello (2006) precisa de un análisis de los procesos de integración a nivel colectivo, como botón de muestra se alude a los 26 nikkei entrevistados, de los cuales 24 tienen contacto frecuente con la APJ, y 2 nikkei interactúan principalmente con la AELU. La relación de 22 nikkei con la APJ ya se mencionó arriba.

En el caso de dos nikkei jóvenes, su relación con la APJ gira en torno a exposición de obras de teatro, proyección de películas, difusión de información sobre becas que ofrecen las prefecturas de Japón a los nikkei de Perú, etc. De hecho, las dos nikkei han solicitado becas para ir a Japón a estudiar, a continuación, se comparte un extracto de la entrevista aplicada a *Carolina Matsuda*:

En la APJ existen [...] las prefecturas de Japón que apoyan a los kenjinkais³³ en el sentido de que les dan becas para que los jóvenes se vayan a estudiar allá [...] Yo me fui con el apoyo de la prefectura de Kagoshima. Si has estudiado en universidad te dan para que vayas 1 año, si no tienes universidad te dan 6 meses, pero si por la prefectura de Kagoshima con una beca,

³³ Kenjinkai es el sustantivo que designa a un grupo, asociación o institución que reúne a los inmigrantes y a sus descendientes; la base de la formación o creación de un kenjinkai es la pertenencia a un mismo terruño, es decir, la misma prefectura donde nació el japonés. Etimológicamente la palabra "kenjinkai" se compone de "kenjin" que significa oriundo o habitante de un ken-prefectura-, y "kai" significa asociación o agrupación (Sueyoshi, 2020). La palabra usada por Carolina de kenjinkais no existe en el idioma japonés tal cual, lo que ella ha hecho es una mezcla entre japonés y español, dado que en este último se usa la "s" al final para palabras que están en plural.

nos pagan todo, todo, todo, [también] la Asociación Okinawense apoya a los descendientes de los migrantes que vienen de ahí. Es la migración más grande que vino de Japón. La asociación es apoyada por la prefectura de Okinawa (Entrevistada en 2018).

Se observa en Matsuda su interés por conocer la cultura de sus padres dado que ambos son originarios de Japón; asimismo, buscó los medios que le permitieran viajar al terruño de sus padres. Tanto Matsuda como *Candy Sueyoshi* aprovecharon el viaje de sus estudios para visitar a sus familiares que residen en Japón. Candy también descendiente de padres inmigrantes japoneses, ella se propuso ir a Japón para estudiar; Matsuda se fue becada por un año y Candy fue becada por dos años y medio. En el caso de Candy, la beca la obtuvo del Ministerio de Gobierno Japonés:

Llegué a Tokio a una universidad, era una beca del Ministerio del Gobierno Japonés para completar, o perfeccionar el dominio del idioma japonés. Es una beca que se da a ciudadanos extranjeros con quienes tiene relaciones exteriores [Japón]. Iba con un propósito bien claro, porque iba a estudiar y siempre he mantenido contacto con la familia de allá por teléfono o carta, no es que estemos peleados, pues cada 2 meses mi mamá habla con su cuñada, sus hermanas, yo soy la que se comunica más porque usa el Skype, yo soy la recadera (entrevistada en 2018).

Se identifica en ambas nikkei su deseo por adquirir más elementos de la cultura de sus padres; a la vez con el viaje lograron reforzar los vínculos con sus familiares que viven en Japón. En el caso de Carolina Matsuda el viaje que hizo gracias a la beca, era la segunda ocasión que visitaba Japón, la primera vez la llevaron sus padres recién nacida: *Sí, cuando yo nací mi familia se mudó a Japón y cuando ya iba a empezar el colegio volvimos a Lima, regresé entre 5 a 6 años.*

Los recursos que proporciona el estado japonés a la comunidad nikkei retroalimenta los vínculos transnacionales, y al mismo tiempo la vida transnacional; a esto se le llama

transnacionalismo desde arriba, y al interés de las nikkei, así como las relaciones con sus familiares de Japón evidencian un transnacionalismo desde abajo. La vida transnacional se manifiesta de diferentes formas en cada generación, por ejemplo, en el caso de la señora *Kumiyo*, sus padres inmigrantes japoneses la enviaron a estudiar a Japón desde su infancia, allí curso educación básica y educación media superior-técnica, ella menciona que se fue: *cuando tenía 2 años, después llegué a Lima después de la guerra [segunda guerra mundial]* (entrevistada en 2018). Agrega *Kumiyo* que durante su estancia en Japón estuvo viviendo con la familia paterna, aprendió el idioma japonés, desarrollo gusto por la comida que le preparaba su tía, quien también le enseñó a cocinar. Al momento actual, *Kumiyo* continúa cocinando comida japonesa, y compra los ingredientes para la comida en tiendas de otros nikkei.

En los nikkei adultos mayores su vivir transnacional es influenciado por factores como la edad, la vulnerabilidad a la enfermedad y el hecho de estar solo o acompañado, dando lugar a una frecuencia diferente de prácticas transnacionales, para ilustrarlo se menciona el caso de *Haruko Miagi* que tiene hijas viviendo en Japón quienes la invitan a que las visite, al respecto ella comenta:

Hijas están en Japón, fueron a trabajar y casaron con japoneses. Allá dicen ¿Por qué no vienes? Yo digo ¡Esposo fallecido hace 15 años! Entonces [dicen] que vaya así, pero no [...] pero he ido a Japón visitando [...], cada 5 años había fiesta en Japón en septiembre, yo aproveche 4 veces, bueno todo cosas de recuerdos, actividad de baile, todo mundo viene a esa fiesta en Okinawa (Entrevistada en 2018).

De acuerdo con *Hirai* (2013a; 2013b) y *Duval* (2002) se interpreta que las visitas realizadas por los nikkei refuerzan las relaciones familiares de Japón, así como las esferas emocional y sentimental. A veces, algunos nikkei viajaron estando enfermos, como el esposo de *Nobuko Nakamachi*, ellos fueron a Japón, pero allá empeoró su estado de salud, y ya no regreso a Perú, *Nobuko* volvió siendo viuda:

No recuerdo cuando fui, primero de visita Japón cuando tenía 60 años, me invitaron, he ido a Okinawa. Segunda vez que he ido, esposo estaba delicado, por eso, mi esposo murió en Okinawa en 1992 ¡más no recuerdo! (Entrevistada en 2018).

El esfuerzo por viajar a pesar de estar enfermo su esposo revela el afecto que la señora Nobuko y su esposo sienten por su familia de origen, pues se necesita amar mucho a los familiares para anteponerlos a la salud física, y hacer un viaje con una duración de más de 20 horas [viaje sólo de ida]. El sentimiento del amor de acuerdo con Frankl (2005) proporciona sentido a la vida, y de acuerdo con Fromm (2016) elimina la sensación de separatividad. Otro caso similar en el que el amor por la familia sobre pasa el estado físico es una experiencia relatada por el señor *Takiyoshi Kanashiro* quien también viajó a Japón estando enfermo, previamente ya había ido con su esposa, él menciona:

Primero año 2000 todavía vivía mi señora, juntos viajamos con hija última porque muchos años mi esposa no había visto a sus hermanas. Segunda vez yo estaba en Japón acompañando a mi hija mayor; pero ya estaba un poco enfermo, yo regreso a Perú ¡de repente última vez voy a Okinawa para ver carita de hermano!

Desde que Takiyoshi migro a Lima, hasta que pudo realizar la primera visita a sus familiares de Japón en el año 2000 transcurrieron 39 años. El tiempo no deterioro el sentimiento de amor hacia sus familiares, él y su esposa anhelaban volver a mirar las caritas de hermanas y demás familiares, lo que significa que las relaciones transnacionales pueden permanecer, aunque no se visiten frecuentemente; en este sentido, el papel de la variable económica es determinante dado que les imposibilitó a algunos nikkei visitar a sus familiares que residen en Japón, como fueron los casos de Furukawa, Mery Shimabukuro, Mercedes, Carina Higa y Kashi. Para botón de muestra se menciona el precio de un vuelo de ida de Lima, Perú a Tokio, Japón considerando la fecha del presente mes y año -18 de abril de 2022-, con una escala se cotiza en 26.275,47 pesos mexicanos.

Además de los viajes, se identifican otras prácticas que reflejan una vida transnacional, por ejemplo, *Haruko Miagi* antes y después de la muerte de su esposo, ella realiza las siguientes actividades:

Noticia escucha, noticias de los dos países [Japón y Perú], practico baile de Okinawa, tejidos no tanto; pero yo la verdad mayoría baile, ejercía eso de baile en academia de baile, entonces yo entre a baile de Okinawa, estuve como 20 años luego profesor falleció, entonces yo he seguido enseñando, me pagaron por enseñar como 30 años. Yo todas las semanas práctico baile de Okinawa, hasta que pueda yo haré [...] (entrevistada en 2018).

Bailar es un medio que le permite estar en contacto con los vínculos de su terruño; también reproduce prácticas relacionadas con misas budistas para el festejo del aniversario de la APJ. El discurso de Haruko desvela el papel de la industria cultural con relación a la gestión que hace de los elementos culturales donde entran en juego empresas transnacionales que contribuyen al mantenimiento de la vida transnacional a través del uso de los medios de comunicación audiovisuales, por ejemplo, la televisión, la cual ven los nikkei. En el caso del señor *Furukawa* mediante la televisión vio los partidos de fútbol en los que participó Japón y Perú durante la copa mundial de 2018 llevada a cabo en Rusia; a continuación, se cita un fragmento de la entrevista de Furukawa:

Hace rato estaba viendo jugar a Japón contra Bélgica, iba ganado 2-0 Japón y perdió 3-2, al último minuto les metieron el gol ganador ¡Me gusta verlo! Lamentablemente al Perú lo eliminaron muy rápido. Me gustan mucho las peleas de samuráis con sus katanas (Entrevistado en 2018).

Los gustos del señor Furukawa implican elementos de la cultura occidental y de la cultura japonesa, como es el fútbol y las peleas de samuráis. También mujeres nikkei vieron los partidos de fútbol en los que jugaban Japón y Perú, una de ellas fue la señora *Kashi*. Sin embargo, en el caso de la nikkei *Mercedes*, a ella no le gusta el fútbol, pero sí sabe que se está llevando a cabo el mundial de fútbol: *Sé que en este año van a jugar en Rusia ¡A mí no*

me gusta el futbol! A veces [veo] televisión japonesa, escuchando canciones. No leo el periódico castellano, no me importa. Tampoco al señor Takiyoshi Kanashiro le gusta el fútbol, refiere: Más miro televisión japonesa, noticias; otro es documental de algún problema que en noticia no aparece. Por su parte Carina Higa tiene preferencia por acudir al cine en la APJ, menciona: [...] fui a ver la tumba de las luciérnagas, yo salí traumada después de verla, [he visto] el viaje de Chihiro. El nikkei Suzuki al igual que Takiyoshi no le gusta el fútbol, prefiere practicar basquetbol en las instalaciones de la asociación AELU; no obstante, él tiene predilección por comprar tecnología japonesa:

[...] tecnología japonesa si la compro aquí por la clarísima relación entre lo japonés y la calidad, no porque sea descendiente, sino que cualquier persona a nivel mundial lo sabe. Si compro un artefacto siempre trato de que sea de marca japonesa. Hiraoka es una empresa que importa productos de Japón, todos mis artefactos los compro ahí ¡por la garantía que hay atrás del artefacto! Hay 3 tiendas de esas acá en Perú (Entrevistado en 2018).

De acuerdo con Nour (1997) y Melgar (2009) el vivir transnacional incluye la migración de imágenes que pueden o no contener sonidos, y el consumo de tecnología (García, 2019) con determinadas especificidades forma parte de la industria cultural de la que se echa mano para generar estímulos, sensaciones, nostalgias, recuerdos, todo esto refuerza los vínculos entre los nikkei con sus familiares y cultura de Japón.

En relación con los dos nikkei que acuden al club AELU generalmente lo hacen acompañados de sus hijos, asisten principalmente al festival Matsuri y al festejo del día del niño. Cabe mencionar que la AELU fue fundada por los nikkei después de la APJ en el año de 1953. Por su parte *Carina Higa* y su hijo asisten al festival matsuri, ella refiere lo siguiente:

El matsuri es un festival de comida japonesa, se celebra en la AELU es en noviembre, es un festival con artas actividades artísticas japonesas, ponen comida japonesa típica y es super

concurrido, todo mundo va, no sólo japoneses, también peruanos, ahí es donde la AELU se abre a todos, la entrada cuesta como 20 soles³⁴ (Entrevistada en 2018).

El festival gastronómico es una actividad que fomenta la interacción entre los diversos grupos culturales; por su parte, la comunidad nikkei participa de diferentes maneras: poniendo a la venta platillos de origen japonés, colabora en la organización del evento, asiste y disfruta del evento. Para *Suzuki* el objetivo de este evento es conservar las costumbres de sus ancestros:

Como colonia sí, el tema es tratar de no perder las costumbres de nuestros ancestros, tratar de que en Perú se puedan hacer actividades de manera paralela que las que se hacen en Japón. Hay varias actividades que se hacen, unas con carácter religioso, otras netamente con el tema de gastronomía. En Japón se celebra mucho el Matsuri, en la APJ se hace la semana de la cultura japonesa en noviembre [...] (Entrevistado en 2018).

Respecto al día del niño, tanto Carina Higa como Suzuki llevan a sus hijos al club AELU del cual ellos son socios, ahí la institución les festeja el 5 de mayo de cada año. Cabe mencionar que el día de la niña se festeja el 12 de marzo, y los padres las visten con kimono. Desde la experiencia de Carina, a continuación, se menciona como lo festejan:

Los peces que se llaman koy, son unos peces de colores y los asocian con el día del niño, este mes es el mes [mayo] del niño japonés. En el club AELU como mi familia es socia, el sábado [5 de mayo de 2018] fui con mi hijo y contaron esta historia del koy. Hicieron actividades de dinámica japonesa, una era pescar koyo en una piscinita, pero de mentira. Otro juego era ole, ole, otro juego era memoria con números en japonés, y con palabras japonesas, actividades como karate, los niños cantaron en coro una canción tradicional japonesa (Entrevistada en 2018).

³⁴ Equivale a \$106,22 pesos mexicanos, al tipo de cambio del 18 de abril de 2022.

Otra celebración de importancia en Japón y en la comunidad nikkei peruana es el undokai que incluye actividades deportivas en la que Carina Higa no participa; pero para su padre es de suma importancia y de igual forma es significativa para Suzuki. En el siguiente fragmento de entrevista Carina nos ilustra al respecto:

Lo que si celebran todo el mes es el undokai es una celebración super importante en Japón y acá. Es una celebración deportiva, cuando los japoneses vinieron la trajeron acá. Después de 1920 trajeron el undokai, así es como nace la AELU. Mi papá se recontra emociona por el undokai. La otra vez yo no sabía ¿qué era el undokai? ¡Él se indignó! Es como algo demasiado para ellos. Para mí no es muy importante porque yo no hago deporte, porque no compito en nada, no me llama la atención ir a ver competencias deportivas. Reúnen a todos los colegios japoneses a competir. [En el undokai] hay festivales, venden cosas japonesas importadas, hay juegos inflables para los niños (entrevistada en 2018).

Esta celebración se lleva a cabo durante todo el mes de abril, y es principalmente para la comunidad nikkei. En el caso de Suzuki es relevante porque a él le gusta practicar deporte, lo cual ha introyectado en su hijo, por lo que asisten a la celebración. La actividad deportiva es la manera más frecuente en que interactúa con otros nikkei en el club AELU:

El contacto que tengo con las actividades japonesas es por las actividades que percibo dentro del club donde estoy que es en el Club de AELU, las actividades están muy ligadas a la práctica del deporte, en mi caso básquetbol dos veces por semana, a veces tres, pero normalmente dos. A nivel de básquetbol yo soy uno de los precursores, no he sido uno de los primeros; pero durante mi gestión como entrenador y directivo del Club logré que el club tenga un realce en la división superior con chicos de la colonia [nikkei] inicialmente, después traíamos chicos de afuera [sociedad peruana]. Lo traté de masificar ¿ese si es un aporte del que me siento orgulloso porque masifique un deporte que no había! Generaba torneos internos, éramos 60 chicos que jugábamos básquetbol. Cuando deje de asistir al club, eso se vino abajo. Ahora que mi hijo está practicando básquetbol, nuevamente me estoy involucrando para volver a levantarlo. Pero, no es un deporte que sea mayoritario en la colonia ¡al contrario! Ahora somos 30 los que practicamos básquetbol. La mayoría practica beisbol, fútbol y voleibol. Existe la práctica de karate, es más, nuestro principal exponente de

karate a nivel nacional es descendiente de la colonia japonesa es Akido Tamashido, tenemos grandes exponentes en atletismo, en natación. El club como tal tiene muy bien desarrollado el tema de disciplinas sobre todo futbol, voleibol y beisbol. La selección nacional de beisbol de Perú el 99% está integrado por descendientes de migrantes japoneses. En el caso de futbol, hay representantes que juegan como profesionales. En el caso de voleibol [femenil] también hemos tenidos algunas exponentes. Pero, en artes marciales que no es un deporte, reciente dentro del club se está generando un espacio, ha surgido de manera recreativa. A lo que voy, que las artes marciales no son masivas dentro de la colonia. El kendo tampoco es masivo, van como 4 niños; pero abres una academia de fútbol y van como 300 niños. En ese mismo sentido es que dentro del club los niños de ahora hacen lo que más les gusta hacer como a cualquier niño de Perú, que es pisar una pelota y patearla ¡no! es el deporte masivo por excelencia. En el caso de las niñas es jugar al vóley bol. El beisbol se ha mantenido bajo la influencia de la colonia nikkei ¡que es un caso raro, atípico! No hay otra disciplina donde haya tanto nikkei (Entrevistado en 2018).

Se observa que la asociación deportiva AELU intenta recrear prácticas de la cultura japonesa que incluyen artes marciales de origen japonés, a la vez fomenta deportes de occidente entre ellos están el fútbol, el voleibol y el basquetbol. En otras palabras, es una institución deportiva inclusiva que adopta festividades y artes de la cultura japonesa y deportes practicados por la sociedad peruana; sin embargo, sólo se abre al público en general en el festival matsuri, pero se le restringe el acceso en los demás eventos. Lo que significa que los nikkei son los únicos que tienen acceso a todos los eventos.

En suma, tanto la APJ y AELU realizan actividades que contribuyen en los procesos de integración en los niveles institucional y colectivo; pero no tienen las mismas funciones, el club AELU se enfoca prioritariamente en el área deportiva, la APJ congrega y representa a la comunidad nikkei del país de Perú a nivel nacional e internacional, por lo que las asociaciones de los inmigrantes sí inciden en los vínculos y vida transnacional.

8.3. La Asociación México Japonesa [AMJ]: una breve mirada

En el caso de la comunidad nikkei de México, ellos fundaron la AMJ hasta 1956, previamente los nikkei de Perú ya habían creado la APJ, y la AELU. La AMJ es una Asociación Civil para su registro ante el notario participaron japoneses y mexicanos; después el exembajador japonés Kou Chiba fue nombrado presidente honorario, y los directores honorarios fueron dos mexicanos, siendo ellos: el expresidente mexicano Pascual Ortiz Rubio³⁵ y el exjefe de la ciudad de México Javier Rojo Gómez. La AMJ se construyó con 64 000 dólares que el gobierno mexicano le rembolsó a la Embajada de Japón después de la segunda guerra mundial, el terreno lo dono Sanshiro Matsumoto, pero el dinero no alcanzó para comprar equipos y muebles; por lo que Satoshi Kimura viajó a Japón para hacer una colecta en la que cooperó el Ministerio de Asuntos de Relaciones Exteriores de Japón, Taizo Ishida [presidente de Toyota], Michisuke Sugi [fundador de JETRO], Chubei Ito [fundador de Itochu Corporación], otros japoneses escribieron cartas de recomendación para que empresas japonesas apoyara a la AMJ (AMJ, s.f.).

Los nikkei de México a diferencia de los nikkei peruanos construyeron relaciones con personas que estaban en la política mexicana, y buscaron apoyo en las empresas japonesas para fundar su asociación 39 años después de que había sido creada la APJ, lo cual devela la capacidad de organización de cada comunidad migrante, lo cual les permitió lograr niveles de integración institucional y colectiva.

La AMJ (s.f.) es considerada un espacio de reunión de los nikkei donde se desarrollan actividades que sirven de puente para el entendimiento mutuo entre la comunidad mexicana y la comunidad nikkei. En 1968 la AMJ implementó el curso del idioma japonés con la finalidad de tener interpretes en los Juegos Olímpicos de 1968, desde entonces se instauró la escuela del idioma japonés en México. La asociación actualmente también ofrece los

³⁵ En 1930 tomó posesión del cargo de presidente de la república mexicana y en 1932 presentó su renuncia.

siguientes servicios: salones de eventos, museo de manga, áreas deportivas (alberca, cancha de tenis y gimnasio), arte floral japonés, mercado japonés y restaurante.

Entre otras actividades que realiza, se encuentran las siguientes: difundir cada año la “Convención Nacional Nikkei” [CONANI] la cual se llevara a cabo en San Luis Potosí del del 5 al 8 de mayo del año en curso; divulgación del seminario de líderes de las próximas generaciones; cursos de verano sobre idioma y cultura japonesa, etc. También la AMJ brindó ayuda cuando sucedieron algunos fenómenos, a continuación, se citan dos: colaboró con el gobierno de ciudad de México cuando sucedió el terremoto de 1985, en la colecta de dinero para los damnificados, y en ofrecer las instalaciones de la AMJ como refugio a las víctimas; otra participación fue en 2015 con las víctimas de la inundación en Chiapas. En ocasiones Japón se ha beneficiado de esta ayuda, un ejemplo fue cuando sucedió el terremoto en Kobe (AMJ, s.f.).

Asimismo, existe una relación comercial entre México y Japón que data de 1614 cuando el japonés Hasekura Tsunenaga arribo en Acapulco con la intención de comerciar. Ambos países reconocen la fecha como el inicio de amistad, pero fue hasta 1978 que se funda el Grupo de Amistad entre México-Japón, según Forbes México (2021), este grupo participó en la construcción de 16 parques industriales, además cuenta con la capacidad para instalar empresas de diversos sectores, por ejemplo: automotriz, aeroespacial, médico, construcción, y otros. Actualmente, la diputada Diana Gutiérrez Valtierra es la presidenta del grupo de amistad.

Por su parte, el gobierno japonés hizo donativos a tres escuelas primarias públicas por la cantidad de 246,252 dólares con el propósito de mejorar la infraestructura de estas (PROTOCOLO, 2009). Luego, con motivo de la pandemia de COVID-19 el gobierno de Japón donó al de México equipo médico, ventiladores y 14 ambulancias equivalente al valor de 5.6 millones de dólares (La Razón, 2021).

Las relaciones entre la AMJ, los nikkei y algunos personajes de la política devela integración sociopolítica, al mismo tiempo, los procesos de integración dan cuenta del uso y conocimiento de recursos de la sociedad receptora. Entonces, me surge la pregunta ¿a qué se debe que los nikkei de México hayan avanzado en la integración sociopolítica? La respuesta se puede elaborar basándonos en el marco teórico abordado previamente en los primeros capítulos del presente estudio identificando los siguientes aspectos: el primero es considerar la agencia de los migrantes y de sus descendientes; el segundo aspecto es el sistema social receptor, y el tercer aspecto es la correlación entre el imperialismo cultural y las prácticas de la sociedad.

8.4. Integración institucional y colectiva de los nikkei con incidencia transnacional

Con base en el trabajo de campo, se encontró que, así como la APJ, la AMJ brinda oportunidades laborales a nikkei, y a mexicanos, siendo estos últimos los que principalmente ocupan puestos desempeñando funciones de meseras, personal de limpieza y atención a clientes. Las interacciones de nikkei y mexicanos ya sea en la dimensión laboral y/o en la dimensión comercial pone de manifiesto discursos, prácticas y esquemas culturales diferentes, de igual manera esto sucede en la APJ de Perú. Los encuentros de actores que pertenecen a diferentes culturas en los espacios públicos inciden en las rutas de los procesos de integración dada la representación de la otredad sobre la percepción del agente.

Ciertamente, de acuerdo con Penninx y Martinello (2006) se identificaron en ambos grupos de nikkei entrevistados su integración a nivel institucional y colectivo; pero en ninguna de las asociaciones se proporciona al personal capacitación en relaciones interculturales, o si quiera en relaciones multiculturales, lo cual es necesario para disminuir los posibles conflictos latentes o manifiestos entre grupos culturales.

En los nikkei de Perú y de México se observan diferencias significativas en las formas de pertenecer, por ejemplo, los nikkei de Perú asisten con frecuencia a la APJ, es decir, acuden mínimo una vez por semana; mientras los nikkei de México van a la AMJ esporádicamente, hay algunos que sólo se presentan a eventos que hace la asociación cada año, como los eventos del festival Harumatsuri [de primavera], el festival Akimatsuri [de otoño], festival de cultura de Japón, entre otros. Para botón de muestra se alude al festival de primavera de 2019, en el que hubo asistencia de nikkei y de mexicanos, estos últimos denotan interés por la cultura japonesa con sus disfraces de samuráis, algunas mexicanas se vistieron con kimono, y otras mexicanas se disfrazaban de personajes de animes. La asistencia de los nikkei en los eventos, con relación a la asistencia de los mexicanos se puede decir que es 50% y 50% lo cual llama la atención en comparación con la participación de los peruanos en los eventos de la APJ donde se miró una baja concurrencia, ello incluye a los peruanos que laboran ahí. En las dos asociaciones, la asistencia a las actividades está supeditado a los intereses de los grupos etarios.

Así las cosas, se interpreta que la sociedad receptora de ciudad de México tiene más disposición a la interacción con otra cultura dado el hecho de querer conocer, y convivir con los nikkei quienes compartieron sus gustos, imágenes, significados, y otros elementos culturales; tales características del encuentro de acuerdo con Retortillo, et al. (2006) corresponden al modelo intercultural. Entonces, los procesos de integración intercultural se facilitan y generan cuando tanto la comunidad nikkei como la sociedad receptora tienen disposición para conocerse mutuamente, lo que significa que la normatividad y políticas públicas no determinan estos procesos.

Respecto a la relación entre la AMJ con los nikkei entrevistados, únicamente dos nikkei mostraron estar en contacto con la APJ siendo estos el señor Tsuchiya y su hijo Yppe quien asumió la responsabilidad de organizar y costear el primer espectáculo de fuegos artificiales estilo japonés en Ciudad de México el 26 de octubre de 2019, Tsuchiya menciona: *Mi hijo*

mayor está como organizador de actividad de día de muertos que va a realizar la asociación, todos los gastos corren por nuestra cuenta, se invertirán más de 100 000.00 [pesos mexicanos]; asimismo, el señor Tsuchiya apoya a su hijo en la organización, y ambos mantienen comunicación con el presidente de la AMJ para informarle sobre la planeación del evento.

El entrevistado confirma el argumento relacionado a que la APJ lleva a cabo pocas actividades que coadyuven en los procesos de integración de los nikkei; él agrega que reconoce que la AMJ descuida varias esferas que son necesarias en los procesos de integración de la comunidad nikkei, como las relaciones interinstitucionales, es decir, las relaciones entre AMJ e instituciones gubernamentales, tampoco difunde de manera suficiente los eventos, pues se podría apoyar en diversos espacios públicos.

El discurso de Tsuchiya aunado a los datos de la observación realizada en la AMJ, se interpreta que la integración colectiva no se ha desarrollado al mismo grado que la integración colectiva de la comunidad nikkei de Perú.

8.4.1. Super mercado MIKASA como satisfactor de necesidades: alimentarias, de seguridad, de amor y afiliación

El mercado MIKASA es un centro comercial ubicado en la Colonia Roma en Ciudad de México, el señor Tsuchiya con su hijo Ippe están a cargo de su administración. El mercado es concurrido por consumidores nikkei, mexicanos y otros inmigrantes que proceden de Europa, Estados Unidos, entre otros; sin embargo, antes no contaba con una clientela diversificada, Tsuchiya menciona que cuando inició MIKASA el 95% eran clientes japoneses, y el 5% restante correspondía a clientes mexicanos, ahora la clientela mexicana se ha incrementado de tal manera que hasta supera al porcentaje de clientes nikkei, para Tsuchiya esto significa que los mexicanos consumen más comida japonesa. Él atribuye lo

anterior a la difusión de la cultura japonesa a través de los medios de comunicación, por ejemplo: televisión, internet, etc. En este sentido, el mercado se ha convertido en un referente turístico que además difunde eventos de la comunidad nikkei. De hecho, el super mercado es más frecuentado por los nikkei que la AMJ.

En MIKASA se ofrecen productos importados de Japón, incluye: enlatados, vegetales, bebidas [sake, cervezas japonesas, té, etc.], postres japoneses, botana japonesa, cerámica, souvenirs, ofrece platillos para degustar ahí o bien comida para llevar, servicio de banquetes a domicilio, entre otros. Hay vegetales de origen japonés que el señor Tsuchiya le compra a otro nikkei de nombre Takashi Suzuki quien tiene una huerta en Cuernavaca Morelos.

Los productos que se importan de Japón deben pasar por las aduanas de México, donde en la experiencia de Tsuchiya nunca sucumbió a la corrupción por agilizar la entrada de sus productos. En el mes de octubre de 2019 se presentó la situación de que el nuevo personal que ingreso a las aduanas retrasó la entrada de la mercancía, experiencia ya citada en el capítulo VI donde se aborda la normatividad y políticas públicas con enfoque intercultural en Perú y en México.

El nikkei Takashi Suzuki a la vez que le vende verduras a Tsuchiya, consume productos del mercado MIKASA al igual que los demás nikkei que conforman la muestra. Tal practica es considerada transnacional por dos razones, la primera es que los productos que consumen están cargados de gustos que tienen significados, emociones, sentimientos y recuerdos, a esto se le llama transnacionalismo desde debajo de acuerdo con Melgar (2009). La segunda razón se fundamenta principalmente en las propuestas teóricas de Levitt y Glick (2004), Melgar (2009) y Guarnizo (2007) dado que implica el conjunto de actores y procesos institucionales/empresariales que se ponen en juego para satisfacer las necesidades de los migrantes y sus descendientes, corresponde al tipo (Melgar, 2009) de transnacionalismo desde arriba.

En suma, el mercado es pensado como un espacio donde se reproducen elementos de la cultura japonesa que tienen el propósito de satisfacer necesidades llamadas por Maslow (1991): básicas o fisiológicas relacionadas con la comida y bebidas; necesidad de seguridad como las concernientes a la esfera personal y comunitaria; necesidad de amor y afiliación dado que los nikkei acuden con más frecuencia a MIKASA porque perciben un sentido de pertenencia social a diferencia de la APJ. En el centro MIKASA se da un intercambio económico y cultural (Guardia, 2012), a veces podía verse como un sitio en el que se generaban encuentros al llegar mariachis a tocar y cantar mientras los comensales nikkei, inmigrantes extranjeros y mexicanos disfrutaban de su comida favorita; particularmente, en la comunidad nikkei refuerza vínculos de un estilo de vida transnacional que disminuyen o desaparecen la separatividad. MIKASA es un espacio de encuentros interculturales.

Comparación entre APJ y AMJ

Con base en los datos de las asociaciones se elabora un cuadro comparativo que facilite el análisis de semejanzas y diferencias interinstitucionales usando una escala Likert con valores: Bastante, Regular, Poco y Ninguno.

Tabla 11. Comparación entre APJ y AMJ

| Comparación | Semejanzas | | Diferencias | |
|--|------------|----------|-------------|---------|
| | APJ | AMJ | APJ | AMJ |
| Indicadores | | | | |
| Velar por el bienestar de la comunidad nikkei | Bastante | Bastante | | |
| Colaboración de nativos para la creación de la asociación | | | Ninguno | Poco |
| Interés por generar investigación sobre la comunidad nikkei | | | Bastante | Ninguno |
| Interés por integrarse con sociedad receptora | | | Bastante | Poco |
| Interés de la sociedad receptora por conocer la cultura japonesa | | | Poca | Regular |
| Participación sociocultural | | | Bastante | Poco |

| | | | | |
|---|----------|----------|----------|----------|
| Asociación representa a la comunidad nikkei | Bastante | Bastante | | |
| Difusión de cultura japonesa | | | Bastante | Poco |
| Proporciona ayuda a país receptor | Bastante | Regular | | |
| Asistencia de nikkei a la asociación | | | Bastante | Poco |
| Personal nikkei que labora en la asociación | | | Bastante | Poco |
| Personal nativo que labora en la asociación | | | Poco | Bastante |

Fuente: Elaboración propia (2020).

Ciertamente tanto en Perú como en México se crearon las asociaciones japonesas; pero su organización y su funcionamiento dista mucho una de la otra. Entonces, un análisis comparativo es de utilidad para identificar en que son diferentes o semejantes; por lo que se observa en el cuadro se puede interpretar que existen diferencias significativas encontrándose que la APJ y la AMJ velan por el bienestar de la comunidad nikkei; recordemos que su creación fue en momentos históricos donde la población inmigrante japonesa y sus descendientes eran vulnerados y violentados por la institución del estado y por la sociedad receptora. En la fundación de las asociaciones hay una diferencia de tiempo de 39 años, siendo más antigua la APJ en Lima, Perú. No obstante, APJ y AMJ representan a nivel nacional e internacional a las comunidades nikkei; asimismo, ambas brindan ayuda al estado receptor.

El análisis comparativo devela más diferencias que semejanzas, la primera es referente a la colaboración de los nativos para crear las asociaciones, en el caso de la AMJ contó con la ayuda de ciudadanos mexicanos que se desenvolvían en la política; mientras que la APJ la construyeron los miembros de la comunidad nikkei aportando cada uno lo que podía, esto pone de manifiesto la indiferencia total hacia la necesidad de asociación de los nikkei por parte de la sociedad receptora y el gobierno peruano. La indiferencia es una forma de violencia que no favorece los procesos de integración, y sí los obstaculiza.

Otra diferencia es que la APJ ha mostrado bastante interés por generar investigación concerniente a la comunidad nikkei, algunos libros que ha editado son los siguientes:

- Crónicas de mujeres nikkei.
- El diario de Murasaki Shikibu.
- El diario de Sarashina.
- El relato de Genji I.
- El relato de Genji II.
- El relato de Genji III.
- La iluminación de Katzuo Nakamatzu
- El japonés Fukuhara.

Además de fungir como editora la APJ saca convocatorias dirigidas a la población en general para que se sometan a evaluación investigaciones de temas en torno a la comunidad nikkei, de esta forma demuestra inclusión lo cual está relacionado con su interés por integrarse con la sociedad receptora quien expresa apatía por conocer las características que diferencian a los nikkei de los chinos, para la sociedad peruana todos son chinos. Por su parte la sociedad receptora de Ciudad de México manifiesta su interés por conocer la cultura japonesa, ya sea asistiendo a los eventos que realiza la AMJ, aprendiendo el idioma japonés, consumiendo productos importados de Japón o consumiendo productos hechos por los nikkei como es el caso del cacahuete japonés que nos legó la familia Nakatani, La golosina (Hernández y Nakatani, 2018) fue elaborada por Yoshigei Nakatani quien llegó como inmigrante en 1932 con tan sólo 22 años. El cacahuete japonés está hecho a base del cacahuete mexicano, harina de trigo y soya. La necesidad económica de Yoshigei lo llevo a crear la golosina que empezó a vender, y desde entonces ha gustado a los mexicanos. Al principio los clientes llegaban a comprar la golosina a la vecindad donde vivía Yoshigei, preguntaban por los cacahuates del japonés, posteriormente terminaron llamando al producto *cacahuete japonés*.

Pinceladas de la integración nikkei en tiempos de pandemia

La enfermedad causada por el COVID-19 se ha extendido a muchos países, entre ellos se encuentran Japón, Perú y México, es un fenómeno que influye en todo de manera directa o indirectamente. Cuando una enfermedad se propaga de esta forma, se le llama pandemia. Por ende, las rutas de integración de la población de estudio en cuestión se vieron afectadas, desencadenando cambios en las prácticas cotidianas, y pérdidas de seres queridos en los países receptores de la diáspora nikkei, y en el país de origen; estas razones son las que motivaron que se agregara este apartado.

Conforme los escenarios vistos en la pandemia, tanto los actores como las instituciones de migrantes crearon actividades que contribuyeron a contrarrestar el efecto negativo del distanciamiento social, y la cuarentena, por ejemplo, la APJ (s/f) creó cursos online como los siguientes: flores en porcelana fría, taller de magia, estampas para primera comunión, telar, repostería, idioma japonés, pintura para niños, oratoria, de belleza, aprende a gestionar el estrés, cocina saludable, cocina internacional fusión, cursos intensivos de idioma japonés, plastilina creativa básica, curso interdiario de idioma japonés, decoración de tortas [pastel], retrato manga, oratoria y liderazgo, ballet, cocina oriental fusión, bordado ayacuchano [de origen peruano], ilustración digital, dibujo y pintura para niños, taller de origami y kirigami, taller de makis, comunicación no verbal y detección de mentira, decoración de globos para niños, horquillas y tocados en porcelana fría con pedrería, taller de escritura y lectura lúdica, bocaditos dulces y salados para tu emprendimiento, manicure, arte en papel crepé oriental, bordados con lana, bonsai, snacks & fast foot, etc.

Previo a la pandemia, la APJ no le dio prioridad a la modalidad online; pero a raíz de contingencia sanitaria, ahora la mayoría de sus cursos y talleres son accesibles a través de los

medios digitales. Se observa que la pandemia aceleró la transición y uso de medios digitales y redes sociales. En este sentido, Hokama (2021) refiere que la aplicación de Whats App es un medio útil para difundir la solidaridad conforme aumentaron los días de confinamiento; agrega que este medio de mensajería contribuyó en la creación de grupos que ordenaban las actividades laborales.

Otro cambio se observa en lo cultural, particularmente en las costumbres vinculadas a la pérdida de seres queridos. Específicamente en la comunidad nikkei se acostumbraba a dar un sobre que contenía dinero para ayudar a la familia que había perdido a uno de sus integrantes. Sin embargo, el fenómeno sanitario no pudo extinguir esta práctica, los nikkei encontraron la alternativa de usar aplicaciones de bancos para hacer transferencias a la familia que lo necesitaba (Higa, 2021).

En este mismo sentido, la Organización Panamericana de la Salud (2020) la pandemia de COVID-19 aumento el uso y acceso de redes sociales en todos los grupos etarios, cada uno con objetivos diferentes, entre los cuales se encuentra el entretenimiento, la comunicación con la familia nuclear y extensa, la comunicación con personal de la salud, y búsqueda de información relacionada dicha enfermedad.

En el caso de México, durante la pandemia de COVID-19 (Forbes, 2021) se disparó el registro de usuarios en redes sociales en un 13% respecto al 2019, no obstante, un poco más del 50% de la población es la que utiliza redes sociales para comunicarse. La tenencia de las redes más usadas por las personas en México es: Facebook en primer lugar, le sigue YouTube y en tercer lugar esta WhatsApp. En comparación con Perú (RPP NOTICIAS, 2020), se identifica que las redes con más crecimiento durante la pandemia son: Tik Tok, Whats App y Facebook.

En suma, la contingencia sanitaria ha reconfigurado las prácticas sociales, los esquemas culturales, reforzó e impulsó el uso de diversas redes sociales dado el distanciamiento social. Las redes coadyubaron en amenorar el efecto psicológico que generan las cuarentenas indicadas por los estados; asimismo, las redes disminuyeron la percepción de distancia geográfica, por lo que se piensa que los vínculos transnacionales se fortalecieron.

CONCLUSIONES

- El análisis intercultural de los procesos de integración en las comunidades nikkei de ciudad de México y de Lima, Perú permitió identificar prácticas y discursos en los que se manifiesta la integración; asimismo se visibilizó el impacto negativo que generó la segunda guerra mundial en las interacciones entre nikkei y sociedades receptoras dado que México y Perú formaron parte del grupo de países que estaban en contra de Alemania, Italia y Japón.
- Con relación a lo que vivieron las comunidades nikkei durante la segunda guerra mundial en los países receptores, se observa en la historia oficial indiferencia, negación y falta de empatía, lo cual se interpreta como violencia cultural, violencia estructural y violencia simbólica; además, por parte de los gobiernos no ha existido un reconocimiento oficial sobre las formas de violencias que ejercieron los estados hacia la comunidad nikkei.
- Los nikkei del estudio en cuestión se encuentran constituidas por un grupo heterogéneo, es decir, hay diversidad de grupos etarios donde unos son migrantes y otros son descendientes, por lo que las experiencias y percepciones son diferentes.
- Con base en los datos que se recogieron durante el trabajo de campo, se refieren las siguientes características generales de las comunidades nikkei: el estatus legal de los inmigrantes es documentado en todos los casos, saben leer y escribir en español, se comunican usando el español peruano o mexicano, hay una tendencia a autoemplearse, una de sus principales actividades de esparcimiento es el karaoke, entre ellos no se visitan con frecuencia pero si se comunican a través de las redes sociales y/o teléfono fijo/móvil, muestran resistencia a socializar, no expresan sus emociones y sentimientos como lo hacen las personas de América Latina, suelen agruparse por género, proporcionan un trato diferenciado en función del estatus social de cada persona, son puntuales en sus citas, construyen relaciones de amistad o sentimentales con lazos afectivos fuertes, y generalmente mantienen una actitud seria.

- Las características generales de los nikkei dan cuenta de diferencias culturales que permean los procesos de integración con relación a los países receptores, y al país de origen-Japón-, en el caso de este último, los vínculos que se manifiestan vienen a reforzar lazos previamente contruidos por los inmigrantes japoneses, y en los descendientes se desarrollan lazos a partir de referentes inmediatos como sus padres, familiares, amistades, pareja sentimental, industrias culturales, etc.; por lo anterior es que se afirma la existencia de una integración transnacional desde abajo.
- En la vida transnacional es relevante el papel que juegan las industrias culturales, y las empresas transnacionales en la satisfacción de necesidades, por ejemplo: el consumo cultural de origen japonés se relaciona con los ingredientes de las comidas y bebidas, entre estas se encuentra el tofu, el arroz, los fideos para ramen, los fideos soba, los mariscos [principalmente pez llamado bonito, pez globo], las algas, la salsa de soya, el té verde, el sake. Algunos autores del modelo transnacional plantean que para hablar de una vida transnacional es preciso que haya prácticas que se lleven a cabo con cierta frecuencia; sin embargo, estoy en desacuerdo porque tal requisito no corresponde a la realidad de la vida diaria de los nikkei, para botón de muestra se alude al consumo del pez bonito en hojuelas, el cual es económico en Japón, pero al exportarlo a México se modifica el precio considerablemente; luego, aunque les guste el pez bonito a los nikkei disminuyen su consumo. En otras palabras, el indicador de que una práctica se repita “N” veces puede o no ser significativa.
- También a través del indicador gastronómico se rastreó la integración mediante los gustos por ciertos platillos; sin embargo, en el trabajo de campo se descubrió que la elección de comidas no está determinada por el gusto, sino por las características genotípicas, de hecho, hay nikkei que no pueden comer platillos condimentados y/o con picante porque les causa indigestión, y en algunas ocasiones les genera diarrea. Lo que significa que las características genotípicas son una limitante en la integración gastronómica, por ende, los procesos de integración no están determinados por voluntades o por leyes y políticas públicas.
- Los procesos de integración en el país receptor, y a nivel transnacional siempre serán más difíciles para los inmigrantes que para sus descendientes debido a que estos

últimos heredan parte del capital social, y capital cultural que construyeron los inmigrantes. En este sentido, es importante mencionar que se identificó que los padres también heredaban capital psicológico a sus descendientes, esto incluye hijos, nietos, etc. Los capitales inciden en las formas de ser y pertenecer de los nikkei.

- Los procesos de integración se ven influenciados por la motivación de los agentes, que a su vez proporcionan sentidos a las prácticas que eligen llevar a cabo en las sociedades con las que interactúan.
- La principal motivación de todo ser humano es el sentimiento del amor, independientemente de los tipos de relaciones que tengan, lo cual se observó en los nikkei a través del cuidado, responsabilidad y conocimiento que poseen respecto a sus seres queridos. En el caso de los nikkei de Perú, llama la atención que estos den aportaciones a la APJ para brindar ayuda a otros nikkei que tuvieron menos oportunidades de desarrollo.
- Asimismo, se encontraron diferencias significativas en las maneras de relacionarse las asociaciones -APJ y AMJ- con los nikkei, por ejemplo, en ciudad de México se observa que los nikkei frecuentan esporádicamente la AMJ, mientras que en Lima los nikkei acuden mínimo una vez por mes a la APJ.
- También la APJ realiza diversas actividades que dirige al público en general, al igual que el Policlínico Peruano Japonés; además ambas instituciones difunden sus actividades mediante el plan anual al cual pueden acceder tanto los nikkei como los peruanos o cualquier otro grupo poblacional.
- La APJ y la AMJ muestran una organización y funcionamiento diferenciado, pero las dos asociaciones representan a nivel nacional e internacional a las comunidades que las crearon.
- Con base en los resultados del estudio, se afirma que las diferencias culturales importan en las interacciones psicosociales, por ende, en los procesos de integración de las diversas poblaciones donde el grupo dominante que se encuentra en el gobierno se apoya en las reglas legales para vulnerar a poblaciones específicas; y lo mismo sucede a nivel internacional donde los países imperialistas sancionan a los países que no se sujetan a sus reglas, tal como ahora pasa con las sanciones impuestas a Rusia.

Hay reglas específicas que se diseñan para afectar a humanos específicos, y al patrimonio cultural, por ejemplo, cuando estuvo como presidente Odría en Perú le negó el pasaporte al nikkei Teófilo Toda Nishimura quien era seleccionado nacional en la disciplina de ciclismo, la justificación de Odría fue que Teófilo no era hijo de padres nativos peruanos. Luego los medios de comunicación dieron a conocer el caso calificándolo de discriminación racial; posteriormente, Teófilo logro tener el pasaporte y representar a Perú en los juegos olímpicos realizados en Tokyo en el año de 1964. La discriminación racial que vivió Teófilo actualmente se continúa reproduciendo por parte de los países de la OTAN, a los que apoya Perú. Ahora no son los nikkei, sino los deportistas rusos quienes sufren de discriminación que procede de instituciones internacionales, para botón de muestra se mencionan los siguientes casos: la Federación Internacional de Ajedrez inhabilitó por seis meses al gran maestro de ajedrez ruso Serguéi Kariakin; los tenistas rusos y bielorrusos, entre ellos Daniil Medvedev fueron excluidos de la edición de 2022 de Wimbledon ¿Cómo es posible que en pleno siglo XXI estemos volviendo a tener problemas raciales donde están implicadas instituciones internacionales?

- En Perú y México existen leyes y políticas públicas que dicen tener como marco teórico el modelo intercultural, lo cierto es que en el análisis realizado se identifican incongruencias teóricas dado que también contienen elementos del modelo multicultural; luego esta normatividad y políticas son discursos de buenas intenciones, y dado su desconocimiento por parte de los nikkei entrevistados se concluye que no determinan los procesos de integración. Por ejemplo, las leyes no ayudan a sanar el dolor psíquico que aun experimentan las personas que sufrieron por el discurso de sospecha durante la segunda guerra mundial. Cabe mencionar que hay nikkei que lloran al recordar lo que vivieron, y en su mayoría perdieron la esperanza de que los gobiernos reconozcan la xenofobia que el estado ejerció sobre ellos.
- A partir de los conflictos violentos que vivieron los nikkei generaron aprendizajes fundamentales que les ayudaron a mejorar la convivencia con la sociedad receptora, el primero que se observa en los nikkei de México y de Perú consiste en la capacidad de organizarse para crear sus instituciones; otros dos aprendizajes referidos

específicamente por los nikkei de Perú aluden a no meterse en la política, y mantener un perfil bajo para no llamar la atención. Los aprendizajes forman parte del capital que se hereda a los descendientes, e inciden en los procesos de integración.

- Así las cosas, estudios como este, contribuyen al reconocimiento e identificación de algunos problemas que tenemos en las sociedades y sus instituciones en torno a la integración, como el hecho de que países o grupos piensen a la integración excluyendo a otros grupos étnicos específicos, lo cual no es integración, y sí es disonancia cognitiva.
- Desde mi perspectiva observo para futuros estudios de integración, la necesidad de profundizar en el análisis de variables como los recuerdos, la memoria, las emociones, los sentimientos, la cultura imperialista versus cultura de origen de los inmigrantes, etc.; asimismo, elaborar diseños de investigación adecuados a los grupos poblacionales que están dirigidos, específicamente encuentro más valiosos los estudios cualitativos porque arrojan datos más precisos, lo cual es fundamental cuando se pretende mejorar la convivencia entre culturas.
- El estudio realizado puso de relieve que toda metodología que se haga desde lo académico tendrá contradicciones que sólo se pueden resolver en el trabajo de campo, así es como la práctica modifica la metodología, entonces, se convertiría en una metodología aplicada.
- El presente estudio llega a un nivel exploratorio, y arroja insumos para futuras investigaciones en las que se indaguen los procesos de integración no sólo de grupos migrantes, sino de grupos étnicos que cohabitan un país o continentes.
- Por todo esto, es evidente que los problemas asociados con los procesos de integración no son de poca relevancia; tampoco se puede negar los desafíos que representan para la sociedad civil y las instituciones; ello implica, trascender de la negación a la aceptación de nuestra realidad multicultural para avanzar hacia el reconocimiento, el respeto, la integración, la equidad y una convivencia pacífica.

ANEXOS

Anexo 1: Rutas de integración sociocultural y psicológica de los nikkei en lima, Perú y ciudad de México

Guía de entrevista para inmigrantes

Fecha de aplicación: _____ Ciudad: _____ Sexo: Mujer [01]
 Nombre: _____ Hombre [02]

| Datos personales | | | |
|--|----------------------|----------------|----------------|
| 1- ¿En qué lugar nació? | | | |
| 2- ¿Cuántos años cumplidos tiene? | | | |
| 3- ¿Cuál era su estado civil cuando migro por primera vez a este país? ¿cómo conoció a su pareja sentimental? | | | |
| 4- ¿Cómo está integrada su familia? | | | |
| 5- ¿Cuál es su estado civil actualmente? | | | |
| Soltera/o [01] | | | |
| Casada/o [02] | | | |
| 6- ¿Cuál es su grado de estudios y dónde obtuvo el grado? | | | |
| 7- ¿Cuántos idiomas habla y grado de dominio? | | | |
| <i>Idioma</i> | <i>Hablado</i> | <i>Escrito</i> | <i>Lectura</i> |
| Español [01] | | | |
| Japonés [02] | | | |
| Ingles [03] | | | |
| Otro [04] [cuál] | | | |
| 8- ¿Cuál es la forma migratoria en la que se encuentra actualmente/qué nacionalidad/des tiene? | | | |
| Movilidad internacional | | | |
| 9- ¿Considero otras opciones de destino? ¿Cuál fue el motivo para migrar a este país? | | | |
| 10- ¿Cuándo pensó por primera vez en emigrar? ¿Cómo tomó la decisión [colectiva o personal]? ¿Planificó su emigración? ¿Migró solo o acompañado? ¿Quiénes lo apoyaron? | | | |
| 11- ¿Cuál fue su primera impresión al llegar a este país? | | | |
| 12- ¿Por qué se quedó aquí? | | | |
| 13- ¿Cuáles son los vínculos personales que mantiene con Japón? | | | |
| 14- ¿Ha vuelto a Japón? [si/no, motivo, cuántas veces] | | | |
| Visitante [02] | | | |
| Laboral [03] | | | |
| Estudios [04] | | | |
| 15- ¿Realizó viajes previos a otros países antes de movilizarse a este país? | | | |
| Si [01] | ¿Cuáles? | | |
| No [02] | | | |
| Residencia | | | |
| 16- ¿Vive sola/o? | | | |
| Si [01] | ¿Por qué? | | |
| No [02] | ¿Con quién(es) vive? | | |

| | | | | | | |
|--|---|------------------------------------|--|-----------------------|------------------|-------------------|
| 17- ¿Cuál es la zona residencial donde habita actualmente? | | | | | | |
| 18- Además de Lima ¿ha residido en otro departamento de Perú? ¿cuál y cuánto tiempo? | | | | | | |
| 19- En su hogar cuentan con los servicios de: | | | | | | |
| Agua [01] | Internet [02] | Telefonía de casa y/o celular [03] | Eliminación de basura [04] | Drenaje [05] | Gas [06] | Electricidad [07] |
| 20- ¿Tiene usted familiares y/o amistades en este país? | | | | | | |
| Si [01] | Familia nuclear [01] | Parientes [02] | Amistades [03] | | | |
| No [02] | | | | | | |
| 21- ¿En su domicilio cómo es su interacción con sus vecinos peruanos/mexicanos? | | | | | | |
| Buena [01] | Regular [02] | | | Mala [03] | | |
| 22- ¿Tuvo o tiene vecinos inmigrantes extranjeros? | | | | | | |
| Si [01] | ¿de qué nacionalidad? | | | | | |
| No [02] | | | | | | |
| 23- ¿Qué dificultades enfrentó y/o enfrenta con los vecinos de su domicilio actual en este país? | | | | | | |
| Experiencia laboral | | | | | | |
| 24- ¿Laboró en Japón [si/no]? ¿Qué trabajos realizó? | | | | | | |
| 25- ¿Alguna vez ha laborado en este país? | | | | | | |
| Si [01] | ¿Quién(es) la/o ayudaron a conseguir trabajo? | | ¿Cuáles trabajos ha desempeñado y por cuánto tiempo? | | | |
| No [02] | | | | | | |
| 26- En los últimos 12 meses ¿ha trabajado en este país? | | | | | | |
| Si [01] | | | | | | |
| No [02] | ¿Cuál es el motivo? | | | | | |
| 27- ¿Cuál es su ocupación actual? | | | | | | |
| 28- ¿En alguno de sus trabajos asendio de puesto? | | | | | | |
| Si [01] | ¿Por qué? | | | | | |
| No [02] | ¿Por qué? | | | | | |
| 29- ¿Firmó contrato en el trabajo/los trabajos que ha desempeñado? | | | | | | |
| Si [01] | | | | | | |
| No [02] | ¿Por qué? | | | | | |
| 30- Donde ha trabajado tuvo prestaciones como: | | | | | | |
| Aguinaldo [01] | Servicio médico [02] | Vacaciones con goce de sueldo [03] | Reparto de utilidades [04] | Prima vacacional [05] | Otra [06] ¿Cuál? | |
| 31- Donde usted labora o laboraba ¿hay/había extranjeros laborando? | | | | | | |
| Si [01] | ¿de qué nacionalidad? | | | | | |
| No [02] | | | | | | |
| 32- ¿Su trabajo esta relacionado con su formación educativa? | | | | | | |
| Si [01] | | | | | | |
| No [02] | | | | | | |
| 33- ¿Cómo es/era su relación con sus compañeros de trabajo? | | | | | | |
| 34- ¿Cuáles eran/son sus expectativas laborales? | | | | | | |

| Dimensión cultural | |
|-------------------------------|---|
| Esparcimiento | 1- ¿Cuáles actividades de esparcimiento le gusta realizar generalmente en este país?: a) Canales de TV: ¿le divierten? ¿ha visto películas peruanas/japonesas/mexicanas? b) Cine: ¿qué tipo de películas le gusta ver? c) Teatro: ¿qué tipo de obras ha visto? d) Libros: ¿ha leído libros de escritores peruanos/japoneses/mexicanos? ¿cuáles? e) Ferias culturales: ¿motivo por el que asiste? f) Deporte: ¿práctica algún deporte? ¿cuál? g) Otras actividades: ¿cómo cuál? |
| | 2- Principalmente ¿Por qué realiza esas actividades? |
| | 3- ¿Con qué frecuencia realiza las actividades de esparcimiento? |
| | 4- ¿En estas actividades se acompaña de peruanos/mexicanos y/o japoneses? |
| Religión y tradiciones | 5- ¿Tiene una creencia religiosa? ¿cuál? |
| | 6- En cada semana ¿Cuánto tiempo dedica a practicar su religión, y en qué momentos lo hace? |
| | 7- ¿De su religión qué costumbres, creencias y valores practica? |
| | 8- ¿Usted ha participado de alguna costumbre/actividad religiosa de este país? ¿por qué? |
| | 9- ¿Usted ha participado y/o apoyado en alguna fiesta religiosa en Japón o de origen japonés? ¿cuál? |
| Participación cultural | 10- ¿En qué fiestas tradicionales de este país ha participado [día de muertos, festejo de vírgenes, navidad]? |
| | 11- ¿En qué fiestas cívicas de este país ha participado [día del trabajo, día del maestro, día de la independencia]? ¿por qué? |
| | 12- ¿Participa en fiestas cívicas y/o tradicionales japonesas? ¿cuáles? ¿cómo es su participación? |
| | 13- ¿Los japoneses que conoce aquí y usted festejan fechas conmemorativas de acuerdo con su cultura japonesa? ¿cómo cuáles? |
| | 14- ¿Los japoneses que conoce en Lima/Ciudad de México y usted han compartido algo de su cultura de origen con la sociedad receptora? ¿qué han compartido? |
| | 15- En navidad ¿con quiénes se reúne? |
| Gastronomía y consumo | 16- Generalmente ¿qué tipo de comida consume en este país? |
| | 17- ¿Ha acudido o acude a restaurantes peruanos/mexicanos a comer? ¿cómo cuáles? |
| | 18- ¿En su casa prepara comida tradicional de este país? ¿cuáles comidas le gustan más? ¿sigue tal cual la receta peruana? O ¿qué modifica? |
| | 19- ¿En su casa prepara comida tradicional de Japón? ¿cuáles comidas? ¿Dónde consigue los ingredientes? |
| | 20- ¿Qué bebidas típicas [tequila/pisco] de este país le gusta consumir? ¿por qué? |
| | 21- ¿Cuáles productos tradicionales de este país consume con frecuencia? |
| | 22- ¿Consume productos japoneses en este país [cuáles, dónde los adquiere]? |
| | 23- Usted se ha interesado por conocer acerca de la cultura mexicana/peruana? ¿cómo que elementos? |

| | |
|---|--|
| Percepción sobre la cultura receptora y de origen | 24- ¿Alguna vez se ha sentido rechazado o discriminado por la cultura nativa de este país? ¿qué situación fue la que lo hizo sentirse de esa manera? |
| | 25- ¿Qué opina sobre esta cultura y la cultura japonesa? ¿en qué aspectos son diferentes? |
| | 26- ¿Considera que esas diferencias le han dificultado el poder relacionarse con las personas nativas de esta sociedad? ¿por qué? |
| | 27- ¿Qué elementos de la cultura japonesa considera que entran en conflicto con esta cultura? |
| | 28- Con relación a los espacios públicos ¿Cómo se siente cuando acude a plazas, parques, hospitales, bibliotecas, camina en las calles? |
| | 29- Durante el tiempo de residencia que lleva en este país ¿qué podría decir sobre su interacción con la población originaria de este lugar? |
| Dimensión social | |
| Redes familiares | 30- ¿Mantiene comunicación con personas en Japón? ¿quiénes son y qué comparten? |
| | 31- ¿Cómo la/lo hace sentir la comunicación con su familia de origen japonés? |
| | 32- A sus familiares y/o conocidos en Japón les platica sobre las costumbres y tradiciones de esta cultura peruana/mexicana? ¿qué le comentan acerca de lo que usted les platica? |
| | 33- ¿Les envía objetos a sus familiares y/o conocidos que viven en Japón? ¿qué objetos envía? ¿ha enviado artesanías o productos típicos de Perú/México? ¿por qué? |
| | 34- Sus familiares y/o conocidos que residen en Japón ¿le envían objetos? ¿cómo cuáles? ¿estos objetos se los han enviado porque usted los ha pedido? |
| Instituciones japonesas gubernamentales y privadas | 35- ¿Usted conoce de qué manera las instituciones gubernamentales de Japón apoyan a sus migrantes internacionales, y a los descendientes de estos? |
| | 36- Particularmente usted ¿de qué forma ha sido apoyada/o por las instituciones gubernamentales de Japón? |
| | 37- ¿Alguna institución privada japonesa le ha proporcionado ayuda? ¿en qué la/o ayudaron? |
| | 38- ¿En algún momento ha recurrido a las oficinas de la embajada y/o consulado japonés por algún problema que haya experimentado en las instituciones gubernamentales de este país? ¿cuál fue el problema? |
| | 39- ¿En caso de haber sido discriminado ¿en qué espacios fue discriminado? ¿por cuál/es motivo/s? ¿usted hizo algo al respecto en el momento en que sucedió y/o posteriormente? ¿qué hizo? |
| Participación en organizaciones civiles | 40- ¿Es miembro de alguna organización civil japonesa? ¿cuáles son sus intereses para ser parte de esta organización? |
| | 41- ¿Desde este país ha apoyado a alguien en Japón? ¿qué tipo de apoyo? |
| | 42- ¿Pertenece a alguna organización civil peruana/mexicana? ¿cuál/es? ¿qué lo motivó a integrarse? |
| Programas sociales | 43- ¿Ha participado en algún programa social en este país? ¿cuál? ¿cómo se enteró de ese programa? |
| | 44- En su opinión ¿qué necesidades de la población japonesa se deberían considerar en los programas sociales de este país? |
| | 45- ¿Ha acudido a instituciones públicas? ¿cuáles? ¿por cuál motivo? ¿cómo la/o trataron las personas que la/o atendieron? |

| | |
|--|---|
| Instituciones gubernamentales del país receptor | 46- ¿Qué opina sobre la forma en que funcionan las instituciones públicas de este país? |
| Normatividad de la sociedad receptora | 47- ¿Ha tenido interés por conocer la constitución, leyes, reglamentos y políticas de este país? ¿qué es lo que conoce? ¿Por qué surgió el interés? |
| | 48- ¿Se ha sentido excluido por alguna ley o disposición administrativa de este país (por ejemplo, para realizar algún trámite o ejercer sus derechos)? ¿por qué se sintió de esa manera? |
| | 49- ¿Ha exigido que se le reconozcan algunos derechos en este país? ¿cuáles? |
| Relaciones sociales | 50- ¿Con quienes interactúa más, personas nativas de este país y/o japoneses? por qué? |
| | 51- ¿Qué ha sido lo más complicado al relacionarse con las personas nativas mexicanas/peruanas? |
| | 52- ¿Cómo le hizo para establecer amistades en este país? ¿qué valores son importantes en la amistad? |
| | 53- ¿Qué sugerencias les daría a otros inmigrantes extranjeros para facilitar su integración a esta sociedad? |
| Dimensión psicológica | |
| Motivación Sentido del amor Sentido de vida Percepciones de sí mismo y los demás Vínculos | 54- ¿Qué lo motiva en su vida? |
| | 55- ¿Qué piensa de usted? |
| | 56- ¿Qué piensa sobre ser de origen japonés? |
| | 57- La cultura peruana ¿en qué le ayuda o en qué le afecta? |
| | 58- Con todas las experiencias que ha acumulado ¿cómo se siente [sentido del amor]? |
| | 59- Sus experiencias [amor, trabajo, experiencias dolorosas] ¿qué sentido le dieron a su vida? |
| | 60- Cuando tiene problemas con la sociedad nativa ¿cómo le hace para solucionarlos? |
| | 61- Cuando tiene problemas personales ¿cómo le hace para solucionarlos? |

Anexo 2: Rutas de integración sociocultural y psicológica de los nikkei en lima, Perú y ciudad de México (descendientes)

Guía de entrevista para descendientes de inmigrantes japoneses

Fecha de aplicación: | |

Ciudad: _____

Sexo: Mujer [01]

Nombre: _____

Hombre [02]

| Datos personales | | | |
|--|----------------|----------------|----------------|
| 1.- ¿En qué lugar nació? | | | |
| 2.- ¿Cuántos años cumplidos tiene? | | | |
| 3.- ¿Cuál es su estado civil actualmente? | | | |
| Soltera/o [01] | | | |
| Casada/o [02] | | | |
| 4.- ¿En qué país realizó la mayor parte de sus estudios? | | | |
| 5.- ¿Cuál es su grado de estudios? | | | |
| 6.- ¿Cuál es su ocupación actual? | | | |
| 7.- ¿Cuántos idiomas habla y grado de dominio? | | | |
| <i>Idioma</i> | <i>Hablado</i> | <i>Escrito</i> | <i>Lectura</i> |
| Español | | | |
| Japonés | | | |
| Francés | | | |
| Inglés | | | |
| Otro [cuál] | | | |
| 8.- ¿Pertenece alguna religión? | | | |
| Si [01] | ¿Cuál? | | |
| No [02] | | | |
| 9.- ¿Qué nacionalidades tiene? | | | |
| Movilidad internacional | | | |
| 10.- ¿Por qué reside aquí? | | | |
| 11.- ¿Tenía o tiene vínculos personales en Japón? | | | |
| Si [01] | ¿Cuáles? | | |
| No [02] | | | |

| | | | | | |
|---|--|---|--|----------------------------|--|
| 12.- ¿Ha viajado a Japón? [si/no, motivo, cuántas veces] | | | | | |
| Turista [01] | | | | | |
| Visitante [02] | | | | | |
| Laboral [03] | | | | | |
| Estudios [04] | | | | | |
| Residencia | | | | | |
| 13.- ¿Vive sola/o? | | | | | |
| Si [01] | | | | | |
| No [02] | | ¿Con quién(es) vive? | | | |
| 14.- ¿En cuáles otros estados ha vivido? | | | | | |
| 15.- ¿En cuál estado ha permanecido más tiempo? ¿Cuánto tiempo estuvo ahí? | | | | | |
| 16.- ¿Cuál es la zona residencial donde habita actualmente? | | | | | |
| 17.- En su hogar cuentan con los servicios de: | | | | | |
| Agua [01] | | Internet [02] | | Electricidad [03] | |
| | | Drenaje [04] | | Gas [05] | |
| | | | | Eliminación de basura [06] | |
| 18.- ¿Tiene usted familiares o amistades en este país? | | | | | |
| Si [01] | | Familia nuclear [01] | | Parientes [02] | |
| | | | | Amistades [03] | |
| No [02] | | | | | |
| 19.- ¿En su domicilio cómo es su interacción con sus vecinos peruanos/mexicanos? | | | | | |
| Buena [01] | | Regular [02] | | Mala [03] | |
| 20.- ¿Tuvo o tiene vecinos inmigrantes extranjeros? | | | | | |
| Si [01] | | ¿de qué nacionalidad? | | | |
| No [02] | | | | | |
| 21.- ¿Qué dificultades enfrentó y/o enfrenta con los vecinos de su domicilio actual en este país? | | | | | |
| Experiencia laboral | | | | | |
| 22.- ¿Alguna vez ha trabajado en este país? | | | | | |
| Si [01] | | ¿Quién(es) la/o ayudaron a conseguir trabajo? | | | |
| No [02] | | | | | |
| 23.- En los últimos 12 meses ¿ha trabajado en este país? | | | | | |
| Si [01] | | | | | |
| No [02] | | ¿Cuál es el motivo? | | | |
| 24.- ¿Cuáles trabajos a desempeñado en este país? | | | | | |
| 25.- ¿Cuál es su ocupación actual? | | | | | |
| 26.- ¿Cuánto tiempo lleva en ese puesto? | | | | | |
| 27.- ¿Ha asendido de puesto? | | | | | |

| | | | | | |
|---|-----------------------|------------------------------------|----------------------------|-----------------------|------------------|
| Si [01] | ¿Por qué? | | | | |
| No [02] | ¿Por qué? | | | | |
| 28.- ¿Firmó contrato en el puesto que desempeña? | | | | | |
| Si [01] | | | | | |
| No [02] | ¿Por qué? | | | | |
| 29.- En su trabajo tiene prestaciones como: | | | | | |
| Aguinaldo [01] | Servicio médico [02] | Vacaciones con goce de sueldo [03] | Reparto de utilidades [04] | Prima vacacional [05] | Otra [06] ¿Cuál? |
| 30.- Donde usted labora ¿hay extranjeros laborando? | | | | | |
| Si [01] | ¿de qué nacionalidad? | | | | |
| No [02] | | | | | |
| 31.- ¿Su trabajo esta relacionado con su formación educativa? | | | | | |
| Si [01] | | | | | |
| No [02] | | | | | |
| 32.- ¿Cómo es/era su relación con sus compañeros de trabajo? | | | | | |
| 33.- ¿Cuáles son/eran sus metas laborales? | | | | | |

| Dimensión cultural | |
|-------------------------------|---|
| Esparcimiento | 1- ¿Cuáles actividades de esparcimiento le gusta realizar generalmente en este país?: a) Ve canales de TV de este país: ¿le divierten estos canales? ¿ha visto películas peruanas/japonesas/mexicanas? b) Acude al cine: ¿qué tipo de películas le gusta ver? c) Asiste al teatro: ¿qué tipo de obras ha visto? d) ¿Ha leído libros de escritores peruanos/japoneses/mexicanos? ¿cuáles? d) De los partidos de fútbol ¿es aficionado de algún equipo de Perú/México/Japón? f) Asistencia a ferias culturales: ¿motivo por el que asiste? g) Práctica algún deporte? ¿cuál h) Otras actividades: ¿cómo cuál? |
| | 2- Principalmente ¿Por qué realiza esas actividades? |
| | 3- ¿Con qué frecuencia realiza las actividades de esparcimiento? |
| | 4- ¿En estas actividades se acompaña de peruanos/mexicanos y/o japoneses? |
| Religión y tradiciones | 5- En cada semana ¿Cuánto tiempo dedica a practicar su religión y en qué momentos del día lo hace? |
| | 6- ¿De su religión qué costumbres, creencias y valores practica? |
| | 7- ¿Usted ha participado de alguna costumbre/actividad religiosa de este país? ¿por qué? |
| | 8- ¿Usted ha participado y/o apoyado en alguna fiesta religiosa en Japón? ¿cuál? |

| | |
|--|---|
| Participación cultural | 9- ¿En qué fiestas tradicionales de este país ha participado [día de muertos, festejo de vírgenes, navidad]? |
| | 10- ¿En qué fiestas cívicas de este país ha participado [día del trabajo, día del maestro, día de la independencia]? ¿por qué? |
| | 11- ¿Participa en fiestas cívicas y/o tradicionales de Japón? ¿cuáles? ¿cómo es su participación? |
| | 12- ¿Los japoneses que conoce aquí y usted festejan ciertas fechas conmemorativas de acuerdo con su cultura japonesa? ¿cómo cuáles? |
| | 13- ¿Los japoneses que conoce en Lima/Ciudad de México y usted han compartido algo de su cultura de origen con la sociedad receptora? ¿qué han compartido? |
| Gastronomía y consumo | 14- Generalmente ¿qué tipo de comida consume en este país? |
| | 15- ¿Ha acudido o acude a restaurantes peruanos/mexicanos a comer? ¿cómo cuáles? |
| | 16- ¿En su casa prepara comida tradicional de este país? ¿cuáles comidas le gustan más? |
| | 17- ¿En su casa prepara comida tradicional de Japón? ¿cuáles comidas? |
| | 18- ¿Qué bebidas típicas [tequila/pisco] de este país le gusta consumir? ¿porqué? |
| | 19- ¿Cuáles productos tradicionales de este país consume con frecuencia? |
| | 20- ¿Envía productos tradicionales de Perú/México a familiares y/o conocidos en Japón? |
| | 21- ¿Consume productos japoneses en este país? ¿cuáles? ¿dónde los adquiere? |
| Percepción sobre la cultura receptora y de origen | 22- Usted se ha interesado por conocer acerca de la cultura mexicana/peruana? ¿cómo que elementos? |
| | 23- ¿Alguna vez se ha sentido rechazado o discriminado por la cultura nativa de este país? ¿qué situación fue la que lo hizo sentirse de esa manera? |
| | 24- ¿Qué opina sobre esta cultura y la cultura japonesa? ¿en qué aspectos son diferentes? |
| | 25- ¿Considera que esas diferencias le han dificultado el poder relacionarse con las personas nativas de esta sociedad? ¿por qué? |
| | 26- ¿Qué elementos de la cultura japonesa considera que entran en conflicto con esta cultura? |
| | 27- ¿Qué aspectos de su persona y su cultura considera que le han ayudado a mejorar? |
| | 28- Con relación a los espacios públicos ¿Cómo se siente cuando acude a plazas, parques, hospitales, bibliotecas, camina en las calles? |
| | 29- Durante el tiempo de residencia que lleva en este país ¿qué podría decir sobre su convivencia e interacción con la población originaria de este lugar? |
| Dimensión social | |
| Redes familiares | 30- ¿Se mantiene en contacto con personas en Japón? ¿quiénes son y en qué consiste esta comunicación [qué comparten]? |
| | 31- ¿Cómo lo hace sentir la comunicación con su familia de origen japonés? |
| | 32- A sus familiares y/o conocidos en Japón les platica sobre las costumbres y tradiciones de esta cultura peruana/mexicana? ¿qué le comentan acerca de lo que usted les platica? |

| | |
|---|---|
| | 33- ¿Les envía objetos a sus familiares y/o conocidos que viven en Japón? ¿qué objetos envía? ¿ha enviado artesanías o productos típicos de Perú/México? ¿por qué? |
| | 34- Sus familiares y/o conocidos que residen en Japón ¿le envían objetos? ¿cómo cuáles? ¿estos objetos se los han enviado porque usted los ha pedido? |
| Instituciones japonesas gubernamentales y privadas | 35- ¿Usted conoce de qué manera las instituciones gubernamentales de Japón apoyan a sus migrantes internacionales y a los descendientes de estos? |
| | 36- Particularmente usted ¿de qué forma ha sido apoyada/o por las instituciones gubernamentales de Japón? |
| | 37- ¿Alguna institución privada japonesa le ha proporcionado cierto tipo de ayuda? ¿en qué la/o ayudaron? |
| | 38- ¿En algún momento ha recurrido a las oficinas de la embajada y/o consulado japonés por algún problema que haya experimentado en las instituciones gubernamentales de este país? ¿qué problema fue el que sucedió? |
| | 39- ¿En caso de haber sido discriminado ¿en qué espacios fue discriminado? ¿por cuál/es motivo/s? ¿usted hizo algo al respecto en el momento de ser discriminado y/o posteriormente? ¿qué hizo? |
| Participación en organizaciones civiles | 40- ¿Usted ha sido beneficiada/o por alguna asociación civil japonesa? ¿qué beneficio recibió? |
| | 41- ¿Es miembro de alguna organización civil japonesa? ¿cuáles son sus intereses para ser parte de esta organización? |
| | 42- ¿Desde este país ha apoyado a alguien en Japón? ¿qué tipo de apoyo? |
| | 43- ¿Pertenece a alguna organización civil peruana/mexicana? ¿cuál/es? ¿cuáles fueron los motivos por los que se integró a esta organización? |
| Programas de atención a población migrante | 44- ¿Ha participado en algún programa social en este país? ¿cuál? ¿cómo se enteró de ese programa? |
| | 45- En su opinión ¿qué necesidades de la población migrante extranjera debieran considerarse en los programas sociales de este país? |
| Instituciones gubernamentales del país receptor | 46- ¿Ha acudido a instituciones públicas? ¿cuáles? ¿por cuál motivo? ¿cómo la/o trataron las personas que la/o atendieron? |
| | 47- ¿Qué opina sobre la forma en que funcionan las instituciones públicas de este país? |
| | 48- ¿Qué percepción tiene sobre ser descendiente japonés? |
| *Normatividad de la sociedad receptora | 49- ¿Usted ha tenido interés por conocer la constitución, leyes, reglamentos y políticas de este país? ¿qué es lo que conoce? |
| | 50- ¿Se ha sentido excluido por alguna ley o disposición administrativa de este país (por ejemplo, para realizar algún trámite o ejercer sus derechos)? ¿por qué se sintió de esa manera? |
| | 51- ¿Usted ha exigido que se le reconozcan algunos derechos en este país? ¿cuáles? |
| Percepción y relaciones sociales | 52- ¿Con quienes interactúa más, personas nativas de este país o japoneses? por qué? |
| | 53- ¿Qué ha sido lo más complicado para lograr relacionarse con las personas nativas mexicanas/peruanas? |
| | 54- ¿Cómo le hizo para establecer amistades en este país? |
| | 55- ¿Qué sugerencias les daría a otros inmigrantes extranjeros para facilitar su integración a esta sociedad? |

| Dimensión psicológica | |
|--|---|
| Motivación Sentido del amor Sentido de vida Percepciones de sí mismo y los demás Vínculos | 56.- ¿Qué lo motiva en su vida? |
| | 57.- ¿Qué piensa de usted? |
| | 58.- ¿Qué piensa sobre ser de origen japonés? |
| | 59.- La cultura peruana ¿en qué le ayuda o en qué le afecta? |
| | 60.- Con todas las experiencias que ha acumulado ¿cómo se siente [sentido del amor]? |
| | 61.- Sus experiencias [amor, trabajo, experiencias dolorosas] ¿qué sentido le dieron a su vida? |
| | 62.- Cuando tiene problemas con la sociedad nativa ¿cómo le hace para solucionarlos? |
| 63.- Cuando tiene problemas personales ¿cómo le hace para solucionarlos? | |

Anexo 3: Requisitos de acceso al programa ciudad hospitalaria, intercultural y de atención a migrantes, 2018. actividad institucional fomento a la ciudad hospitalaria e intercultural, organizaciones sin fines de lucro

REQUISITOS DE ACCESO AL PROGRAMA CIUDAD HOSPITALARIA, INTERCULTURAL Y DE ATENCIÓN A MIGRANTES, 2018. ACTIVIDAD INSTITUCIONAL FOMENTO A LA CIUDAD HOSPITALARIA E INTERCULTURAL, ORGANIZACIONES SIN FINES DE LUCRO (OSFL).

BASES

Podrán participar organizaciones sin fines de lucro que brindan atención a personas huéspedes, migrantes y sus familias en la Ciudad de México que están en contexto de movilidad; aquellas que brindan capacitación, difusión e instituciones académicas que realizan investigación sobre temas migratorios.

La Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (Sederec) apoyará al menos 24 proyectos con un monto de hasta \$120,000.00 (ciento veinte mil pesos 00/100 M.N.) que coadyuven al cumplimiento de la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal; vinculados a las estrategias del Programa de Derechos Humanos de la Ciudad de México o del Programa Sectorial de Hospitalidad, Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana para el Distrito Federal

REQUISITOS

Las personas interesadas deberán presentar copia y original para cotejo de los siguientes documentos:

- 1.- Solicitud de ingreso al programa, disponible en ventanilla número 6.
- 2.- Identificación oficial vigente de la persona representante legal (IFE, INE, pasaporte, cédula profesional, tarjeta de residente permanente o tarjeta de residente temporal, documento emitido por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), matrícula consular, documento de identidad para personas apátridas y/o la credencial expedida por la Sederec).
- 3.- Clave Única de Registro de Población (CURP) de la persona representante legal.
- 4.- RFC con homoclave de la persona representante legal y de la organización o institución académica expedido por el Servicio de Administración Tributaria. Excepto para personas huéspedes.
- 5.- Comprobante de domicilio actualizado de la Ciudad de México, con vigencia máxima de tres meses (servicios o constancia de domicilio expedida por autoridad competente) de la persona representante legal y de la organización o institución académica.
- 6.- Carta "Bajo protesta de decir verdad" que no tiene adeudos por ayudas otorgadas en otros ejercicios fiscales de los programas de la Sederec, y que no recibe, ni recibirá ayudas de otros programas de la Secretaría durante el ejercicio 2018, y comprometerse a entregar facturas que acrediten el gasto del apoyo otorgado.
- 7.- El proyecto deberá obtener una calificación mínima de 80 puntos sobre 100.
- 8.- Carta compromiso de la persona solicitante para brindar las facilidades al personal de apoyo que se designe para el seguimiento de las actividades del proyecto (disponible en ventanilla no. 6).
- 9.- Acta constitutiva de la organización.
- 10.- Constancia de inscripción en el Registro de Organizaciones Civiles con actividad de desarrollo social, que expide la Dirección General de Igualdad y Diversidad Social de la SEDESOL.
- 11.- En su caso constancia de Registro ante la Junta de Asistencia Privada (JAP).
- 12.- Proyecto escrito firmado en original y disco compacto.

Los requisitos de ingreso al programa deberán entregarse en la siguiente dirección y horarios

| VENTANILLA DE ACCESO | DOMICILIO Y TELÉFONO | HORARIOS |
|----------------------|---|---------------------------------------|
| Número 6 | Avenida Fray Servando Teresa de Mier no. 198, col. Centro, C.P. 06090 Del. Cuauhtémoc. Tel. 11 02 65 00 ext. 6541 Línea Migrante 01 800 009 11 11 (nacional) y 1800 505 85 11 (Desde Estados Unidos). | Lunes a viernes de 9:00 a 15:00 horas |

La JUD de Vinculación con Migrantes es el área técnico-operativa responsable de las actividades de acciones encaminadas al acceso a la justicia y derechos humanos a la población huésped y migrante, fomento de la ciudad hospitalaria e intercultural, proyectos productivos para migrantes y familiares.

No podrán acceder al programa social las personas servidoras públicas del Gobierno de la Ciudad de México en los términos de la legislación aplicable.

En caso de que se presente una situación de contingencia, desastre o emergencia en la Ciudad de México, los requerimientos y documentación a presentar para la inclusión de las personas en el programa social, puede variar, en cuyo caso, se emitirán lineamientos específicos.

Los casos no previstos en las presentes reglas de operación serán atendidos por la Dirección de Atención a Huéspedes, Migrantes y sus Familias.

GUIÓN PARA LA ELABORACIÓN DE PROYECTOS

Los proyectos presentados deberán contener al menos los siguientes puntos:

1.-Datos de identificación:

- Nombre de la organización.
- RFC.
- Domicilio en la Ciudad de México.
- Correo electrónico.
- Teléfono fijo.
- Dirección de página web.
- Nombre de la personas representante o apoderado legal.
- Objeto social de la organización así como la misión, visión, objetivo y metas programadas.
- Currículum institucional.
- Exposición de la experiencia en el tema.

2.-Presentación del proyecto

- Nombre del proyecto que postula.
- Datos de la persona responsable del proyecto.
- Población a la que se atenderá: especificar si serán personas migrantes, migrantes de retorno, refugiadas, solicitantes de asilo, huéspedes o familiares de migrantes.
- Límite geográfico: describir en qué lugares se llevará a cabo el proyecto.

- Límite temporal: describir en qué periodo se llevará a cabo el proyecto.
- Diagnóstico de la problemática o situación a atender.
- Justificación del proyecto: incidencia del tema en a) Actividades que coadyuven al cumplimiento de lo establecido en la Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal. b) Actividades vinculadas a las estrategias del Programa de Derechos Humanos de la Ciudad de México. c) Actividades que den cumplimiento al Programa Sectorial Hospitalidad, Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana para el Distrito Federal.
- Objetivos del proyecto: general y específicos.
- Metas: cuantificadas, es decir, indicar el total de beneficiarios por género a atender.
- Recursos: mencionar los recursos materiales, económicos, humanos, entre otros con los que cuenta la organización o institución académica.
- Propuesta de recursos económicos solicitados a la Sederec: desglosar el monto solicitado de acuerdo a las actividades a realizar. El porcentaje destinado para pago de honorarios y viáticos no podrá exceder el 20 por ciento cada uno; no se considera presupuesto para el pago de renta de espacios para llevar a cabo el proyecto o renta de inmueble.
- Documentos probatorios: señalar los materiales que probarán las actividades del proyecto, pueden ser fotografías, impresiones, expedientes, registros, listas de asistencia, entre otros.
- Cronograma de actividades, puntualizando fechas, lugares y horarios.

3.-Informe final (resultados al término del proyecto)

- Realizar un análisis cuantitativo y cualitativo de los resultados obtenidos: describir el cumplimiento de los objetivos y metas, desglosar el número de personas beneficiadas por sexo, edad, nacionalidad/lugar de origen.
- Incluir en el informe los materiales probatorios como anexos.

4.-Informe Financiero (al término del proyecto).

- Cuadro general de comprobación de gastos: indicando número de factura, fecha, nombre de la empresa emisora, monto total de la factura y observaciones, así mismo, desglosar en categorías el presupuesto ejercido (alimentos, medicamentos, honorarios, entre otros).
- Anexos: incorporar todas las facturas expedidas en términos de la legislación correspondiente.
- La comprobación de los recursos se realizará mediante facturas posteriores a la fecha de la firma del Compromiso de Ejecución.

RECEPCIÓN DE SOLICITUDES

Para el apoyo a organizaciones sin fines de lucro, se establecerán fechas de lunes a viernes de 9:00 a 15:00 horas, a continuación se describe:

| ACTIVIDAD | DIFUSIÓN Y ASESORÍA | APERTURA DE VENTANILLA NO. 6 | CIERRE DE VENTANILLA NO. 6 | PUBLICACIÓN DE RESULTADOS |
|---|---------------------|------------------------------|----------------------------|---------------------------|
| Organizaciones sin fines de lucro, instituciones de asistencia privada y/o académicas | Del 1 al 19 febrero | 22 de febrero | 23 de marzo | Durante el mes de abril |

Sólo se recibirán las solicitudes que cumpla con todos los requisitos y se acompañe de los documentos señalados.

La simple presentación de la solicitud para el otorgamiento de apoyos ante la ventanilla no crea derecho a obtenerlo.

PROCEDIMIENTO DE EVALUACIÓN Y APROBACIÓN DE SOLICITUDES

El procedimiento de evaluación y aprobación de solicitudes se hará conforme a lo establecido en las Reglas de Operación 2018 del Programa Ciudad Hospitalaria, Intercultural y Atención a Migrantes. La Dirección de Atención a Huéspedes, Migrantes y sus Familias tendrá hasta 12 días hábiles para aprobar el dictamen correspondiente, después del cierre de ventanilla.

PUBLICACIÓN DE RESULTADOS

La Dirección de Atención a Huéspedes, Migrantes y sus Familias publicará los resultados en:

- Página web de la Sederec: www.sederec.cdmx.gob.mx.
- Vía telefónica: 11 02 65 00 ext. 6541.
- Listado de resultados en estrado asignado a la Dirección de Atención a Huéspedes, Migrantes y sus Familias ubicados en Av. Fray Servando Teresa de Mier no. 198, Colonia Centro, Delegación Cuauhtémoc, C.P. 06090, 1er piso.

Serán publicados el nombre del programa y componente, número de folio y el nombre del beneficiario, para que la ciudadanía pueda consultar el programa, con la plena protección de los datos personales establecidos en la legislación aplicable.

DISPOSICIONES FINALES

El trámite de acceso al programa es gratuito y deberá realizarse personalmente. Sólo se podrá ingresar una solicitud de acceso a un sólo programa de la SEDEREC. Si durante el proceso de selección se detecta que una misma persona ingreso solicitud a dos o más programas de la SEDEREC, se anulará la solicitud de ingreso y se le informará la causa que motivó su anulación.

No podrán acceder a los beneficios del programa las y los servidores públicos de la SEDEREC o los que realicen acciones de seguimiento dentro de los mismos, en los términos de la legislación aplicable.

Los aspectos no previstos y que no estén considerados en las reglas de operación correspondientes y demás instrumentos jurídicos aplicables serán resueltos por la Dirección de Atención a Huéspedes Migrantes y sus Familias.

REQUISITOS DE PERMANENCIA, CAUSALES DE BAJA O SUSPENSIÓN TEMPORAL

Para estos casos, las que hayan suspendido actividades del proyecto; adquirido conceptos no autorizados; cambien los objetivos y metas del proyecto; falsedad de documentos; uso inadecuado de los recursos, se procederá a la baja del programa.

El plazo para notificar cualquiera de las situaciones anteriores será de 10 días hábiles por las áreas técnicas-operativas de la Dirección de Atención a Huéspedes, Migrantes y sus Familias en un horario de 9:00 a 15:00 horas de lunes a viernes, excepto días festivos en Av. Fray Servando Teresa de Mier no. 198, col. Centro, C.P. 06090 Del. Cuauhtémoc.

"Este programa es de carácter público, no es patrocinado ni promovido por partido político alguno y sus recursos provienen de los impuestos que pagan todos los contribuyentes. Está prohibido el uso de este programa con fines políticos electorales, de lucro y otros distintos a los establecidos. Quien haga uso indebido de los recursos de este programa, en la Ciudad de México será sancionado de acuerdo con la Ley aplicable y ante la autoridad competente."

BIBLIOGRAFÍA

- 20 Minutos Editora, S.L. (2016). *Japón dona equipos a Perú para mejorar para mejorar alarma en desastres*. 20 Minutos. <https://www.20minutos.com/noticia/33672/0/japon-dona-equipos-a-peru-para-mejorar-alarma-en-desastres/>
- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Taurus.
- Alarcón, R., Luis, E. y Odgers, O. (2014). *Mudando el hogar al Norte*. El Colegio de la Frontera del Norte.
- Albert, M. (2006) *Aculturación y competencia intercultural. Presupuestos teóricos y modelos empíricos*. Publicaciones Universidad de Alicante.
- Aneas, M. (2005). Competencia intercultural, concepto, efectos e implicaciones en el ejercicio de la ciudadanía. *Revista Iberoamericana de Educación*, 35(5), 1-10. Organización de Estados Iberoamericanos.
- Araya, K. (2021). Nihon no jisatsu: representaciones del suicidio en la cultura pop japonesa post 80's, *Revista Rumbos TS. Un Espacio Crítico Para La Reflexión en Ciencias Sociales*, (24), 11-41. <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.445>
- Arguedas, J. (2006). *Los ríos profundos*. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Ariza, M. (2009). Una mirada comparativa a la relación entre migración y mercados de trabajo femeninos en el contexto de la globalización: El caso de servicio doméstico. En L. Rivera y F. Lozano (Eds.), *Encuentros disciplinarios y debates metodológicos* (pp. 55-90). Porrúa.
- Arroyo, D. (2009). *La migración japonesa a la ciudad de México en la década de los treinta del siglo XX* [Tesis de Maestría, Universidad Iberoamericana].
- Asamblea Legislativa del Distrito Federal [ALDF] (2011). *Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal*. Gaceta Oficial del Distrito Federal. <http://www.aldf.gob.mx/archivo-e800ffd58570472c879df856002040c5.pdf>
- Asociación Peruano Japonesa [APJ] (s.f.). *Cursos Peruano Japonés*. Facebook. <https://www.facebook.com/cursosperuanojapones/>

- Asociación Peruano Japonesa [APJ] (2008). *Nuestra organización*. APJ. Recuperado el 7 de julio de 2018 de <http://www.apj.org.pe/quienes-somos/nosotros>
- Asociación Peruano Japonesa [APJ] (2016-2017). *Plan Anual de actividades y presupuesto 2016-2017*. APJ.
- Asociación Peruano Japonesa [APJ] (2020). *Perú Ganbare*. APJ. <https://www.apj.org.pe/peru-ganbare>
- Baltazar, E. (17 de diciembre de 2017). *La increíble historia de los 150.000 charros mexicanos que se prepararon para combatir al ejército nazi de Adolf Hitler*. INFOBAE. <https://www.infobae.com/america/mexico/2017/12/17/la-increible-historia-de-los-150-000-charros-mexicanos-que-se-prepararon-para-combatir-al-ejercito-nazi-de-adolf-hitler/>
- Baltazar, E. (20 de octubre de 2018). *La casi desconocida persecución de japoneses en México durante la Segunda Guerra Mundial*. INFOBAE. <https://www.infobae.com/america/historia-america/2018/10/20/la-casi-desconocida-persecucion-de-japoneses-en-mexico-durante-la-segunda-guerra-mundial/>
- Barrera, A. (20 de noviembre de 2017). *La huella de Japón en la revolución mexicana*. EL UNIVERSAL. <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/patrimonio/la-huella-de-japon-en-la-revolucion-mexicana#imagen-1>
- Basch, L., Glick, N., y Szanton, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Taylor & Francis.
- Bautista-Cruz, M. (2018). Violencias, emociones e inmigración japonesa: un análisis desde la investigación para la paz y la psicología. En A. Montes de Oca-Hernández y R. Salas-Alfaro (Eds.), *Expresiones y convergencias de la violencia en México. Miradas sociopolíticas* (pp. 26-36). ECORFAN.
- Bautista-Cruz, M., Salas, R. y Jiménez Y. (2016). Migrantes internacionales del Estado de México: Una mirada desde el duelo migratorio y el sentido de vida. *Sociedades y Desigualdades*, (2), 31-43. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Becerra, F. (2014). De la estructura del lenguaje en Jacques Lacan. *Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura*, (28), 51-61. <https://www.acheronta.org/pdf/acheronta28.pdf>
- Bericat, E. (2000). La sociología de la emoción y la emoción en la sociología. *Papers*, 62(2000), 145-176. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v62n0.1070>

- Besserer, F. (2007). Luchas transculturales y conocimiento práctico. En M. Ariza y A. Portes (Eds.), *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 323-347). Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Blanco, C. (2002). Los inmigrantes y su integración. Apuntes en torno a una creciente nebulosa de conceptos, modelos y políticas. En F. García y C. Muriel (Eds.), *La inmigración en España: contextos y alternativas II* (pp. 71-82). Laboratorio de estudios Interculturales.
- Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo XXI.
- Bowlby, J. (2014). *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*. Morata.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Harvard University Press.
- Bustamante, J. (2010). Migración, vulnerabilidad y derechos humanos. En M. Anguiano y A. López (Eds.), *Migraciones y fronteras: nuevos contornos para la movilidad internacional* (pp. 311-332). Icaria.
- Cachón, L. (2007). *La integración de y con los inmigrantes en España: debates teóricos, políticas y diversidad territorial*. Universidad complutense.
- Camus, A. (1984). *El revés y el derecho*. Alianza Editorial.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial.
- Cañez de la Fuente, G., Shoko, O. y Hernández, G. (2010). Ser japonés en México. Relatos de un inmigrante. *Culturales*, 6(11), 129-158. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912010000100006&lng=es&nrm=iso
- Carrera, S. (2006). Programas de integración para inmigrantes: Una perspectiva comparada en la unión europea. *Migraciones*, 20, 37-73. <http://revistas.upcomillas.es/index.php/revistamigraciones/article/view/2910>
- Castles, S. (2004). The Factors that Make and Unmake Migration Policies. *International Migration Review*, 38(3), 852-884. <http://www.jstor.org/stable/27645419>
- CNN Español (24 de diciembre de 2017). *Kuczynski concede indulto humanitario al expresidente Alberto Fujimori*. CNN Latinoamérica. <https://cnnespanol.cnn.com/2017/12/24/kuczynski-concede-indulto-humanitario-al-expresidente-alberto-fujimori/>

- Cole, M. (2003). *Psicología cultural*. Morata.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2007). *La diversidad cultural en el Perú*. Ministerio de Cultura. http://www.academia.edu/35889962/La_diversidad_cultural_en_el_Per%C3%BA.pdf
- Comisión Internacional de Test [ITC] (s. f.), *Directrices internacionales para el uso de los tests*. Colegio Oficial de Psicólogos. https://www.intestcom.org/files/guideline_test_use_spanish.pdf
- Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos [CMDPDH] (2020). *Marco Normativo*. CMDPDH. <http://cmdpdh.org/temas/desplazamiento/marco-normativo>
- Comisión Nacional de Inversiones Extranjeras (2018). *Informe estadístico sobre el comportamiento de la inversión extranjera directa en México*. Secretaría de Economía. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/380643/Informe_Congreso-2018-2T.pdf
- Constitución Política de Perú [Const]. 29 de diciembre de 1993 (Perú).
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const]. 5 de febrero de 1917 (México).
- Cordua, C. (2013). El humanismo. *Revista chilena de literatura*, (84), 9-17. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rchilite/n84/art02.pdf>
- Cornejo, I. (2007). *El lugar de los encuentros. Comunicación y cultura en un centro comercial*. Universidad Iberoamericana.
- Delgado, D. (2007). Modelos de incorporación de inmigrantes: teorías y perspectivas. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, III-IV (117-118), 43-55. <http://www.redalyc.org/pdf/153/15311804.pdf>
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (2020). *Población de México*. countrymeters. <https://countrymeters.info/es/Mexico>
- Diario Oficial del Bicentenario (2016). *Aprueban la Política Sectorial de Salud Intercultural*, DECRETO SUPREMO N° 016-2016-SA. El peruano. <https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/aprueban-la-politica-sectorial-de-salud-intercultural-decreto-supremo-n-016-2016-sa-1363166-6/>
- Duval, D. T. (2002). The Return Visit-Return Migration Connection. En C. M. Hall y A. M. Williams (Eds.), *Tourism and Migration: New Relationships between Production and Consumption*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers (pp. 257-276).

- Eddine, M. (1991). Lo intercultural o el señuelo de la identidad. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (36), 23-38. CIDOB.
- El Diario (2019). *Japón dona equipos para conservar Pachacámac, gran oráculo del Antiguo Perú*. El Diario. https://www.eldiario.es/cultura/Japon-conservar-Pachacamac-Antiguo-Peru_0_868264175.html
- Ellacuría, I. (1996). *Escritos filosóficos I*. UCA Editores.
- Embajada del Japón en el Perú (2015). *Japan-Peru Relations*. Ministry of Foreign Affairs of Japan. <http://www.mofa.go.jp/region/latin/peru/data.html>
- Embajada del Japón en el Perú (2017). *Reseña Histórica*. Ministry of Foreign Affairs of Japan. https://www.pe.emb-japan.go.jp/esp/esp/relaciones_bilaterales.htm
- Espinoza, J. (2018). Catolicismo, espacio público y cultura en el Perú contemporáneo: Claves históricas para una agenda de investigación. *Revista Argumentos*, (1), 14-24. <https://argumentos-historico.iep.org.pe/wp-content/uploads/2018/09/Espinoza-JM.-2018-Catolicismo-espacio-p%C3%BAbico-y-cultura-en-el-Per%C3%BA-contempor%C3%A1neo.pdf>
- Fábregas, A. (2012). De La Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad Educación y Asimilación: El Caso Mexicano. *Intercultural Communication Studies XXI*, 1 (2012). Universidad Intercultural de Chiapas.
- Falck, M. (2016). Red de inversión japonesa en México. *México y la Cuenca del pacífico*, 5(14), 13-17. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-53082016000200013
- Falck, M. y Palacios, H. (2009). El japonés que conquistó Guadalajara. La historia de Juan de Páez en la Guadalajara del siglo XVII. *México y la Cuenca del Pacífico*, 14(40), 119-121.
- Feldman, L. y Blanco, G. (2006). Las emociones en el ambiente laboral: Un nuevo reto para las organizaciones. *Revista de la Facultad de Medicina*, 29(2), 103-108. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-04692006000200002
- Ferrer, R., Palacio, R., Hoyos, O., y Madariaga, C. (2014). Proceso de aculturación y adaptación del inmigrante: características individuales y redes sociales. *Psicología desde el Caribe*, 31(3), 557-576. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21332837009>

- Forbes Content (2021). *Grupo Amistad, 43 años al frente del desarrollo industrial en México*. Forbes. <https://www.forbes.com.mx/ad-grupo-amistad-43-anos-desarrollo-industrial-mexico/>
- Forbes (2021, marzo 12). *Covid-19 lleva a más personas a las redes sociales; registro crece 13%*. Forbes. <https://www.forbes.com.mx/negocios-covid-19-personas-redes-sociales-registro-13/>
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Frankl, V. (1981). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Frankl, V. (2005). *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de Cultura Económico.
- Fromm, E. (2016). *El arte de amar*. Paidós.
- Fukumoto, M. (1997). *Hacia un nuevo sol*. Asociación Peruano Japonesa del Perú.
- Fundación de Ciencias de la Salud de MOA (2004). *La búsqueda de la verdadera salud*. Artes Gráficas Panorama, S.A. de C.V.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal (GODF). (2011). *Ley de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en el Distrito Federal*. Gaceta Oficial del Distrito Federal.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal (GODF). (2012). *Reglamento de la ley de interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana en el Distrito Federal*. Gaceta Oficial del Distrito Federal.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal (GODF). (2015). *Acuerdo por el que se aprueba el programa sectorial de hospitalidad, interculturalidad, atención a migrantes y movilidad humana para el Distrito Federal 2013-2018*. Gaceta Oficial del Distrito Federal.
- Galtung, J. (1993). Los fundamentos de los Estudios para la Paz. En A. Rubio (Ed.), *Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz* (pp. 15-45). Universidad de Granada.
- Galtung, J. (1995). *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*. Tecnos.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. Gernika Gogoratuz.
- Gandini, L. (2015). *¿Escapando de la crisis? Un estudio comparativo de trayectorias laborales de migrantes argentinos en la ciudad de México y Madrid*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García, M. (2001). La década de Fujimori: ascenso, mantenimiento y caída de un líder antipolítico. *América Latina Hoy*, (28), 49-86. <http://acuedi.org/ddata/661.pdf>

- Gestión (2013). *Japón dona equipos por US\$ 10 millones para programa de conservación de bosques*. Gestión. <https://gestion.pe/economia/japon-dona-equipos-us-10-millones-programa-conservacion-bosques-55127-noticia/>
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu.
- Glick, B. y Szanton, C. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68(1), 48-63.
- Gil, S. (2010). *Las argucias de la integración. Políticas migratorias, construcción nacional y cuestión social*. Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (IEPALA).
- Goldring, L., y Krishnamurti, S. (2007). Introduction: Contextualizing Transnationalism in Canada. En L. Goldring y S. Krishnamurti (Eds.), *Organizing the Transnational: Labour, Politics, and Social Change* (pp. 1-22). University of British Columbia Press.
- Gómez, A. (2013). *La interculturalidad en las migraciones: Análisis cualitativo sobre inmigrantes y retornados a la Comunidad Andina*. Fundación ESPERANZA.
- González, D. (2008). *Psicología de la Motivación*. Ciencias médicas.
- González, L. (2010). *Viaje por la historia de México*. Fondo de Cultura Económico.
- González, V. (2005). El duelo migratorio. *Trabajo social*, (7), 77-97.
- González-Rábago, Y. (2014). Los procesos de integración de personas inmigrantes: límites y nuevas aportaciones para un estudio más integral. *Athenea Digital*, 14(1), 195-220. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v14n1.1067>
- Grillo, R. (2000). *Transmigration and Cultural Diversity in the construction of Europe*. Paper presentado en un Simposio sobre *Diversidad Cultural y la Construcción de Europa*.
- Guardia, Manuel (2012). “Mercados e identidad alimentaria”. *Barcelona Metròpolis*, Núm. 86. Disponible en: <https://www.barcelona.cat/bcnmetropolis/2007-2017/es/dossier/mercats-i-identitat-alimentaria/>
- Guarnizo, L. (2007). Aspectos económicos del vivir transnacional. En M. Ariza y A. Portes (Eds.), *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 151-202). Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

- Guerrero, A. (2010). *Las huellas de las hormigas. Políticas culturales en América Latina*. Colegio de la Frontera del Norte.
- Guerrero, P. A. (2002). *GUÍA ETNOGRÁFICA. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Abya-Yala.
- Harris, M. (2011). *Antropología cultural*. Alianza.
- Hernández, I. (2016). Migración y afectividad a distancia. Escenarios emocionales relacionados con la dinámica familiar transnacional en el contexto de la migración oaxaqueña hacia los Estados Unidos. En M. Ariza (Ed.), *Emociones, afectos y sociología: Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp. 109-146). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hernández, R., Fernández, C. y Pilar, B. (2014), *Metodología de la Investigación*. Mc Graw Hill.
- Hernández, S., y Nakatani, E. (2018). *El cacahuete japonés que nos legó la familia Nakatani*. Descubra a los Nikkei. Emigrantes japoneses y sus descendientes. <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2018/8/31/cacahuete-japones/>
- Higa, E. (2017). *Raíces: historias compartidas de nikkei mexicanos*. Descubra a los nikkei. <https://www.discovernikkei.org/es/journal/2017/11/3/raices/>
- Higa, E. (2018). *El sueño olímpico en Tokio que un grupo de jóvenes nisei hizo realidad*. Descubra a los Nikkei. Emigrantes japoneses y sus descendientes. <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2018/4/6/sueno-olimpico-en-tokio/>
- Higa, E. (2021, junio 18). *Tiempos pandémicos: teletrabajo y koden digital*. Descubra a los nikkei, <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2021/6/18/tiempos-pandemicos/>
- Higa, E. y Asociación Peruano Japonesa (2019). Japón a la distancia: fenómeno dekasegi 30 años después. Descubra a los nikkei. <https://www.discovernikkei.org/es/journal/2019/05/29/>
- Hirai, S. (2012). “¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional. En M. Ariza y L. Velasco (Eds.), *Métodos cualitativos y su aplicación emírica por los cambios de la investigación sobre migración internacional* (pp. 77-107). Colegio de la Frontera Norte.
- Hirai, S. (2013a). Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retorno. *Alteridades*, 23(45), 95-105.

- Hirai, S. (2013b). Retorno a Aztlán en vacaciones: hacia una nueva conceptualización de la movilidad de regreso de migrantes mexicanos. En C. Oehmichen (Ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo*, (pp. 73-110). IIA-UNAM.
- Hirai, S. (2014). La nostalgia. Emociones y significados en la migración transnacional. *Nueva Antropología*, XXVII (81), 77-94. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15936205005>
- Hirai, S. (2016). La construcción de un clima emocional antiinmigrante. Las imágenes del otro y el miedo a los japoneses en la primera década del siglo XX en los Estados Unidos. En M. Ariza (Ed.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina* (pp. 477-519). Universidad Nacional Autónoma de México.
- HISPANTV (7 de julio de 2017). *Foro Abierto - Perú: reacciones ante el posible indulto de Fujimori*. HISPANTV Nexo Latino. <https://www.hispantv.com/showepisode/episode/foro-abierto---peru-reacciones-al-indulto-de-fujimori/44833>
- Historia Peruana (2018). *Manco Cápac*. Historia Peruana. <https://historiaperuana.pe/biografia/manco-capac/>
- Hokama, R. (2021, septiembre 17). *Solidaridad nikkei en tiempos de pandemia*. Descubra a los nikkei. <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2021/9/17/solidaridad-nikkei/>
- Huerta, J. (2015). *Las 10 empresas japonesas que trajeron empleo a Guanajuato*. UNIÓNGUANAJUATO. <http://archivo.unionguanajuato.mx/articulo/2015/02/26/gobierno/las-10-japonesas-que-han-traido-empleo-guanajuato>
- Hu-DeHart, E., y López, K. (2018). Diáspora asiática en América latina y el Caribe: Una visión histórica. *Afro-Hispanic Review*, 27(1), 9-21.
- Instituto de Estudios y Divulgación sobre Migración, A. C. (INEDIM). (2012). *Diagnóstico de Presencia e Inclusión de Comunidades y Grupos Huéspedes y sus Familias en la Ciudad de México para Apoyar el Sustento y Evaluación de Políticas Públicas*. SEDEREC.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2010a). *Extensión territorial*. Información de México para niños. <http://cuentame.inegi.org.mx/territorio/extension/default.aspx>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2010b). *Censo de Población y Vivienda 2010*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2015). *Encuesta Intercensal 2015*. INEGI.
<https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI] (2007). Censos Nacionales 2007. INEI.
<http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI] (2017). *Perú: Perfil Sociodemográfico, 2017*. INEI.
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/index.html
- Instituto Nacional de Evaluación Educativa [INEE] (2016). *Revisión de la OCDE de las políticas para mejorar la efectividad del uso de los recursos educativos*. Informe país.
- Instituto Nacional de Migración [INM] (2012). *Extranjeros residentes en México*. Centro de Estudios Migratorios.
http://portales.segob.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Poblacion_Extranjera/ExtranjerosResMex.pdf
- Juárez, M. L. (2015). *La integración de las mujeres inmigrantes cualificadas en Dinamarca: Estrategias y la red de mentores Kvinfo* [Tesis de Doctorado, Universidad de Málaga].
<http://orcid.org/0000-0001-5137-7762>
- Kaikan (2020). La APJ recibió condecoración del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. *Kaikan*, (122), 4-7. https://issuu.com/revistakaikan/docs/kaikan_122
- Kamiya, M. (1998). La inversión japonesa en Perú: Estrategias en latinoamerica y plataformas de inversión. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, (42), 3-29.
- Kasuga, C. [Daniel Serrano] (2011). Conferencia Carlos Kasuga - Calidad y productividad al estilo Japonés [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=IIu9O_qnUn0
- Kazuhiro, H. (2017). Industria automotriz en México: TRUMP, el proteccionismo y el TLCAN. *REPORTENIVELUNO*, 54-55.
- La Jornada (20 de mayo de 2008). *Bustamante: los inmigrantes de CA sufren peores vejaciones que los mexicanos en EU*. La Jornada.
<http://www.jornada.unam.mx/2008/05/20/index.php?section=politica&article=005n1pol>

- Veloz, Y. (2 de diciembre de 2021). *Japón dona a México 5.6 millones de dólares en equipo médico*. La Razón. <https://www.razon.com.mx/mexico/japon-dona-mexico-5-6-millones-dolares-equipo-medico-461967>
- Lacan, J. (2001). *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*. Paidós.
- Laplanche, J. y Jean-Bertrand, P. (2003). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Lausent-Herrera, I. (2014). *Pasado y presente de la comunidad japonesa en el Perú*. Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lenin, V. (10 de septiembre de 2015). La espontaneidad de las masas y la conciencia - Vladimir Illich Lenin. *El Aromo*, (71). <https://razonyrevolucion.org/la-espontaneidad-de-las-masas-y-la-conciencia-vladimir-illich-lenin/>
- Levitt, P. (2001). *The Transnational Villagers*. University of California Press.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38(3), 1002-1039.
- Levitt, P., y Jaworsky, N. (2007). Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. *Annual Review of Sociology*, 33, 129-156. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131816>
- Maslow, A. (1991). *Motivación y personalidad*. Diaz de Santos, S.A.
- Martinello, M. (2007). *Cómo combinar la integración y la diversidad: el desafío de una ciudadanía multicultural en la Unión Europea*. Ikuspegi.
- Matsuda, S. (2014). *Andando 75 años por los caminos del Perú*. Perú Shimpo S.A.
- Melgar Tísoc, D. (2009). *Japón transnacional y diáspora nikkei* [Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e historia].
- Méndez, M. (2015). La guerra contra los japoneses en México durante la Segunda Guerra Mundial: Kiso Tsuru y Masao Imuro, migrantes vigilados. *México y la cuenca del pacífico*, 4(10), 131-135. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-53082015000100131
- Mendoza, C. (2007). El espacio fronterizo en la articulación de espacios sociales transnacionales: reflexión teórica y apuntes empíricos. *Papeles de la población*, 13(53), 103-135. <http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v13n53/v13n53a6.pdf>

- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo [Mincetur] (s.f). *Acuerdos Comerciales del Perú*. Mincetur. http://www.acuerdoscomerciales.gob.pe/En_Vigencia/Japon/inicio.html
- Ministerio de Comercio Exterior y Turismo [Mincetur] (2019). *Exportaciones peruanas a Japón alcanzaron los US\$ 2 177 millones en el 2018*. Mincetur.<https://www.gob.pe/institucion/mincetur/noticias/28041-ministro-vasquez-exportaciones-peruanas-a-japon-alcanzaron-los-us-2-177-millones-en-el-2018>
- Ministerio de Cultura (2013). *Estadísticas de reportes*. Alerta contra el racismo. <https://alertacontraelracismo.pe/estadisticas>
- Ministerio de Cultura (2015). Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural. Ministerio de Cultura. <http://www.cultura.gob.pe/sites/default/files/noticia/tablaarchivos/politicanacional1.pdf>
- Ministerio de Cultura (2017). *Discriminación y racismo en el Perú*. Ministerio de Cultura. <https://alertacontraelracismo.pe/discriminacion-y-racismo-en-el-peru/> 10 marzo 2019
- Ministry of Foreign Affairs of Japán (2016). *Japan-Mexico Relations*. Ministry of Foreign Affairs of Japán. <http://www.mofa.go.jp/region/latin/mexico/data.html>
- Miquel, R. (1997). Elementos para una comunicación intercultural. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 36. *Espacios de la interculturalidad*, (36), 11-21. https://www.cidob.org/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/elementos_para_una_comunicacion_intercultural
- Morimoto, A. (2009). *Los Nikkei en el Perú I: La migración en cifras*. Descubra a los Nikkei. <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2009/09/15/copani-2009/>
- Morimoto, A. (2011). *Inmigración y comunidad de origen japonés en el Perú: Balance de los estudios y publicaciones*. XIII Congreso Internacional de ALADAA. http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/morimoto.pdf
- Moromisato, D. (6 de noviembre de 2007). *Anti-japonismo en Perú: historia y nuevos ataques*. Discover Nikkei, Japanese migrants and their descendants. <http://www.discovernikkei.org/en/journal/2007/11/6/ser-nikkei-peru/>
- Moromisato, D. (18 de septiembre de 2008). *HISTORIA DE LOS JAPONESES EN EL PERU. BREVE HISTORIA UNIVERSAL*. <https://breve-historia-universal.blogspot.com/2008/09/historia-de-los-japoneses-en-el-peru.html>

- Moromisato, D. [DiscoverNikkei] (2017, abril 1). *Doris Moromisato #5: Ser Nikkei hoy* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Fawzq9mEb_E
- Muñoz, J. y Hernández, R. (2012). *La cultura organizacional en empresas japonesas establecidas en México*. XVI Congreso de Investigación en Ciencias Administrativas. https://acacia.org.mx/busqueda/pdf/05_PF324_Cultura_organizacional.pdf
- nacional (2022). *TC verá mañana hábeas corpus que busca excarcelación de Alberto Fujimori*. nacional. <https://www.radionacional.com.pe/noticias/politica/tc-vera-manana-habeas-corpus-que-busca-excarcelacion-de-alberto-fujimori>
- Nako, H y Asociación Peruano Japonesa. (2007). Manco Cápac: un monumento con historia. Descubre a los Nikkei. <https://www.discovernikkei.org/es/journal/2007/11/27/manco-capac/>
- Navío, M. y Pérez, V. (2020). *Depresión y suicidio. Documento estratégico para la promoción de la salud mental*. Wecare-u. Healthcare Communication Group.
- Norris, P., y Mattes, R. (2003). *Does ethnicity determine support for the governing party? The structural and attitudinal basis of partisan identification in 12 African nations*. John F. Kennedy School of Government, Harvard University.
- Nour, M. (1997). Lo intercultural o el señuelo de la identidad. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 36. *Espacios de la interculturalidad*, (36), 23-38. https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/lo_intercultural_o_el_senuelo_de_la_identidad
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO] (2005). *Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales, instrumentos normativos*. UNESCO. http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- Organización de los Estados Americanos [OEA] (2012). *Migración internacional en las Américas: Segundo informe del Sistema Continuo de Reportes sobre Migración Internacional en las Américas (SICREMI)*. OEA.
- Organización Internacional para las Migraciones [OIM] (2015). *Informe sobre las migraciones en el mundo*. Imprimerie Courand et Associés.

- Organización Panamericana de la Salud [OPS] (2020, mayo 5). Las redes sociales y COVID-19: la contribución de BIREME. OPS. <https://www.paho.org/es/noticias/5-5-2020-redes-sociales-covid-19-contribucion-bireme>
- Organización Panamericana de la Salud y Organización Mundial de la Salud [OPS/OMS] (2016). *La salud de los migrantes*. OPS/OMS. <https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2016/CD55-11-s.pdf>
- Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo [OECD] (2017). *Reviews of Labour Market and Social Policies: Costa Rica*. OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264282773-en>
- Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo [OECD] (2015). *Indicators of Immigrant Integration 2015: Settling In*. OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264234024-en>
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. CATEDRA.
- Ota, M. (1982). *Siete Migraciones japonesas en México 1890-1978*. Colegio de México.
- Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica*. Herder.
- Peddie, F. (2006). Una presencia incómoda: la colonia japonesa de México durante la Segunda Guerra Mundial. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (32), 73-101. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202006000200073
- Penninx, R. (2009). *Decentralising integration policies: Managing migration in cities, regions and localities*. Policy network.
- Penninx, R., y Martiniello, M. (2006). Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas. *Reis*, 116, 123-156. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2238623>
- Pérez, P. (1981), Test proyectivos: fundamentos teóricos y aplicaciones clínicas. *Revista de Psicoterapia y Psicopatología*, (3).
- Peschel, S. (10 de septiembre de 2020). *Mario Vargas Llosa subrayó en Berlín que la literatura «es una manera de resistir»*. DW Made for minds. <https://www.dw.com/es/mario-vargas-llosa-subray%C3%B3-en-berl%C3%ADn-que-la-literatura-es-una-manera-de-resistir/a-54888354>

- Pichon-Riviere, E (1980). *Teoría del vínculo. Selección y Revisión de Fernando Taragano*. Colección Psicología Contemporánea.
- Pizzinato, A. (2010). Psicología cultural. Contribuciones teóricas y fundamentos epistemológicos de las aportaciones de Vygotsky hacia la discusión lingüística de Bakhtin. *Universitas Psychologica*, 9(1), 255-261. <http://www.scielo.org.co/pdf/rups/v9n1/v9n1a20.pdf>
- Pizzonia, C. (2018). *Migración desde la EX URSS*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Portes, A. (2003). Conclusión: hacia un nuevo mundo. Los orígenes y efectos de las actividades transnacionales. En A. Portes, L. Guarnizo y P. Landolt (Eds.), *La Globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp. 377-397). FLACSO.
- Portes, A. (2007). Migración y Desarrollo: una revisión conceptual de la evidencia. En S. Castles y R. Delgado (Eds.), *Migración y Desarrollo: perspectivas desde el sur* (pp. 21-49). MA Porrúa.
- Portes, A., Guarnizo, L., y Landolt, P. (1999). The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217-237.
- Programa de Equidad para la Mujer Rural, Indígena, Huésped y Migrante (2018). *EVALUACIÓN INTERNA INTEGRAL 2016-2018 DEL PROGRAMA SOCIAL: Programa de Equidad para la Mujer Rural, Indígena, Huésped y Migrante. Componente Impulso a la Mujer, Huésped y Migrante*.
https://sepi.cdmx.gob.mx/storage/app/media/EVALUACIONES/EVALUACIONES%202018/EVALUACION%20DAHMYF_MUJER.pdf
- Ragin, C. (1989). *La construcción de la investigación social*. Universidad de los Andes.
- Repetto, E. (2003). La orientación intercultural: problemas y perspectivas. *Orientación y sociedad*, 3, 19-28. <http://www.scielo.org.ar/pdf/orisoc/v3/v3a02.pdf>
- Retortillo, Á., Ovejero, A., Cruz, F., Lucas, S. y Arias, B. (2006). *VI-Inmigración y modelos de integración: entre la asimilación y el multiculturalismo*. Universidad de Valladolid.
<https://uvadoc.uva.es/bitstream/handle/10324/11345/RevistaUniversitariadeCienciasdelTrabajo-2006-7-Inmigracionymodelosdeintegracion.pdf?sequence=1>

- Rizo, M. (2014). Exploraciones sobre la interculturalidad: notas interdisciplinarias para un estado de la cuestión. En C. Pech y M. Rizo (Eds.), *Interculturalidad: miradas críticas* (pp. 11-31). Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rocca, L. (2002). *El espíritu Samurai en la Quinta Heeren*. LKEIRL.
- Rombiola, N. (23 de febrero de 2015). *TLC México-Japón*. La Economía. <https://laeconomia.com.mx/tlc-mexico-japon/>
- Rosas, M. (2017). *La seguridad humana y la seguridad multidimensional a debate*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rosental, M., y Straks G. (1960). *Categorías del materialismo dialectico*. Grijalbo.
- RPP NOTICIAS (2009). *Japón dona al IPD equipos para la disciplina del judo valorizado en 450 mil dólares*. RPP NOTICIAS. <https://rpp.pe/multideportes/mas-deportes/japon-dona-al-ipd-equipos-para-la-disciplina-del-judo-valorizado-en-450-mil-dolares-noticia-182344?ref=rpp>
- RPP NOTICIAS (2018, octubre 3). *Alberto Fujimori: Del indulto humanitario a su anulación en el Poder Judicial*. RPP Noticias. <https://rpp.pe/politica/judiciales/alberto-fujimori-de-su-indulto-al-fallo-de-la-corte-idh-noticia-1127499>
- RPP NOTICIAS (2020, mayo 5). *Uso de redes sociales en Perú: TikTok es la app con mayor crecimiento durante la cuarentena*. RPP NOTICIAS. <https://rpp.pe/tecnologia/apps/uso-de-redes-sociales-en-peru-tiktok-es-la-app-con-mayor-crecimiento-durante-la-cuarentena-superando-a-netflix-whatsapp-facebook-e-instagram-coronavirus-covid-19-noticia-1263325>
- Sakuda, A. (1999). *El futuro era el Perú*. ESICOS.
- Santamaría, A. (1999). Tres historias japonesas en Sinaloa. *Mar y Arena. Revista electrónica de la Facultad de Ciencias Políticas*. Universidad Autónoma de Sinaloa. www.maz.uasnet.mx/maryarena/octubre99/los_japoneses_sinaloa.htm
- Sartori, G. (2003). *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus.
- Sartre, J. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. EDHASA.
- Sartre, J. (2011). *La náusea*. Alianza Editorial.
- Scheff, T. (1994). *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*. Westview Press.
- Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades [SEDEREC] (2012). *V ENCUESTA SOBRE MIGRACIÓN Y DINÁMICA POBLACIONAL EN EL DISTRITO FEDERAL*. SEDEREC.

- Silveira, E. (2008). Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. *Desenvolvimento em Questão*, 6(12), 63-86. <https://oportuguesdobrasil.files.wordpress.com/2016/04/multiculturalismo-versus-interculturalismo.pdf>
- Smelser, N. (2003). On comparative Analysis, Interdisciplinarity and Internationalization in Sociology. *Iinternacional Sociology*, 18(4), 643-657.
- Smith, R. (2001). Comparing Local-Level Swedish and Mexican Transnational Life. En L. Pries (Ed.), *New Transnational Social Spaces. International Migration and Transnational Companies in the Early Twenty-First Century* (pp. 37-58). Routledge.
- Superintendencia Nacional de Migraciones. (2015). *Decreto Legislativo N° 1236 – Decreto Legislativo de Migraciones*. Migraciones. <https://www.migraciones.gob.pe/index.php/normatividad/norma-legal-vigente/>
- Surian, A. (2012). Aprendizaje y competencias interculturales. *Ra-Ximhai*, 8(2), 205-222. <http://revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/viewFile/33895/30947>
- Takashi, T. (2019). *A 30 años del fenómeno dekasegi*. Descubra a los nikkei. <https://www.discovernikkei.org/es/journal/2019/8/12/30-anos-dekasegi/>
- The New York Times (2017). *La situación de los migrantes en la frontera de México podría convertirse en una crisis humanitaria*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/es/2017/01/30/la-situacion-de-los-migrantes-en-la-frontera-norte-de-mexico-podria-convertirse-en-una-crisis-humanitaria/>
- Tigner, J. (1981). Japanese Immigration into Latin America: A Survey. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 23(4), 457-482. <http://www.jstor.org/stable/165454>
- Tirzo, J. y Hernández, J. (2010). Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias. *Cuicuilco*, 17(48). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100002
- Todorov, T. (1990). El cruce de las culturas. *Criterios*, (25-28), 3-19. <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/elcruce delas culturas.pdf>
- Touraine, A. (2001). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Fondo de Cultura Económico.
- Triandis, H.C. (1990). Aproximaciones teóricas y metodológicas al estudio del individualismo y colectivismo. *Revista de Psicología Social y Personalidad*, 6(1-2), 29-38.

- Unidad de Política Migratoria. (2018). *Estadísticas migratorias. Síntesis 2018*. Secretaría de Gobernación.
https://portales.segob.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Sintesis_Graficas/Sintesis_2018.pdf
- Valdez, C. (24 de marzo de 2009). *Japón hace donativo a escuelas de la SEP*. PROTOCOLO.
<https://www.protocolo.com.mx/sociales/japon-hace-donativo-a-escuelas-de-la-sep/>
- Velasco, A. (2009). HUMANISMO. *CONCEPTOS Y FENÓMENOS FUNDAMENTALES DE NUESTRO TIEMPO*. Universidad Nacional Autónoma de México.
http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/437trabajo.pdf
- Vertovec, S. (2004). Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. *International Migration Review*, 38(3), 970-1001.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054.
- Weber, E. (1996). La interculturalitat comença per un mateix. *DCIDOB 56. La interculturalitat*, (56), 20-22. https://www.cidob.org/es/content/download/6821/68435/file/weber_56.pdf