

Niños y jóvenes nipo-brasileños inmigrantes en Japón

Japanese brazilian children and young immigrants to Japan

Hugo Córdova Quero

Berkeley, California, EEUU / EQARS

hquero@sksm.edu

Resumen

Basado en un trabajo de campo realizado en Japón entre los años 2006-2008, en el presente artículo se analizan aspectos relacionados con: idioma e identidad cultural, dinámicas etno-raciales y experiencias religiosas que la segunda y tercera generación de inmigrantes nipo-brasileños enfrentan en Japón. Para ello se explora la presencia del flujo migratorio de nipo-brasileños viviendo y trabajando en Japón para luego centrarse en las situaciones específicas que impactan la vida de niños y jóvenes, especialmente aquellos nacidos y criados en ese país. El análisis toma en cuenta la cuestión lingüística, cultural, racial y religiosa por ser elementos que constituyen la construcción de la identidad y que impactan en la vida cotidiana de estos niños y jóvenes tanto en el ámbito familiar como social, sobre todo en sus interacciones en el contexto educativo de la escuela primaria o secundaria. El artículo apunta a visibilizar aspectos que generalmente se relacionan con las vicisitudes de la primera generación de inmigrantes en la tierra de recepción, pero que a menudo son invisibilizados respecto de la segunda y tercera generación.

Palabras clave: Segunda y tercera generación de inmigrantes, Nipo-brasileños, migración transnacional, Japón, etnicidad.

Abstract

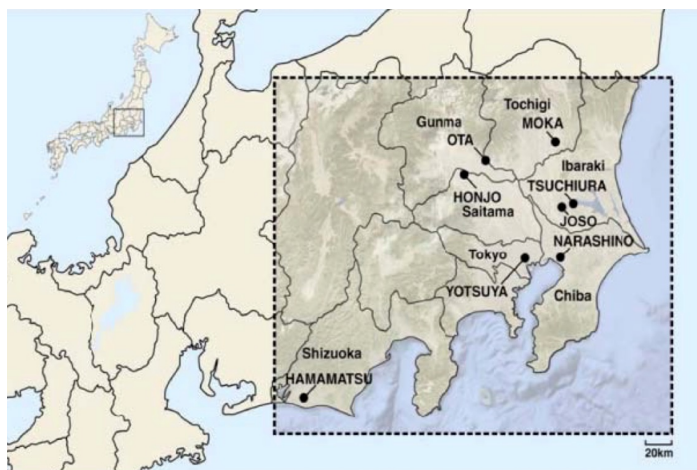
Based on fieldwork conducted in Japan between 2006-2008, this article analyzes aspects related to language and cultural identity, ethno-racial dynamics, and religious experiences that the second and third generation of Japanese-Brazilians immigrants face in Japan. In order to explore these aspects, the article begins by examining the presence of the migratory flow of Japanese-Brazilian currently living and working in Japan, to then focus on specific situations that have an impact on the lives of children and youth, especially those born and raised in that country. The analysis takes into account the linguistic, cultural, racial and religious issues as elements that are related to the construction of identity and that affect the daily lives of these children and youth both in the family and social contexts, especially in their interactions within the educational setting of elementary or high schools. The objective of the article is to explore those aspects that are generally related to the vicissitudes of the first generation of immigrants in the host country, which are often made invisible with respect to the second and third generations.

Keywords: Second and Third Generation of Immigrants, Japanese-Brazilian children and youth, transnational migration, Japan, ethnicity.

Introducción

En el actual sistema-mundo capitalista globalizado, las migraciones son cada vez más frecuentes. Constituyen movimientos dentro del sistema-mundo producidos con el fin de satisfacer las necesidades capitalistas de mano de obra barata. Tradicionalmente los estudios migratorios han pensado a los inmigrantes como varones, adultos, heterosexuales, de países empobrecidos, que arriban al país receptor en busca de oportunidades económicas. Si bien este es el caso de una gran porción de los 232 millones de inmigrantes que actualmente existen en el mundo (United Nations, 2013: 1), no es el único perfil. Una gran cantidad de inmigrantes son mujeres, y otra parte importante son niños y jóvenes. Los flujos migratorios se caracterizan por la pluralidad de actores y de motivaciones para migrar, el factor económico es una de las tantas razones.

En este artículo busco descentrar ese estereotipo de sujeto migrante al explorar las situaciones que niños y jóvenes migrantes experimentan en su vida cotidiana —tanto familiar como social— en el país receptor. Mi análisis se basa en un trabajo de campo conducido en Japón y que se llevó a cabo entre 2006 y 2008 en ocho Iglesias Católicas Romanas de la ciudad de Tokio y prefecturas aledañas —Chiba, Ibaraki, Saitama, Gunma, Tochigi y Shizuoka— con el fin de estudiar cómo una organización religiosa como la Iglesia Católica Romana interviene e influye en la adaptación de los inmigrantes a la sociedad receptora, en este caso, Japón (figura 1).



Las personas investigadas fueron inmigrantes de América Latina denominados nipo-brasileños o *Nikkei* —abreviatura del término japonés *Nikkeijin*, que significa “descendiente de japoneses”— y además, otros nipo-descendientes de Sudamérica. El presente artículo se centra en la experiencia de la segunda y tercera generaciones de nipo-brasileños.

En la investigación se realizaron 100 entrevistas con inmigrantes cuyas edades oscilaban entre los 18 y los 66 años. Las entrevistas fueron semi-estructuradas con preguntas abiertas. En la mayoría de los casos fueron grabadas, excepto cuando la persona entrevistada —debido a la privacidad de ciertos temas— pedía no serlo. Para la transcripción y comunicación de los resultados se optó por usar seudónimos a fin de proteger la identidad y privacidad de cada persona consultada.

En el diseño metodológico se buscó diversificar la población estudiada en términos de edad, género, etnicidad y ocupación. En cuanto al tema de género, las entrevistas se agruparon en: un 55% de mujeres y un 45% de varones. Sin embargo, dada la naturaleza de la investigación, la muestra arrojó un porcentaje más elevado (80%) de nipo-descendientes vs. inmigrantes de otros grupos étnicos (20%) representados en Brasil —europeos, afro-descendientes, indígenas—. Respecto a la ocupación, el 15% de las personas entrevistadas eran funcionarios de la Iglesia Católica Romana (presbíteros, diáconos, monjes y monjas, administradores) mientras que el 85% de la muestra se distribuyó entre trabajadores —en fábricas de autopartes y maquinarias—, trabajadoras —en empresas de limpieza e industria alimenticia— y estudiantes. La presencia de estudiantes —segunda y tercera generación— se vio potenciada por la vinculación de dos parroquias —Yotsuya y Tsuchiura— con dos universidades: la Universidad Sofía en Yotsuya y la Universidad de Tsukuba, en la ciudad homónima. Debido a que los menores no podían dar consentimiento para las entrevistas, familias con niños y adolescentes fueron entrevistadas a fin de conocer la situación de los mismos.

Se optó por la observación participante tanto en las misas de la Iglesia Católica Romana como también en grupos de oración, de estudios bíblicos, de formación de líderes adultos y jóvenes, grupos de catequesis y confirmación, encuentros de sacerdotes y ensayos de música, sobre todo de una banda de rock que lideraba la adoración litúrgica en una de las parroquias, y cuyos integrantes cursaban el secundario y la universidad. Asimismo, se participó de casamientos, bautismos, fiestas de cumpleaños y

despedidas de quienes retornaban a Brasil. Como parte de la socialización, las parroquias también llevaban a cabo actividades como tomar café luego de la misa —que podía prolongarse horas e incluir almuerzo o cena—, celebraciones de navidad, año nuevo, día de la madre, día del padre, e incluso el cumpleaños de alguno de los sacerdotes. En su mayoría, los sacerdotes, monjas y monjes provenían de Brasil, aunque había sacerdotes de otras nacionalidades que hablaban portugués fluidamente y podían dar la misa en ese idioma o que lideraban el trabajo pastoral con extranjeros. Las personas que trabajaban en la administración representaban a los tres grupos lingüísticos mayoritarios: portugués, castellano y tagalog.

Finalmente, se llevó a cabo una encuesta anónima para determinar el perfil poblacional general de las parroquias que constituyeron los lugares de trabajo de campo. De 400 cuestionarios distribuidos, la encuesta tuvo un resultado del 48% de respuestas. Entre los datos más sobresalientes se encuentra el hecho que casi un 70% de quienes respondieron no frecuentaba la Iglesia Católica Romana en Brasil, y lo comenzó a hacer ya estando en Japón. Otro dato particular fue que la mayor parte de los jóvenes y adultos que emigraron a Japón se trasladó siendo soltera (66%).

¿Por qué nipo-brasileños?

El siglo XIX y los comienzos del siglo XX estuvieron marcados por profundas transformaciones en el sistema-mundo. La liberación de los esclavos de origen africano en muchos países de las Américas en el siglo XIX dejó plantaciones sin mano de obra para mantener su productividad. Al mismo tiempo, el surgimiento de las fábricas hizo aún más evidente la necesidad de grandes contingentes de fuerza laboral a bajo costo (Wallerstein, 1989: 3), lo cual motivó a más de 75 millones de personas a emigrar (Ando y Wakisaka, 1971: 4). Los inmigrantes japoneses no fueron una excepción a esas corrientes migratorias, aunque su salida se distinguió de otros pueblos por el hecho de que esta movida era cuidadosamente planificada y apoyada económicamente por el gobierno japonés, en lo que Célia Sakurai (2000: 46) llama “inmigración tutelada”. Sin embargo, a finales del siglo XX sus descendientes emigraron hacia la tierra ancestral. Esta sección presenta brevemente los antecedentes históricos y socioculturales de ese proceso.

El año 2008 marcó el centenario de la llegada de los primeros inmigrantes japo-

neses a Brasil. El 5 de noviembre de 1895 se firmó el *Tratado de Amizade, de Comércio e de Navegação Japão-Brasil* entre Japón y Brasil en París. Este convenio fue posible debido a que Brasil cambió el decreto N° 528 de 1890, que legislaba sobre la apertura de la República de Brasil para los trabajadores que deseaban inmigrar al país, con la excepción de los procedentes de países africanos y asiáticos. El presidente Floriano Peixoto firmó la Ley N° 92 de octubre de 1892, la cual permitió a los inmigrantes asiáticos establecerse en Brasil (Igarashi, 2001: 38-39). De este modo, 781 inmigrantes japoneses arribaron a bordo del barco *Kasato Maru* al puerto de Santos, el 18 de junio de 1908. Los trabajadores fueron llevados a seis plantaciones de café en São Paulo (Japan International Cooperation Association, 2003: 19-20). Cabe destacar que no sólo Brasil sino todos los países en el continente americano —en mayor o menor medida— recibieron inmigrantes japoneses, desde Canadá hasta Argentina.

Desde 1908 y hasta comienzos de la Segunda Guerra Mundial, esa inmigración se consideró como temporal (Harada, 2008: 39-41). El sueño y la meta de los inmigrantes era trabajar unos pocos años, ganar dinero y luego regresar a Japón. Desafortunadamente, esto no fue posible para la mayoría de ellos. Luego de un periodo de no inmigración entre 1942 y 1951, debido a la Segunda Guerra Mundial (Suzuki, 1969: 17), la inmigración continuó incrementando la población de Japoneses en Brasil. Sin embargo, a partir de la década del '60, a medida que la economía japonesa colocaba al país como una potencia mundial, el número de emigrantes hacia Brasil decreció paulatinamente, hasta que la inmigración desapareció hacia fines de los '70. Actualmente, la comunidad japonesa en Brasil es de aproximadamente 2 millones de personas. Ya existen seis generaciones de nipo-brasileños (Harumi, 2008: 34).¹

Desde mediados de la década de 1980, algunos nipo-descendientes comenzaron a emigrar hacia Japón como *Decasseguis* —trabajadores temporales—. Las redes de reclutamiento conformadas por empresas que contrataban trabajadores en Brasil y les proveían de un trabajo en Japón surgieron entre los años 1985 y 1989. En portugués se denominan *empreiteiras*. Esas redes, sumadas a los eventos socioeconómicos en Brasil y Japón, posibilitaron el desarrollo de ese flujo migratorio. Autores que ana-

¹ Aún hablando en portugués, los nipo-brasileños usan el número y el sufijo *-sei* (generación) —tomado del japonés— para expresar el ordinal de las generaciones de inmigrantes. En este caso el término que se usa, *rokusei*, está compuesto por el número seis (*roku*) y el sufijo *-sei* (generación).

lizan esta situación (Linger, 2001; Roth, 2002; De Carvalho, 2003, Higuchi y Tanno, 2003; Tsuda, 2003) lo hacen en base a la noción de “factores de expulsión y atracción”, conocida en inglés como *push-pull factors* (Todaro, 1969).

Los factores de atracción se correspondían con la creciente demanda de mano de obra barata para las fábricas en Japón como consecuencia del auge económico de finales de la década de 1980. Eso, el bajo crecimiento poblacional y el hecho de que la juventud japonesa —en su mayoría con grados académicos— desdeñó el trabajo no calificado como una opción laboral (Sasaki, 2003: 425) constituyeron importantes factores para la aceptación de inmigrantes.

Los factores de expulsión se conformaban tanto por las consecuencias de la dictadura militar en Brasil de 1964 a 1985, que redujo los derechos democráticos del pueblo, como las constantes crisis en el mercado y al empobrecimiento de la clase media debido al fracaso de medidas económicas como el *Plan Collor*. Todo ello impulsó a nipo-brasileños —en su mayoría de clase media y media alta— a buscar en otros lugares los recursos económicos para evitar hundirse en la pobreza.

Como fue expresado en otro trabajo (Córdova Quero, 2009a), la inserción de los nipo-brasileños en medio de la sociedad japonesa no ha sido fácil. Al igual que la primera generación de adultos, la segunda y tercera sufrieron diferentes discriminaciones en lo socio-cultural y en sus posibilidades dentro del sistema educativo japonés. Hasta la crisis económica de 2008 —que revirtió el flujo migratorio desde Japón hacia Brasil— había alrededor de 64.000 niños y adolescentes nipo-descendientes menores de 16 años sobre un total de 312.000 inmigrantes (Ministry of Justice of Japan, 2007). De ese número, 10.536 estaban registrados en escuelas brasileñas (Sacata Tongu, 2010: 121)

Luego de la crisis económica de 2008 y el tsunami y terremoto de Tohoku en 2011, se observa dos situaciones bien marcadas (Córdova Quero, 2009b). Por un lado, muchas familias regresaron a Brasil. Entonces, la pregunta sería: ¿cuál será el futuro de esos niños y jóvenes que nacieron y se criaron en Japón y cuyo idioma principal es el japonés y su cultura de socialización es la japonesa? Es decir, ¿cuál será el futuro de esos niños que no hablan portugués y que encuentran en Brasil una cultura y sociedad casi desconocidas? Por otro lado, muchas familias han permanecido en Japón. Los interrogantes son: ¿cómo es el proceso de socialización e inserción social de estos niños y jóvenes en un Japón tan marcado por una noción de exclusividad y pureza

racial? ¿Cómo enfrentar esta sociedad desde un lugar de biculturalidad y bilingüismo? Ambas situaciones merecen su propio análisis.

Se enfocó el análisis hacia la realidad de aquellos niños y jóvenes que han permanecido en Japón. A fin de organizar la multiplicidad de temas relacionados con la experiencia migratoria de esos niños y jóvenes, el estudio se centró en tres ejes, a saber: (a) aspectos relacionados al idioma e identidad cultural, (b) las dinámicas etno-raciales, y (c) las experiencias religiosas.

Idioma e identidad cultural

En la investigación se encontraron diferentes tipos de familias con niños y jóvenes nipo-brasileños, inmigrantes nipo-descendientes de otros países latinoamericanos, y otros inmigrantes sin ascendencia japonesa. Sus familias y parejas eran casos muy particulares: un universo complejo y variado. Sin embargo, una vez en Japón, muchas de las diferentes complejidades tienden a invisibilizarse cuando son colocadas bajo términos amplios como “familias transnacionales” o “familias transculturales”. Elementos como: país y cultura de origen o lengua materna, que son muy distintos entre sí, constituyen aspectos que diferencian y particularizan la experiencia de las nuevas generaciones de descendientes nacidos y criados en Japón. Por ejemplo, tal el caso de una familia formada por una mujer nipo-brasileña y un hombre nipo-peruano. Su hijo asistía a la escuela pública japonesa. Así que el niño interactuaba cotidianamente en tres idiomas: portugués y español con sus padres y japonés con sus compañeros y maestras en la escuela pública. El origen de los padres y sus decisiones respecto de la crianza de sus hijos afecta grandemente el desarrollo y posibilidades de la segunda y tercera generación de niños y jóvenes nacidos y criados en la sociedad japonesa.

La cuestión del idioma se refiere principalmente a la llamada barrera lingüística, algo que condiciona la vida de las personas en una sociedad receptora. Esto conduce a que aquellos migrantes que no hablan japonés —o en su defecto inglés, pues hay entretenimiento y servicios en ese idioma— no tengan muchas opciones de recreación. El tiempo libre entonces se limita a ir a centros comerciales, reunirse a tomar un café con los connacionales, jugar al fútbol o salir a bailar (Córdoba Quero, 2009b: 25). En casos menores, los inmigrantes eligen las organizaciones religiosas como la Iglesia

Católica Romana, iglesias evangélicas libres, y budistas, entre otras, que ofrecen un espacio de comunidad cultural, conectividad e interacción social muy necesaria, especialmente cuando muchos inmigrantes nipo-brasileños no hablan japonés (Córdova Quero, 2008: 86).

Debido a estas situaciones, los niños y jóvenes nipo-brasileños tienen también opciones muy pautadas, como resultado de opciones hechas por sus padres. En cuanto a lo lingüístico, en esta investigación se ha identificado tres situaciones básicas:

a) Algunas parejas eligen que sus hijos vayan a escuelas brasileñas, de las cuales hay varias a lo largo del país. En esos establecimientos, sus hijos reciben educación en portugués y se relacionan con amigos a la vez que mantienen un vínculo lingüístico y cultural con sus padres. El problema con esta opción es que margina a niños y jóvenes en su interacción con la sociedad japonesa porque no aprenden el idioma o las costumbres culturales de Japón, algo muy importante para mínimamente ser aceptados por esa sociedad. Al llegar a la edad de entrar a la universidad, muchos de esos jóvenes seguramente retornarán a Brasil pues no podrían rendir los exámenes de ingreso en japonés.

b) Algunas parejas deciden enviar a sus hijos a una escuela del sistema público o privado japonés. Allí los niños y jóvenes aprenden el idioma, la cultura y costumbres japonesas. Pero las consecuencias son múltiples, debido a que no solo pierden la conexión lingüística y cultural con sus padres, sino que al finalizar la escuela secundaria — a menos que sus padres puedan pagar los altos aranceles de estudio— no podrán ingresar a la universidad. Los pocos que lo logran, lo hacen en base a un gran sacrificio de toda la familia. La universidad en Brasil no es una opción porque no manejan el idioma portugués.

c) Algunas parejas tratan de criar a sus hijos de manera bilingüe o bicultural. Esta es una cuestión muy difícil porque depende de que los padres tengan una competencia lingüística y cultural muy superior a la media entre inmigrantes. Los estudios de Yuki Hagiwara (2008) y Vivian Bussinguer S. de Andrade (2008) han demostrado que muchos niños y jóvenes son “semi-lingües”, es decir, incapaces de expresar completamente ideas abstractas en japonés o en portugués. El término “semi-lingua” es utilizado en lingüística para designar la situación cuando un niño tiene dificultad para comprender o expresarse tanto en la lengua materna y en la lengua del país de residencia. Recientemente, el término ha comenzado a ser resistido por lingüistas

(Cummins, 2002: 125-126) que aducen que victimiza a niños que no han tenido la posibilidad de desarrollar su potencial lingüístico en toda su plenitud debido a situaciones familiares, económicas, sociales y/o culturales. Por otro lado, en las observaciones realizadas en varias iglesias, se ha escuchado a muchos padres que hablaban en portugués a sus hijos, mientras que estos respondían en japonés.

Las tres opciones afectan de manera particular la construcción de su identidad cultural. En términos generales, la noción de identidad es una construcción fluida que varía a través del tiempo y el espacio. Gary Taylor y Stephen Spencer (2004: 4) señalan el carácter “fluido” de la identidad como un “trabajo en progreso”, como algo que aún no se ha finalizado sino que permanece en evolución, cambio y transformación continuos. Al mismo tiempo enmarcan la identidad como una negociación “entre nosotros y los demás”, es decir, como un proceso múltiple de definición y re-definición de la posicionalidad de los individuos respecto de otros individuos y/o comunidades —étnicas, lingüísticas, nacionales, sociales—. Señalan también el carácter político del proceso de construcción de la identidad, es decir, las repercusiones dentro del Estado-Nación sobre la vida cotidiana de los individuos, especialmente en el acceso a los beneficios sociales, derechos, y garantías que ciudadanos nacionales reciben. Por último, conectan el proceso de construcción de la identidad a la intrincada red de relaciones de poder en la que las personas están interrelacionadas. De hecho, es en la interrelación existente entre la nacionalidad, la clase, la raza, la etnia, el género y las creencias religiosas, donde esas identidades han de ser ubicadas.

La identidad no es solo la auto-percepción de un individuo sobre sí mismo sino también su posicionalidad y su conectividad con las circunstancias que transcurren en medio de la vida cotidiana. Los niños y jóvenes nipo-brasileños están constantemente deviniendo, negociando sus identidades dentro de la sociedad japonesa y procurando un equilibrio con las muchas actuaciones identitarias internalizadas a través del proceso de socialización en Brasil o en la convivencia con sus padres y familiares en Japón, debido a que muchas familias transcurren sus vidas entre ambos países.

Peter Brooker señala que las identidades son “objeto de negociación en cualquiera de los casos; ya sean estos la religión, la nación, el idioma, la ideología política o la expresión cultural” (2003: 131). Es necesario tener en cuenta todos estos elementos cuando se piensa en la negociación identitaria de los inmigrantes nipo-brasileños en Japón, especialmente en la segunda y tercera generaciones. Así, se toma el

“enfoque constructivista social”, donde “la identidad social se ‘construye’ en una dinámica entre el grupo y el contexto socio-político” (Bailey, 1999: 22).

No obstante, los esfuerzos de la segunda y tercera generación de inmigrantes nipo-brasileños por construir sus identidades no son siempre entendidos. En una reunión de maestras y maestros brasileños se consultó a la directora de una escuela brasileña, quien era japonesa pero hablaba portugués. En un momento, expresó su convicción de que “la segunda generación de niños nipo-brasileños debería estar orgullosa de su nacionalidad. (...) deben estar orgullosos de ser brasileños, porque no son japoneses”. Y concluyó que “estaba molesta” con los niños porque “(...) no muestran suficientemente orgulloso de su nacionalidad brasileña”. Luego de algunas preguntas por parte de algunos docentes en la mesa, reveló que ella nunca había pensado que muchos de esos niños habían nacido en Japón de padres nipo-brasileños y que —a pesar del hecho de que no podían tener nacionalidad japonesa— Japón era el único país que conocían. Por ejemplo, algunos de esos niños en sus hogares dijeron sus primeras palabras en japonés mientras comían comida brasileña. Incluso, quizás hablaban con sus padres en portugués y con sus amiguitos en el jardín de infantes en japonés como un hecho totalmente natural y cotidiano. Debido a esa experiencia bicultural, les era imposible distinguir qué parte de ellos era japonesa y que parte era brasileña.

Fue evidente, en la conversación, que la directora de esa escuela había colocado de antemano a esos niños dentro de una identidad particular, construida de acuerdo con sus propios preceptos y, esperaba que ellos se condujeran de acuerdo con las expectativas que ella había formulado en su propio fuero sin tomar en cuenta la realidad de los mismos tanto cultural como étnicamente. Si bien es difícil para un niño tener claridad conceptual respecto de esto, los jóvenes sí pueden expresar gustos o sentimientos respecto de ciertos elementos culturales.

Idioma e identidad cultural son dos situaciones muy importantes que la niñez y juventud migrante deben afrontar día tras día y que constituyen un factor de su experiencia que muchas veces es invisibilizado en los trabajos académicos.

Dinámicas etno- raciales

El tema de la identidad cultural es correlativo a las cuestiones de origen etno-

racial, que producen relaciones inter-étnicas muy particulares. La formación racial de Japón es muy diferente a la de Brasil. Para definir el concepto de “formación racial” se toma aquí el trabajo de Michael Omi y Howard Winant (1986: 14), quienes establecen:

[...] La formación racial enfatiza la naturaleza social de la raza, la ausencia de características raciales esenciales, la flexibilidad histórica de significados raciales y categorías, el carácter conflictivo de la raza, tanto en el nivel “micro-social” como en el nivel “macro-social”, y el aspecto político irreductible de las dinámicas raciales.

La idea de raza, asumida tradicionalmente como algo genéticamente invariable, es en el fondo una construcción ideológica sin base en elementos científicos. Es decir, una construcción socio-política se especializa y se convierte en un presupuesto biológico determinante. Debido a que los discursos ideológicos tienden a reificarse en la vida cotidiana como asuntos concretos, la vida de las personas en el sistema-mundo contemporáneo se ve trastocada por ideologías raciales, inscribiéndolas en jerarquías raciales con dinámicas desiguales de poder establecidas por los intereses del grupo étnico hegemónico (Grosfoguel, 2004: 323). El racismo, la xenofobia, la discriminación —si bien tienen asidero en discursos ideológicos— tienen consecuencias tangibles en la vida de las personas. Los inmigrantes son quienes generalmente más sufren los efectos colonialistas de esas ideologías pues en las sociedades modernas, es imposible escapar a las categorizaciones raciales. Omi and Winant (1986: 62) afirman que “sin una identidad racial, uno está en riesgo de no tener identidad”.

Los inmigrantes nipo-brasileños no son una excepción, pero conforman un grupo particular pues no son una comunidad étnicamente homogénea, especialmente por dos factores:

a) El alto número de matrimonios inter-étnicos en Brasil añade variedad a la conformación étnica mediante la incorporación de cónyuges de otros orígenes tales como mestizos o afro-descendientes. Los niños que nacen de esas familias muestran diferentes representaciones de hibridez que interrumpen cualquier ilusión de homogeneidad, lo cual en Brasil no necesariamente constituye un conflicto racial. Robin E. Sheriff (2001: 29) afirma que en la sociedad brasileña las relaciones interraciales no

son censuradas sino celebradas, pues un gran número de familias tiene múltiples orígenes etno-raciales.

b) La migración japonesa a Brasil se produjo a través de contingentes que llegaron al país en un período extenso (1908-1970). La brecha generacional con el primer antepasado varía de individuo a individuo. Mientras que algunos descendientes son la primera generación nacida en Brasil, otros llegan a la sexta generación (Harumi, 2008: 34), lo que ha determinado tantos grados dispares de socialización y adaptación a la sociedad brasileña como de relaciones inter-étnicas.

Todo esto influye en la manera no solo en que los niños y jóvenes nipo-brasileños forman su identidad cultural sino también en cómo serán vistos étnica o racialmente por los japoneses nacionales. También implica una crisis como comunidad en la diáspora pues a su llegada a Japón, los inmigrantes nipo-brasileños encontraron una situación muy diferente de aquella experimentada en Brasil. Allí un nipo-descendiente es considerado japonés, un término que implica una ancestría étnica al mismo tiempo que constituye un indicador de minoría modelo, impuesto exógenamente por la sociedad (Adachi, 2004: 62). Esa situación hace que los nipo-brasileños sean aceptados por su ancestría japonesa. Sin embargo, en Japón los inmigrantes nipo-brasileños son considerados como *gaikokujin*, esto es: extranjeros, pues aunque tengan ascendencia japonesa no han nacido en Japón.

Debido a la sociedad japonesa no estaba preparada para recibir inmigrantes nipo-brasileños representando tal variedad étnica, estos han sufrido discriminación desde el comienzo de la inmigración, ya sea a causa de su diversidad étnica, su falta de conocimiento del idioma japonés o su *brasilianidad* percibida en comportamientos sociales y culturales que difieren de las expectativas japonesas. Por ejemplo, esa brasilianidad se observa en un tono de voz más alto en los nipo-brasileños —considerados ruidosos— frente a un tono más bajo de los nacionales —considerados callados— o en la demostración pública de expresiones emotivas frente a una sociedad muy ritualista donde estas expresiones son confinadas a la privacidad.

Las interacciones entre ciudadanos japoneses e inmigrantes nipo-brasileños son variadas, el contacto mínimo es la experiencia más común. Los inmigrantes a veces son dejados de lado en las interacciones sociales con los nacionales, tanto en los lugares de trabajo como en los barrios. En las fábricas, trabajadores japoneses y nipo-brasileños comen en mesas separadas y usan uniformes de color diferente; siendo la interac-

ción entre ambos grupos no sólo mínima, sino también socialmente desaconsejada (Tsuda, 2003: 16). Asimismo, es muy difícil para un extranjero alquilar un departamento, ya que muchos propietarios no desean inmigrantes o, en el caso de quienes consideran la posibilidad, harán que los requisitos sean difíciles, como entrevistar a la misma persona cuatro veces antes de tomar una decisión (Roth, 2002: 106). En la vida diaria existen sutiles negociaciones de espacios con el fin de interactuar, teniendo en cuenta que incluso la falta de contacto es ya una forma de interacción. En esas negociaciones, los inmigrantes nipo-brasileños están fomentando espacios, comunidades y actividades propias para llevar adelante su vida diaria, aunque el resultado sea una falta de contacto y comunicación con la sociedad en general (Córdova Quero, 2009a). Tanto niños como jóvenes son socializados en medio de esa brecha entre ambos grupos sociales.

La discriminación social también puede venir del hecho de que los nipo-brasileños no comparten las mismas expectativas culturales con la mayoría de la sociedad. Como consecuencia, los inmigrantes tienden a responder a esta situación recluyéndose en barrios orientados hacia lo brasileño, donde diversas actividades relacionadas con la cultura brasileña y en portugués pueden expresarse libremente, especialmente en los restaurantes en donde la brasilianidad constituye un importante elemento de nexo simbólico con Brasil en medio de la diáspora (Linger, 2001: 78). Recordemos que la organización social japonesa está estructurada de manera diferente a su homóloga brasileña, con diferentes relaciones de poder y expectativas culturales que demarcan las interacciones de la vida diaria. Estas demarcaciones condicionan la vida cotidiana de los inmigrantes nipo-brasileños en formas que los ciudadanos japoneses no perciben por haber sido socializados desde su nacimiento en ellas. Reflexionando sobre la comparación de las costumbres occidentales y japonesas en términos de límites, Takie Sugiyama Lebra (1992: 5) afirma:

Si la forma occidental de pensar y de actuar supone la oposición estructural de la mente y el cuerpo, el sujeto y el objeto, lo trascendental y lo inmanente, lo verdadero y lo falso, parece que los japoneses están más orientados hacia los binarios sociales de *uchi* (interior) y *soto* (exterior) o *ura* (detrás) y *omote* (delante). El límite social da lugar no solo a individuos incluidos y excluidos, sino también a individuos principales y periféricos como a su vez a individuos marginales o liminales, que no son ni incluidos ni excluidos o que son ambos a la vez.

Estos binarismos —que reproducen las fronteras sociales— han moldeado la estructura de clases de la sociedad japonesa a través de toda su historia. Por lo tanto, al abordar la incorporación de los inmigrantes nipo-brasileños en la sociedad japonesa, las preguntas no deben ser si estos están dispuestos o son capaces de ascender socialmente, sino más bien cómo esta estructura preexistente de la sociedad japonesa —con énfasis en las interacciones sociales y sus demarcaciones— posibilitan o no dicha movilidad.

Un último factor a tener en cuenta en el tema de las dinámicas inter-étnicas es el discurso de la singularidad japonesa o *Nihonjinron*, el cual transmite el mensaje de que la sociedad japonesa es exclusivamente mono-étnica y mono-cultural (Yoshino, 1992: 2). Esto influye desde el principio cualquier proceso de negociación de identidad de los inmigrantes nipo-brasileños. A través de la educación y los medios de comunicación, la auto-percepción de la japoneidad, la condición de ser japonés, se refuerza entre los ciudadanos nacionales. John Lie (2003: 83) afirma que la homogeneidad de Japón contrasta con la heterogeneidad de los extranjeros, lo que resulta en una dicotomía donde “[...] el interior denota sencillez y pureza, [y] el afuera representa complejidad y contaminación”. Estas demarcaciones hacen más difícil para los inmigrantes nipo-brasileños pertenecer a la sociedad de receptora debido al origen étnico, nacionalidad, idioma o cultura. En realidad, estas demarcaciones discursivas y prácticas hacen constantemente que los inmigrantes sean considerados como extranjeros” incluso después de varias generaciones como es el caso de los descendientes de inmigrantes coreanos y chinos nacidos en Japón, quienes encubren su conexión con ese pasado migratorio a fin de no ser discriminados por la sociedad (Murphy-Shigematsu, 2003: 199-200).

Entre los inmigrantes nipo-brasileños esto es más evidente para la segunda y tercera generación, cuyas vidas son, en consecuencia, puestas en una situación de performatividad asimilacionista representada por el binario *esto/aquello*. En este estudio se escuchó que algunas personas japonesas le preguntaban a los niños y jóvenes nipo-brasileños: “¿Sos ‘brasileño’ o ‘japonés’?” Evidentemente, el punto de vista de esta pregunta es una división tajante entre lo uno y lo otro (*esto/aquello*) que espera respuestas que no son realistas. Después de vivir en diferentes contextos, no hay posibilidad responder esa pregunta dando una sola respuesta. Tomoko Sekiguchi (2002: 207) analizando el “contexto ideológico y simbólico” enfrentado por los niños nipo-

brasileños afirma que la hipótesis en la sociedad japonesa es que “la ‘brasilianidad’ debe ceder en favor de la ‘japoneidad’ —la manera japonesa ‘correcta’” a fin de que estos niños vivan en Japón. Sekiguchi (2002: 207) llega a la conclusión de que hay “dos maneras separadas” ya “establecidas” frente a los niños nipo-brasileños y continúa preguntándose:

Entre los múltiples “rostros” de los *Nikkei* brasileños en Japón, ¿qué tipo puede ser aceptado como “japonés” en Japón? La respuesta es solo aquellos que son enteramente japoneses étnicamente, que tienen un “rostro japonés”, una “línea de sangre japonesa”, y un “nombre japonés.” Ni alguien que no es *Nikkei* brasileño y que decide obtener la ciudadanía japonesa a fin de establecerse en Japón y cambiar su nombre a uno japonés como tampoco un mestizo-*Yonsei* [cuarta generación] que se crío en Japón y que culturalmente es indistinguible de otro ciudadano japonés nunca podrían ser considerados como “un japonés hecho y derecho” debido a su fenotipo y linaje de sangre que no es japonés. [...] La expectativa social, la aceptación social, y el tratamiento social, hacia los niños *Nikkei* brasileños están estructurados de acuerdo con este principio.

En su percepción, solo aquellos niños y jóvenes nipo-brasileños que son “japoneses hechos y derechos” tendrían la posibilidad de ser asimilados por la sociedad. Eso sería posible sólo si se “asimilan convirtiéndose en ‘japoneses normales’” algo que ella ve como una “‘fuerte’ presión psicológica interna/externa” (Sekiguchi, 2002: 207). De acuerdo con su análisis, cuando estos niños enfrentan la asimilación “pronto optan por convertirse en ‘invisibles’ mediante el uso de un nombre completamente japonés para que no se destaquen como ‘yo-soy-de-Brasil’” (Ibídem).

La autora continúa explicando que los niños y jóvenes nipo-brasileños que son de ascendencia “híbrida”, pueden ser asimilados si se convierten en “modelos o celebridades” con un “rostro no demasiado exótico, pero lo suficientemente lindo con algunos rasgos japoneses, [lo cual] es ahora una gran demanda por parte de la industria de la publicidad y los medios de entretenimiento japoneses” (Sekiguchi, 2002: 209). Si no hacen esto, Sekiguchi anticipa que estos niños o jóvenes simplemente se “resistirán” a la educación en la “escolarización japonesa” y serán “conducidos” así a

una vida de “conducta delictiva”. Sekiguchi concluye que estas “dos maneras” son caminos comunes a todas las “minorías” en Japón (Ibídem: 209).

Esta afirmación es evidente en las experiencias de la segunda y la tercera generación de inmigrantes nipo-brasileños, quienes se enfrentan no solo a los prejuicios determinados por ciertos análisis como el de Sekiguchi sino también por desafíos constantes, especialmente a través de sus interacciones en las escuelas públicas japonesas. Principalmente, la educación es en japonés porque muy pocas escuelas pueden proveer un tutor de habla portuguesa. El resultado es doloroso, ya sea porque muchos niños o jóvenes inmigrantes no pueden comunicarse en ese idioma o porque sufren acoso escolar [*bullying*] por parte de sus compañeros de clase. En muchos casos, estos niños o jóvenes no pueden defenderse a sí mismos —debido a que no solo no entienden la agresión verbal sino que no sabrían como contestarla en caso de entenderla— excepto cuando ese acoso escolar va acompañado de violencia física como golpes, patadas, y otras formas de daño físico.

Una organización no gubernamental (ONG) de Japón que aboga por los derechos de los inmigrantes llamada Solidaridad con los Inmigrantes en Japón (2007) propone que:

La estrecha cooperación entre las escuelas y la sociedad es esencial para alcanzar una coexistencia multiétnica y multicultural armoniosa mediante la colocación de los niños migrantes en los lugares correctos tanto en la escuela como en la sociedad. En primer lugar, los prejuicios hacia los niños tiene que ser eliminados, y aquellos que discriminan no sólo deben ser aconsejados a que se abstengan de hacerlo, sino que también se les debe recordar claramente que se trata de un delito punible con ley. (p.11)

Sin embargo, se debe hacer mucho más en la sociedad para lograr ese nivel de inter-culturalidad. A más de veinticinco años del comienzo de esta inmigración, los niños y jóvenes nipo-brasileños así como también sus padres y abuelos, continúan siendo discriminados en Japón debido a dinámicas etno-raciales basadas en un discurso etno-nacionalista imperante en medio de esas sociedad.

Prácticas religiosas en la vida cotidiana y escolar

Un último aspecto está relacionado con las cuestiones que afectan a las prácticas religiosas. La segunda y tercera generaciones de niños y jóvenes nipo-brasileños se enfrentan con expectativas religiosas tanto de sus familias como de instituciones. Como se ha expresado en otro trabajo (Córdova Quero, 2010), en el espacio de la Iglesia Católica Romana el valor de una comunidad de fe es reconocido por muchas familias como un aspecto importante de sus vidas. No obstante, ese espacio por lo general está imbuido de expectativas culturales arraigadas no en la sociedad japonesa sino en la cultura de origen, Brasil. Izausa Aikie Yamanaka y Mauro Evaristo Yamanaka (2007) son colaboradores en *Peregrinos* —un periódico en idioma portugués para los fieles católico-romanos que residen en el área metropolitana de Tokio— y hablan acerca de sus expectativas como padres:

La fe es un factor muy importante en la vida de los hijos. La participación en una comunidad católica [romana] es el inicio para que se vuelvan más cristianos. (...) Nosotros seremos un padre y una madre muy felices si nuestras hijas actúan con el debido valor que merece una familia y si ellas entienden que a pesar de que a veces nos equivocamos como padres, el amor que les dedicamos es verdadero y constante. (p.3)

Esta declaración refleja cómo los padres que asisten a la Iglesia Católica Romana encuentran en la fe un factor importante tanto para sus vidas como la de sus familias. La situación se vuelve compleja cuando las experiencias de fe están ligadas a expectativas culturales y étnicas que la segunda y tercera generaciones deben seguir.

En otro artículo titulado “La vocación de la familia brasileña”, Imaculada Sakamoto (2007:1) —otra colaboradora de *Peregrinos*— comenta:

Yo creo que nuestra vocación en este país [Japón] es enseñar la importancia de la familia en el contexto de las costumbres brasileñas y del cristianismo. Es importante que nuestros hijos conserven su identidad como brasileñitos [*brasileirinhos*], celebrando con alegría todas nuestras fiestas tradicionales.

A la segunda y tercera generaciones de inmigrantes nipo-brasileños les resulta difícil mantener tanto las tradiciones brasileñas como las japonesas. Ambas generaciones se encuentran en un espacio híbrido donde la opción entre una u otra cultura es inviable pues han heredado —ya sea por nacimiento o por residencia— al menos dos culturas, dos idiomas y dos conjuntos diferentes de tradiciones. ¿Cómo podría un niño o un joven desgarrar su identidad con el fin de elegir entre una u otra herencia cultural? Lamentablemente, la presión se impone constantemente. Esto es evidente en la Iglesia Católica Romana en la primera comunión, la confirmación o en la catequesis. Estas actividades son generalmente conducidas en japonés incluso aunque la misa sea en portugués, castellano o tagalog. Hay una expectativa de que las nuevas generaciones nacidas y criadas en el país hablan, indefectiblemente, japonés.

En la primera misa en la se presenció una primera comunión se pudo observar cómo esta expectativa no es una regla general para todos los niños. Había un grupo de cuatro niños y cinco niñas. Los varones usaban camisa blanca, pantalones azules y zapatos negros. Un moño de cinta azul cerraba el cuello de la camisa y en sus manos tenían velas blancas. Las nenas llevaban vestidos, zapatos, medias y velos blancos — como las novias— y en sus manos un *bouquet* de flores blancas. Distinto a lo que estamos acostumbrados en América Latina, no había padrinos o madrinas. Uno de los sacerdotes comenzó a hablarles en japonés. Dos niños y una niña comenzaron a mirar a quienes parecían ser sus madres, evidentemente confundidos. Una de las monjas se acercó, reunió a los dos niños y a la niña a un lado y les comenzó a traducir al portugués lo que el sacerdote decía.

Este episodio muestra situaciones bastante particulares. Por un lado, aquellos chicos que hablaban japonés quizás entendían portugués pues sus madres o padres les hablaban en ese idioma. Para ellos, seguir la misa era posible aunque no necesariamente pudieran hablar portugués. Por otro lado, aquellos niños que no comprendían japonés, podían interactuar libremente en la misa en portugués pero en esas ceremonias o en la vida cotidiana fuera del entorno de inmigrantes no podrían conducirse por sí mismos.

En una sociedad secular como Japón, la segunda y tercera generaciones de inmigrantes no ven el valor de la fe religiosa del mismo modo que sus padres. Niños y jóvenes llevan sobre sus hombros las expectativas culturales y sociales de los adultos, las cuales a su vez influyen sobre la manera en que construyen sus identidades. Uno

de los desafíos es la cuestión del tiempo. A medida que un niño o una niña avanza en los grados de la escuela, y especialmente cuando ingresa al secundario, el tiempo que la escuela ocupa se acrecienta más y más. Los estudiantes en el sistema de educación japonés deben tener actividades extra-curriculares como clubes, competencias, obras de caridad, y servicio a la comunidad. Esas actividades generalmente se desarrollan fuera del horario escolar y, en el secundario, también incluyen sábados y domingos. Son actividades obligatorias, por lo que entre la iglesia y la escuela, un estudiante debe elegir primero la escuela. Al mismo tiempo, las largas horas de trabajo de sus padres condicionan el contacto familiar, por lo que las relaciones sociales en la escuela cobran más preponderancia. Dichas actividades demandan más tiempo de las madres pues, debido a la división sexual del trabajo, se espera que ellas estén en casa para ocuparse de la educación de sus hijos (Ninomiya, 2002). Esta expectativa no siempre es posible pues muchas madres inmigrantes deben cumplir largas horas de trabajo (Kawamura, 1999: 175-176), lo cual repercute no solo en la educación de sus hijos, sino también en el modo como estos son vistos dentro del sistema escolar. Finalmente, la mayoría de los padres y madres de la primera generación de inmigrantes se inscribe en una “migración circular”, es decir, constantemente moviéndose entre Brasil y Japón (Tsuda, 1999: 688), lo cual constituye una variable que influencia negativamente la educación de niños y jóvenes nipo-brasileños (Sacata Tongu, 2010: 165-166).

Eso hace que la participación de niños y jóvenes en las actividades de la iglesia sean esporádicas —si la comunidad es grande y puede mantener distintos tipos de actividades durante la semana o los fines de semana— o nulas —cuando la comunidad es pequeña y solo puede mantener una o dos actividades los sábados o domingos antes o después de la misa—. De las parroquias donde realicé trabajo de campo, cuatro eran comunidades grandes y las otras cuatro eran lugares pequeños. Mi contacto con jóvenes y con familias con chicos se daba principalmente en las cuatro parroquias grandes donde había distintos tipos de actividades, incluso algunos niños y jóvenes participaban del altar ayudando en la misa. Ayumi, una joven en una de estas parroquias, resumía su experiencia de esta manera:

He ido y venido [con la familia] entre Brasil y Japón cuatro veces. Esta última vez, llegué a Japón cuando tenía catorce años. No asistía a la Iglesia [Católica Romana] pero a través de mis amigos y mi hermano, que toca en la banda de rock [en la

misa], comencé a asistir y me confirmé el año pasado. [...] Ahora ayudo en la catequesis y en el altar. Tengo muchos amigos aquí. Yo asisto a la escuela japonesa, [...] y aunque hablo el idioma más o menos, sufro algunas discriminaciones. También en la calle, no acá en la iglesia; [...] aunque algunas personas japonesas tratan de ayudarme para adaptarme al país. [...] Para mí la iglesia es un lugar para estar en familia y compartir con Dios, en la casa también pero mis padres trabajan muchas horas y ese compartir se hace difícil. [...] El próximo año voy a entrar en la universidad y ya no tendré casi tiempo de asistir a la iglesia [...].

Aunque las costumbres devotas son valoradas dentro del espacio religioso, cuando estas se llevan a cabo en lugares seculares, esas prácticas no siempre son comprendidas como religiosas por la sociedad japonesa. Al respecto, Nilta Dias (2014) enumera cuatro situaciones en su investigación que deben ser tomadas en cuenta:

a) La prohibición en las escuelas públicas japonesas de usar accesorios o joyería (pp. 98-99), situación en la que elementos religiosos como una cruz —cristianismo—, estrella de David —judaísmo—, o una mano de Fátima —Islam— no son vistos como parte de la identidad religiosa de estos niños y jóvenes, sino como accesorios de moda que no deben ser usados dentro del recinto escolar.

b) La recomendación de usar el cabello corto en el caso de las niñas y jóvenes (pp. 99-100), situación en la cual juegan un papel importantes sectores del cristianismo, como las Iglesias Pentecostales, donde se hace énfasis en que el cabello largo es signo de la espiritualidad —física— propia de las mujeres, pero que no encaja dentro de la normalidad de las prácticas cotidianas de las niñas y jóvenes japonesas.

c) Los códigos alimenticios (pp.100-102) que muchas religiones tales como el cristianismo, islam, judaísmo, budismo o hinduismo, entre otras, exigen de sus fieles como marca distintiva de su espiritualidad y comprensión del mundo. En las escuelas japonesas la comida es provista por el distrito escolar, el menú es único y de los estudiantes se exige que coman toda la comida. El uso de carne de vaca o de cerdo, de mezclar determinados alimentos, de usar ciertos ingredientes o de preparar la comida de ciertas maneras choca con los preceptos religiosos de muchos de estos niños y jóvenes, llevando a situaciones de conflicto debido a que no se permite que los estudiantes lleven su propia comida. En los casos en que se permite que un estudiante —por razo-

nes religiosas o de salud— lleve su propia comida, debe comer en un lugar separado, muchas veces en soledad, lo cual incrementa la posibilidad de sufrir *bullying* por causa de su diferencia.

d) Las prácticas o gestos de la religiosidad popular de un lugar pueden ser interpretadas como negativos u obscenos en otro contexto socio-cultural (pp.102-104). Debido a esto, un uso de la religiosidad popular brasileña como es la *Figa* —un gesto de la suerte hecho con los dedos pulgar, índice y anular muy común en Brasil pero que en Japón representa un símbolo sexual— puede poner en situación muy problemática a un niño o joven, pues si bien el gesto es el mismo, su interpretación varía en aceptación social de acuerdo a patrones culturales distintos.

Las situaciones enumeradas en esta investigación y por Dias (2014: 98-104) no son las únicas que niños y jóvenes experimentan negativamente en Japón. Sin embargo, nos dan una idea de cuán importante es una educación inter-cultural que reconozca esta diversidad religiosa actualmente presente en el país. Por otro lado, nos hablan de la necesidad de reconocer que la sociedad japonesa, ya sea entre los nacionales como entre los extranjeros, no es una sociedad homogénea étnica, cultural o religiosamente.

Conclusión

La mayor parte de los niños y jóvenes nipo-brasileños probablemente permanecerá en Japón, mientras que sus padres todavía hoy se debaten sobre si vuelven a Brasil o permanecen definitivamente en Japón. Si bien la mayoría de la primera generación de nipo-brasileños se inscribe dentro del patrón de migración circular, eso no es necesariamente la opción que los niños y jóvenes elegirían de tener voz y voto en esa decisión.

La cuestión de la identidad nos lleva a tener en cuenta también que estos niños y jóvenes nipo-brasileños pueden no definir sus vidas de acuerdo con las convicciones personales de los adultos o incluso en respuesta a cualquiera de los bienes culturales o las expectativas sociales que estos tengan sobre ellos. Sin embargo, las expectativas de los adultos tanto en el ámbito familiar, la sociedad japonesa o dentro de instituciones religiosas como la Iglesia Católica Romana sin duda tendrán un impacto en la autocomprensión de esos niños y jóvenes. No obstante, esto constituye sólo la mitad

de la situación; la otra mitad reside en las posibilidades de autodeterminación y agencia que esos niños y jóvenes sean capaces de ejercer en la sociedad japonesa.

La segunda y tercera generaciones de inmigrantes nipo-brasileños, sin duda, sufren las consecuencias más fuertes de las diferentes dinámicas culturales y sociales, así como las expectativas de género y los compromisos religiosos que ya están (pre)establecidas antes del proceso migratorio y de inserción social. Esto es especialmente importante cuando los miembros de la familia provienen de diferentes culturas o hablan diferentes idiomas. La atención a las realidades multiculturales y multiétnicas de la segunda y tercera generaciones de inmigrantes nipo-brasileños es necesaria con el fin de capacitarlos para desarrollar su potencial en medio de la sociedad japonesa. Investigar esta nueva etapa de la inmigración requiere de trabajos que se aboquen de lleno a las problemáticas involucradas en ella más allá de la crítica de su hibridez cultural, étnica, religiosa y lingüística.

Referencias

- Adachi, Nobuko. (2004). Japonês: A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race? *Latin American Perspectives*, Vol. 136, N° 3, 48-76.
- Ando, Zenpati y Katsunori Wakisaka (1971). Sinopse histórica da imigração japonêsa no Brasil. En: Consulado Geral do Japão (ed.), *O japonês em São Paulo e no Brasil* (pp.4-34). São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros
- Andrade, Vivian Bussinguer S. de. (2008). Zainichi Burajirujin jidö No Gengo Gakushümondai [Concerniente a las cuestiones de aprendizaje de idiomas entre los estudiantes brasileños en las escuelas primarias]. En: C. Mita, H. Córdova Quero, A. Litvin y S. Haino (eds), *Sociedade Japonesa e Migrantes Brasileiros: Novos Caminhos na Formação de uma Rede de Pesquisadores* (pp. 120–126). Tokio: Center for Lusophone Studies, Universidad Sofía Press.
- Bailey, Robert W. (1999). *Gay Politics, Urban Politics: Identity and Economics in the Urban Setting*. Nueva York: Columbia University Press.
- Brooker, Peter. (2003). *A Glossary of Cultural Theory*. Londres: Arnold.
- Church. En: C. Mita, H. Córdova Quero, A. Litvin y S. Haino (eds), *Sociedade Japonesa e Migrantes Brasileiros: Novos Caminhos na Formação de uma Rede de*
-

-
- Pesquisadores* (pp. 79-90). Tokio: Center for Lusophone Studies, Universidad Sofía Press.
- Córdova Quero, Hugo. (2008). The Role of Religion in the Process of Adaptation of Brazilians of Japanese Ancestry to Japanese Society: The Case of the Roman Catholic
- _____ (2009a). Multiply Hybrids: Japanese Brazilian Migrants Negotiating their Identities Within the Roman Catholic Church in Japan. Tesis de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios. Berkeley: Graduate Theological Union, Departamento de Estudios Interdisciplinarios.
- _____ (2009b). Promised Land(s)? Ethnicity, Cultural Identity, and Transnational Migration among Japanese Brazilian Workers in Japan. *Iberoamericana*, Vol, 31, N° 1 (primer semestre), 19-33.
- _____ (2010). Fe y vida cotidiana de los inmigrantes japoneses brasileños en Japón. *InterAsia Papers* 17, 1-40.
- Cummins, Jim. (2002). *Lenguaje, poder y pedagogía: Niños y niñas bilingües entre dos fuegos*. Madrid: Ediciones Morata.
- De Carvalho, Daniela. (2003). *Migrants and Identity in Japan and Brazil: The Nikkeijin*. Londres: Routledge Curzon.
- Dias, Nilta. (2014). Diversity and Education: Brazilian Children and Religious Practices in Everyday Life at Japanese Public Schools. En: H. Córdova Quero y R. Shoji (eds.), *Transnational Faiths: Latin-American Immigrants and Their Religions in Japan* (pp. 89-106). Aldershot: Ashgate.
- Grosfoguel, Ramón. (2004). Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities? Identities within Global Coloniality. *Ethnicities*, Vol. 4, N° 3, 315-336.
- Hagiwara, Yuki. (2008). Zainichi Burajirujin No Shitei To Nihon No Kyoiku Semiringaru Mondai To Tabunka Ni Hirakareta Kyoiku He No Kadai [Niños brasileños en Japón y la educación japonesa: El problema de la semi-lingua y una perspectiva sobre la educación multicultural]. En: C. Mita, H. Córdova Quero, A. Litvin y S. Haino (eds), *Sociedade Japonesa e Migrantes Brasileiros: Novos Caminhos na Formação de uma Rede de Pesquisadores* (pp. 113–119). Tokio: Center for Lusophone Studies, Universidad Sofía Press.
-

-
- Harada, Kiyoshi. (2008). O Processo de Evolução e de Integração dos Nikkeis. En: K. Harada (ed.), *O Nikkei no Brasil* (pp. 39-50). São Paulo: Editora Atlas.
- Harumi, Paula. (2008). 100 Anos Depois... O Primeiro Rokusseï. *Made in Japan*, Vol. 11, N° 127, 34-41.
- Higuchi, Naoto y Kiyoto Tanno. (2003). What's Driving Brazil-Japan Migration? The Making and Remaking of the Brazilian Niche in Japan. *International Journal of Japanese Sociology*, vol. 12, 31-47.
- Igarashi, Toshio. (2001). *História da Imigração Japonesa no Paraná*. Londrina: Aliança Cultural Brasil-Japão do Paraná.
- Japan International Cooperation Agency (JICA). (2003). *Os Nikkeis e a Sociedade Brasileira nos Próximos 20 anos*. São Paulo: JICA.
- Kawamura, Lili. (1999). *Para onde vão os brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Lebra, Takie Sugiyama. (1992). *Japanese Social Organization*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lie, John. (2003). The Discourse of Japaneseness. En: M. Douglas y G. S. Roberts (eds.), *Japan and Global Migration: Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society* (pp. 70-90). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Linger, Daniel Touro. (2001). *No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Ministry of Justice of Japan, Bureau of Immigration Control. (2007). *Heisei 18 Nen Matsu Genzai Niokeru Gaikokujin Toroku-sya Tokei Nitsuite* [Acerca de las estadísticas de extranjeros registrados hasta diciembre de 2006]. Tokio: Ministry of Justice of Japan.
- Murphy-Shigematsu, Stephen. (2003). Identities of Multiethnic People in Japan. En: M. Douglass y G. S. Roberts (eds.), *Japan and Global Migration: Foreign Workers and the Advent of a Multicultural Society* (pp. 196-216). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ninomiya, Masato. (2002). The *Dekasegi* Phenomenon and the Education of Japanese Brazilian Children in Japan. En: L. R. Hirabayashi, A. Kikumura-Yano y J. A.
-

-
- Hirabayashi (eds.), *New Worlds, New Lives: Globalization and People of Japanese Descent in the Americas and from Latin America in Japan* (pp. 249-260). Stanford: Stanford University Press.
- Omi, Michael y Howard Winant. (1986). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge.
- Roth, Joshua Hotaka. (2002). *Brokered Homeland: Japanese Brazilians Migrants in Japan*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sacata Tongu, Érica Ayaco (2010). *Migrações, processo educacional e os dekassegui: um estudo da rede de relações em torno da criança nikkei na escola brasileira no Japão*. Tesis de Doctorado en Educación. San Pablo: Universidad de San Pablo, Facultad de Educación.
- Sakamoto, Imaculada. (2007). *Vocação da família brasileira. Peregrinos: Jornal Católico da Região de Kanto*, Vol. 6, N° 7, 1.
- Sasaki, Elisa Massae. (2003). *Redes sociales de migrantes brasileños descendientes de japoneses de Maringá para Japón*. En: M. Yamada (Org.), *Emigración latinoamericana: Comparación interregional entre América del Norte, Europa y Japón* (pp. 421-453). Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology.
- Sekiguchi, Tomoko. (2002). *Nikkei Brazilians in Japan: The Ideology and Symbolic Context Faced by Children of this New Ethnic Minority*. En: R. T. Donahue (ed.), *Exploring Japaneseness: On Japanese Enactments of Culture and Consciousness* (pp. 197-224). Westport: Ablex Publishing.
- Sakurai, Célia. (2000). *Imigração Tutelada. Os Japoneses no Brasil*. Tesis de doctorado en Antropología. Campinas: Universidad Estatal de Campinas, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas.
- Sheriff, Robin E. (2001). *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. Piscataway: Rutgers University Press.
- Solidarity Network with Migrants Japan (SMJ). (2007). *Living Together with Migrants and Ethnic Minorities in Japan: An NGO Policy Proposal*. Tokio: SMJ.
- Suzuki, Teiiti. (1969). *The Japanese Immigrant in Brazil: Narrative Part*. Tokio: University of Tokyo Press.
-

- Taylor, Gary y Stephen Spencer. 2004. *Social identities: Multidisciplinary Approaches*. Londres: Routledge.
- Todaro, Michael P. (1969). A Model of Labor Migration and Urban Unemployment in Less Developed Countries. *The American Economic Review*, vol. 59, N° 1, 138-148.
- Tsuda, Takeyuki. (1999). The Permanence of 'Temporary' Migration: The 'Estructural Embeddedness' of Japanese-Brazilian Immigrant Workers in Japan. *The Journal of Asian Studies*, vol. 58, N° 3, 687-722.
- _____ (2003). *Strangers in the Ethnic Homeland: Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. Nueva York: Columbia University Press.
- United Nations. (2013). The Number of International Migrants Worldwide Reaches 232 Millions. *Population Facts*, Vol. 2, N° 2, 1.
- Wallerstein, Immanuel. (1989) *The Modern World-System, Volume III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730s-1840s*. San Diego: Academic Press.
- Yamanaka, Mauro Evaristo e Izausa Aikie Yamanaka. (2007). Relação entre pais e filhos. *Peregrinos: Jornal Católico da Região de Kanto*, vol. 6, N° 7, 3.
- Yoshino, Kosaku. (1992). *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. Londres: Routledge.
