

# INTER ASIA PAPERS

ISSN 2013-1747

nº 17 / 2010

## FE Y VIDA COTIDIANA DE LOS INMIGRANTES JAPONESES BRASILEÑOS EN JAPÓN

**Hugo Córdova Quero**  
Sophia University

**Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales**  
**Grupo de Investigación Inter Asia**  
**Universitat Autònoma de Barcelona**

## INTER ASIA PAPERS

---

© **Inter Asia Papers** es una publicación conjunta del Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales y el Grupo de Investigación Inter Asia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

### Contacto editorial

Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales  
Grupo de Investigación Inter Asia

Edifici E1  
Universitat Autònoma de Barcelona  
08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) Barcelona  
España

Tel: + 34 - 93 581 2111  
Fax: + 34 - 93 581 3266

E-mail: [gr.interasia@uab.cat](mailto:gr.interasia@uab.cat)  
Página web: <http://www.uab.cat/grup-recerca/interasia>  
© Grupo de Investigación Inter Asia

### Edita

Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales  
Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) Barcelona 2008  
Universitat Autònoma de Barcelona

ISSN 2013-1739 (versión impresa)  
Depósito Legal: B-50443-2008 (versión impresa)

ISSN 2013-1747 (versión en línea)  
Depósito Legal: B-50442-2008 (versión en línea)

Diseño y maquetación: Xesco Ortega

# **Fe y vida cotidiana de los inmigrantes japoneses brasileños en Japón**

**Hugo Córdova Quero**  
Sophia University

## **Resumen**

Desde 1990, Japón ha sido el destino de inmigrantes japoneses brasileños con el fin de trabajar en el sector industrial. En el presente trabajo interrogamos aspectos de la vida cotidiana de estos inmigrantes en torno a las áreas de etnicidad, género y experiencias de fe dentro de la Iglesia Católica Romana en Japón. El análisis se basa en trabajo de campo realizado en dos etapas (2006-2008 y 2009-2010) en ocho parroquias católicas romanas. Esta investigación cualitativa se centró en torno a entrevistas con preguntas abiertas, y participación observante. Se concluye que los inmigrantes japoneses brasileños muestran una variada gama de negociaciones de su identidad basadas en la pertenencia étnica, las creencias religiosas, y los roles de género; donde los elementos de la sociedad de acogida y la cultura de origen se complementan para producir nuevas identidades.

## **Palabras clave**

Estudios étnicos, inmigrantes, género, religión, rol de la religión.

---

## **Abstract**

Since 1990, Japan has been the destination for Japanese Brazilian immigrants who intended to work in the industrial sector there. This paper examines aspects of the immigrants' everyday life in the areas of ethnicity, gender and faith experiences within the Roman Catholic Church in Japan. The analysis is based on fieldwork conducted in two phases (2006-2008 and 2009-2010) at eight Roman Catholic parishes. The qualitative research focused on open-ended interviews and participant observation. It concludes that Japanese Brazilian immigrants display a varied array of identity negotiations based on ethnic affiliation, religious beliefs, and gender roles where elements of the host society and the culture of origin are met to produce new identities.

## **Key words**

Ethnic studies, immigrants, gender, religion.

## FE Y VIDA COTIDIANA DE LOS INMIGRANTES JAPONESES BRASILEÑOS EN JAPÓN

Hugo Córdova Quero  
Sophia University

### Antecedentes históricos y socioculturales<sup>1</sup>

El siglo XIX estuvo marcado por profundas transformaciones en el sistema-mundo (Wallerstein, 1989). Luego de siglos de colonialismo europeo, el surgimiento de gobiernos democráticos en los nuevos países del continente americano tras los procesos independentistas abrió una nueva era. Ciertamente, los sistemas mercantiles locales que habían estado estrechamente ligados a la economía de la metrópolis colonial, ahora quedaban libres para buscar su propio destino. Por otro lado, la liberación de los esclavos de origen africano en muchos países de las Américas dejó plantaciones sin mano de obra para apoyar su productividad. El surgimiento de las fábricas hizo más evidente aún la necesidad de grandes contingentes de fuerza laboral.

Al mismo tiempo, el siglo XIX fue una época de esperanza por un mundo mejor. Para muchas personas, la concreción de esa esperanza implicó una drástica decisión: emigrar al nuevo continente. Los migrantes japoneses no fueron una excepción a esas corrientes migratorias. A finales del siglo XX sus descendientes emigraron hacia la tierra ancestral. Esta sección presenta brevemente los antecedentes históricos y socioculturales de ese proceso.

<sup>1</sup> Agradecemos a David Cela Heffel, Roberto Maxwell, Ricardo Yamamoto, Olmes Milani, Kohji Shiiki y al Instituto Iberoamericano de la Universidad Sofia, especialmente a su director Prof. Mauro Neves, por los valiosos aportes y colaboración durante la elaboración de este escrito.



Imagen 1. Luciana's wedding. Kariya, Japan 2005.  
Fuente: Yamamoto (2002-2008). Reproducción con permiso del autor.

### Inmigración de japoneses a Brasil

El año 2008 marcó el centenario de la llegada de los primeros inmigrantes japoneses a Brasil. La historia muestra diferentes eventos que afectaron profundamente la formación de una comunidad japonesa brasileña. Podemos describir esa historia en tres etapas principales:<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Esta periodización es propia. Los investigadores dividen la historia de la migración japonesa al Brasil de diferentes maneras. Por ejemplo, Rocha Nogueira (1984) establece los siguientes períodos: a) adaptación (1908-1941); b) integración (1942-1962); y c) identificación (1963-1980). Harada (2008) retoma estas etapas y agrega una más a la cual denomina integración plena (1981 hasta el presente).

### **Inmigración temporal (1908-1939)**

Después de la firma del Tratado de Amizade, de Comércio e de Navegação Japão-Brasil entre Japón y Brasil en París el 5 de noviembre de 1895, Brasil por primera vez vio llegar a los inmigrantes japoneses a São Paulo en 1908. La firma de ese tratado fue posible debido a que Brasil había recientemente cambiado sus leyes. El decreto No. 528 de 1890 había legislado sobre la apertura de la república a los trabajadores que quisieran inmigrar al país, con la excepción de los procedentes de países africanos y asiáticos. Esta era una ley muy conflictiva, fruto de los sectores que buscaban hacer del país un lugar para la “regeneración de la raza [blanca]”. Luego de dos años de debate, el presidente Floriano Peixoto firmó la Ley No. 92 (octubre de 1892), la cual permitió que inmigrantes asiáticos se instalaran en el país (Igarashi, 2001).

De acuerdo con un informe emitido por la Asociación Japonesa de Cooperación Internacional (JICA por sus siglas en inglés), el organismo oficial del gobierno japonés encargado de las migraciones, 781 inmigrantes japoneses arribaron a bordo del barco Kasato Maru al puerto de Santos el 18 de junio de 1908.<sup>3</sup> Los trabajadores fueron llevados a seis plantaciones de café en São Paulo. Sin embargo, y debido a la crudeza del trabajo, en

---

<sup>3</sup> Debe destacarse, sin embargo, que estos no fueron los primeros japoneses en llegar a Brasil. Ya en 1803, cuatro pescadores japoneses rescatados por un barco ruso fueron traídos a Brasil después que un accidente destruyó su nave, el Wakamiya Maru. Mas tarde, Brasil afianzó sus vínculos con Japón a través de un programa de intercambio de estudiantes y becarios. Por otro lado, la primera empresa japonesa que abrió sus puertas en São Paulo fue Casas Fujisaki. En 1907, varios trabajadores japoneses que habían escapado de las plantaciones del Perú llegaron a Brasil tras remontar el río Amazonas. Debido a esto, al momento del arribo del Kasato Maru, un número importante de japoneses ya residía en el país (Ogasawara, 2007).

1909 sólo quedaban 191 personas de ese contingente trabajando en los cafetales (JICA, 2003).

Cabe destacar que no sólo Brasil sino todos los países latinoamericanos en mayor o menor medida recibieron inmigrantes japoneses. Desde 1908 y hasta comienzos de la Segunda Guerra Mundial, esa inmigración se considera como temporal. 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. Hay varias razones que lo explican, siendo la principal el “sistema de plantación” en sí mismo. Allí los inmigrantes fueron explotados financieramente, pues recibían salarios que les dificultaba todo ahorro. Además, compraban alimentos y otros suministros en las tiendas de las plantaciones, que a menudo abultaban los precios. Así, los gastos diarios de los inmigrantes ya los empobrecía. Cada vez más trabajadores se abrieron paso hacia las fábricas en busca de mejores salarios y condiciones de trabajo. Otros, en cambio, se unieron al proyecto del gobierno japonés que compró tierras y les ayudó a establecer sus primeras colonias. Sin esa intervención los trabajadores nunca hubieran logrado hacerlo por sus propios medios.

### **Período de transición (1939-1945)**

La Segunda Guerra Mundial constituye un período de transición. Este evento marcó la historia de los descendientes japoneses en América Latina y transformó radicalmente sus expectativas. Sobre todo, lo que cambió fue la expectativa de retorno a Japón. Ese país había quedado casi en ruinas luego de la guerra y no podía absorber un número tan grande de japoneses y/o sus descendientes en el exterior. Examinemos brevemente esos acontecimientos.

Después del episodio de Pearl Harbor en 1941,<sup>4</sup> Estados Unidos desempeñó un papel clave en la manera como los descendientes japoneses fueron tratados posteriormente en las Américas. Esto desembocó en la evacuación de los japoneses americanos de California, Washington y Oregon, quienes fueron llevados a campos de internación en 1942. Antes de la creación de esos campos, el 8 de diciembre 1941 Estados Unidos había propuesto al gobierno japonés el programa de intercambio de prisioneros (Elleman, 2006). En esa propuesta, Estados Unidos también se arrogó el derecho de negociación e intercambio en nombre de todos los gobiernos de las Américas, a quienes luego presionó para deportar a los ciudadanos japoneses hacia los campos de internación. Alrededor de 2.210 japoneses latinoamericanos fueron trasladados para su intercambio (Gardiner, 1981; Corbett, 1987).

Por su parte, Brasil estableció sus propios campos de internación. Si bien los descendientes japoneses en São Paulo sufrieron una importante discriminación, aquellos en las nuevas colonias en el interior del país lograron mantener sus

---

<sup>4</sup> Aunque no es el objetivo de este escrito, un breve comentario sobre el ataque de las tropas japonesas sobre Pearl Harbor, en Hawai'i, es necesario. Ocurrido en la mañana del 7 de diciembre de 1941, este ataque en suelo de los Estados Unidos condujo a la participación formal de ese país en la Segunda Guerra Mundial. Debemos notar que hasta ese momento los Estados Unidos no se habían mantenido fuera de los conflictos armados ya que las fuerzas de Estados Unidos se encontraban colaborando con Inglaterra en el suelo europeo. Al momento del ataque, la flota de los Estados Unidos en el [océano] Pacífico, con base en Pearl Harbor, se encontraba ya en estado de alerta pues los servicios de inteligencia habían detectado "indicios" sobre un posible ataque de Japón, y que solo pudieron ser leídos en mayor profundidad luego del episodio (Wohlsletter, 1962: 231). La obra de Wohlsletter es una importante fuente para una comprensión más exhaustiva de los pormenores de este episodio.

propiedades. En general, no fue fácil para los descendientes japoneses permanecer en las Américas porque muchos países rompieron relaciones diplomáticas con Japón; con la consecuencia que sus súbditos quedaron sin protección diplomática. Asimismo, la rendición de Japón en 1945 influyó en el cambio de objetivo de volver a la tierra madre, y alentó a los descendientes japoneses a instalarse definitivamente en Brasil, como lo señala el informe de JICA (2003: 13):

“Com a derrota do Japão na 2ª Guerra Mundial, que deixou o país completamente arruinado, a maioria dos imigrantes conscientizou-se da impossibilidade de retornar tão cedo à terra natal. Eles começaram então a implementar uma transformação de seus sonhos que mudaria os rumos de sua história no País. A partir daquele momento, os japoneses assumiram a idéia de viver definitivamente no Brasil e não mediram sacrifícios para preparar seus filhos para vencer na nova Pátria que acabaram de adotar.

A inusitada postura desencadeou o fenômeno da transmutação dos imigrantes japoneses em brasileiros. Eles dão início também ao processo de integração na sociedade maior, com a assimilação de valores socioculturais do País e a busca pela inserção nos mais variados setores na vida nacional. Tanto os imigrantes quanto seus filhos passaram a viver voltados para o Brasil, mas atentos à preservação dos valores éticos e culturais japoneses.”

La “assimilação de valores socioculturais”, como dice la cita, es un proceso complejo a través del cual los japoneses brasileños se incorporaron a la sociedad mientras preservaban sus raíces étnico-culturales. Las nuevas generaciones, contando ya con la ciudadanía brasileña, comenzaron a recibir educación en portugués, lo cual facilitó el proceso de asimilación y ascenso social.

### **Inmigración permanente (1945-1993)**

Las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial estuvieron marcadas por la creciente movilidad social de los japoneses brasileños desde la clase trabajadora hacia la clase

media o media alta. Este período se caracterizó por una intensa asimilación a la sociedad brasileña. Sakurai (1995) señala que este momento también llevó a la comunidad japonesa en Brasil a buscar activamente el modo de presentar una imagen pública positiva, la cual se incrementó con el ascenso social de las nuevas generaciones. Debido a que muchos japoneses brasileños accedieron a la educación universitaria, insertándolos exitosamente en la sociedad, el término japonês (japonés) pasó de tener una connotación negativa a una positiva (Adachi, 2004). Sin embargo, esto también les marcó estrechamente un vínculo identitario con Japón para explicar su éxito en la sociedad brasileña, convirtiéndolos en una minoría modelo.

Por otro lado, también se produjeron muchas de las conversiones al cristianismo, especialmente al catolicismo romano, al igual que a otras religiones, sobre todo porque algunos inmigrantes se desalentaron en la práctica del budismo o el shintoísmo (Shoji, 2008). A su llegada a Brasil, muchos inmigrantes profesaban no sólo el budismo y el shintoísmo sino también religiones propiamente japonesas tales como Seicho-No-Ie (Movimiento “la Verdad de la Vida”), Sekai Kyuseikyo (Iglesia Mesiánica), y Soka Gakkai, entre otras. Las conversiones se aceleraron cuando muchos japoneses brasileños comenzaron a casarse con personas de fuera de la comunidad de inmigrantes. Esto creó nuevas tensiones entre los promotores de la endogamia y aquellos que se inclinaban hacia el mestizaje. Hoy día la comunidad japonesa en Brasil es la más grande en el mundo contando aproximadamente entre un millón y medio a dos millones de personas. Ya existen seis generaciones (rokusei) de japoneses brasileños (Harumi, 2008).

A partir de la década de 1960, a medida que la economía japonesa colocaba al país como una potencia mundial, el número de emigrantes hacia Brasil decreció paulatinamente. Finalmente, la JICA anunció oficialmente en 1993 el cierre de la migración bajo los auspicios del gobierno japonés.

## Inmigración de japoneses brasileños a Japón



Imagen 2. Barbecue and karaoke. Hamamatsu, 2005.

Fuente: Yamamoto (2002-2008). Reproducción con permiso del autor.

A su llegada a Japón, los japoneses brasileños encontraron una situación muy diferente de aquella que comúnmente les fuera enseñada por sus familias en Brasil. Si en ese país constituye un orgullo ser japonês, en Japón la situación ha sido diferente. Tenemos que recordar que la organización social de Japón es muy diferente a la de Brasil, con diferentes dinámicas, expectativas, y demarcaciones de los límites sociales. En este sentido, comparando Occidente con las formas del pensamiento japonés, Lebra (1992: 5) enuncia:

“If the Western way of thinking and acting presumes the structural opposition of mind and body, subject and object, transcendental and mundane, true and false, it appears that Japanese are more guided by the social binary of uchi (inside) and soto (outside) or ura (rear) and omote (front). The social boundary gives rise not only to insiders and outsiders, but to core and peripheral members and to marginals or liminals who are neither insiders nor outsiders or are both.”

Estos binarismos sociales a los que refiere el autor producen las fronteras sociales que han moldeado la estructura de clases de la sociedad japonesa a través del tiempo. De hecho, el sistema de clases sociales de Japón deriva de un sistema muy rígido de división basado originalmente en la distinción entre las distintas aldeas, y más tarde, en el período de modernización, entre la población rural y la urbana. Esto todavía hoy forma la estructura de clases sociales. Por lo tanto, al analizar la incorporación de japoneses brasileños en la sociedad japonesa no deberíamos preguntarnos si son capaces de ascender socialmente, sino más bien cómo esa estructura pre-existente a ellos les permite o les impide tal ascenso. En otras palabras, durante el proceso de incorporación social, estas delimitaciones sociales influyen en la manera en que los inmigrantes japoneses brasileños pueden llegar a ser aceptados por los nacionales, o rechazados. La inmigración de japoneses brasileños se ha producido en varias etapas, las cuales describimos brevemente a continuación.<sup>5</sup>

### **Inmigración previa a la reforma migratoria (1980-1989)**

Desde mediados de la década de 1980, algunos descendientes japoneses comenzaron a emigrar hacia Japón como trabajadores temporales. Hasta 1990, la mayoría de estos inmigrantes representaba a la primera generación (*issei*) que había inmigrado a Brasil en las décadas anteriores (muchos de ellos

---

<sup>5</sup> Nuestra periodización difiere de aquella propuesta por otros investigadores. Por ejemplo, Higuchi (2006) ha delimitado el transcurso de la inmigración japonesa brasileña a Japón en cinco etapas distintas: a) migración invisible de la primera generación (1980-1984); b) surgimiento de las redes de reclutamiento (1985-1989); c) influencia de la revisión de la ley de migratoria en 1989 (1990-1992); d) recesión y transformación del mercado laboral en Japón (1993-1997); y e) consecuencias del cambio generacional (1998 hasta el presente).

siendo aún infantes). Una de las consecuencias de esta primera llegada fue la ausencia de redes sociales que sirvieran a una comunidad brasileña en la diáspora. Algunas personas entrevistadas en la presente investigación respondieron que fue después del arribo de oleadas significativas de japoneses brasileños que pudieron tener una vida social más activa.

Las redes de reclutamiento conformadas por empresas que contratan trabajadores en Brasil y les proveen de un trabajo en Japón surgieron entre los años 1985 y 1989. En portugués se denominan *empreiteiras*. Estas redes, sumadas a los eventos socioeconómicos en Brasil y Japón, posibilitaron el desarrollo del futuro flujo migratorio. Por un lado, en Japón, la creciente demanda de mano de obra barata para las fábricas como consecuencia del auge económico de finales de los años ochenta 1980, sumado al bajo crecimiento poblacional y al hecho que la juventud japonesa, en su mayoría contando con grados académicos, desdeñan el trabajo no calificado como una opción laboral (Sasaki, 2003) constituyeron importantes factores para la aceptación de inmigrantes. Por otro lado, las consecuencias de la dictadura militar en Brasil de 1964 a 1985), que redujo los derechos democráticos del pueblo, sumadas a las constantes crisis en el mercado y al empobrecimiento de la clase media debido al fracaso de medidas económicas como el Plan Collor,<sup>6</sup> impulsó a japoneses brasileños de clase media y

---

<sup>6</sup> El llamado Plan Collor comprende una serie de medidas económicas adoptadas por el Presidente Fernando Collor de Mello entre 1990 y 1992 a fin de combatir la hiperinflación que azotó la economía brasileña. Las principales medidas adoptadas fueron el bloqueo de la liquidez, la reforma monetaria (el reemplazo del Cruzado Novo, la moneda nacional hasta el momento, por el Cruzeiro), y profundas reformas fiscales y de comercio exterior. El fracaso del Plan Collor no sólo trajo de vuelta el crecimiento de la hiperinflación en Brasil, sino que sumió al país en una recesión que afectó aun más su tambaleante economía. Para una mayor comprensión de la

media alta a buscar en otros lugares los recursos económicos para evitar hundirse en la pobreza.

Con la intermediación de las redes de reclutamiento, los inmigrantes fueron empleados en el sector industrial como mano de obra no calificada en trabajos conocidos como “de las tres K” por las palabras japonesas *kiken* (peligroso), *kitsui* (agotador), y *kitanai* (sucio). Síntoma de la era de la globalización, los inmigrantes japoneses brasileños ofrecen al mercado japonés mano de obra temporal no calificada por una baja remuneración, con el agregado de compartir su ascendencia étnica con los nacionales. Esto último fue lo que los hizo “más aceptables” como candidatos a la inmigración, ya que fueron vistos como incapaces de alterar la composición étnica homogénea de la sociedad japonesa (Yamanaka, 2003).

### **Migración de descendientes japoneses bajo la reforma de la ley migratoria (1990-2008)**

Fue la decisión del gobierno japonés de reformar la ley de inmigración lo que finalmente permitió el proceso de retorno de descendientes japoneses. La creciente presencia de inmigrantes indocumentados del sureste asiático y de países del Medio Oriente motivó al Parlamento japonés a modificar la Ley de Control de la Inmigración y Reconocimiento de Refugiados el 8 de diciembre de 1989. Si bien esta ley redujo drásticamente la inmigración a Japón de trabajadores indocumentados, facilitó la inmigración de descendientes japoneses. Así, aquellos japoneses brasileños incluidos en la segunda generación (*nisei*) y tercera generación (*sansei*), y unos pocos representando a la

---

génesis, implementación y consecuencias del Plan Collor, véanse los trabajos de Bresser-Pereira (1990), Bresser-Pereira y Nakano (1991), Suzigan y Villela (1997), y Carvalho (2003, 2006).

cuarta generación (*yonsei*) siendo muchos de ellos infantes; constituyeron la nueva ola migratoria a Japón. El pico del número de inmigrantes que entraron en Japón se produjo entre 1989 y 1991, y representó un incremento de 4.159 japoneses brasileños registrados en 1989 a un total de 119.333 en 1991 (Higuchi y Tanno, 2003; Yamanaka, 2003). De acuerdo con las cifras actuales, hay 312.000 inmigrantes japoneses brasileños registrados en Japón (MOJ, 2009). Para los descendientes de japoneses las visas son renovables varias veces. Los *nisei* reciben visas por tres años y los *sansei* las reciben por un año. Para aquellos cuyos padres poseen ciudadanía japonesa, existe la opción a ésta hasta los 19 años de edad, debiendo renunciar a la nacionalidad brasileña. Por otro lado, 78.523 ciudadanos brasileños tienen actualmente residencia permanente (*eijuusha*) en Japón (Journal Tudo Bem, 2008).

En el ámbito académico se conoce a esta inmigración bajo el nombre de “fenómeno *decassegi*”, del término japonés *dekasegi* y que significa “trabajar fuera de casa”. Ese término fue utilizado originalmente por los trabajadores que se trasladaban temporalmente a otras regiones dentro de Japón, con un clima más favorable durante el invierno, especialmente los habitantes de Hokkaido. Si bien el término se ha aplicado también a los trabajadores migrantes que se trasladaron a los Estados Unidos, Brasil, Perú o Argentina en el siglo XIX, hoy en día se utiliza para indicar a personas étnicamente japonesas que han nacido fuera de Japón y que han emigrado desde esos mismos países para trabajar como “trabajadores inmigrantes temporales” (*dekasegi roudousha*) en el sector industrial japonés (Sasaki, 2003).

Investigadores reportan que los japoneses brasileños sufren discriminación en Japón debido a la barrera lingüística y a la percepción de su brasilidad (comportamientos sociales y culturales) que difiere de las expectativas de la sociedad



japonesa. Por otro lado, los japoneses brasileños son considerados como extranjeros (*gaikokujin*) y comúnmente segregados en la interacción social, tanto en los lugares de trabajo como en los barrios. Ser tratados como extranjeros en la tierra ancestral provoca tensiones sociales. Por ejemplo, en las fábricas, trabajadores japoneses y japoneses brasileños comen en mesas separadas y usan uniformes diferentes. La interacción entre ambos grupos no sólo es mínima, sino también socialmente desaconsejada (Roth, 2001; Tsuda, 2003).

### **Reestructuración del flujo migratorio debido a la crisis económica mundial (2008-2010)**

Las consecuencias de la crisis económica mundial del 2008 en adelante, indican un cambio en la dirección del flujo migratorio, ya no a Japón sino hacia Brasil. Alentadas por el gobierno japonés como una solución al desempleo, muchas familias decidieron abandonar el país y trasladarse con sus familias de regreso a Brasil. Esta nueva etapa en el proceso de migración de japoneses brasileños podría producir experiencias cotidianas negativas una vez en Brasil, especialmente para las generaciones nacidas y criadas en Japón (Córdova Quero, 2009). En términos culturales, las familias japonesas brasileñas tienen dos opciones. Por un lado, enviar a sus hijos a la escuela pública japonesa. Allí aprenden el idioma pero sufren una cuota muy grande segregación, racismo, y discriminación. A esto se suma que la ideología dominante en el sistema educativo japonés, que tiende a la homogeneidad, no contempla las necesidades particulares de niños bi-raciales o biculturales. Por otro lado, la opción de enviar a sus hijos a una escuela brasileña para aprender el idioma materno, no beneficia su proceso de inserción en la sociedad japonesa, condenando a estos niños a la marginación. Ambas opciones marcan la respuesta de estos niños al entorno cultural y social brasileño, un país al cual muchos de ellos ven como tierra extranjera. Por el hecho de

participar en dos culturas a la vez, que no logran una mediación saludable, muchos de estos niños no logran adaptarse completamente ni a la cultura japonesa ni a la cultura brasileña.

### **Aspectos de la vida cotidiana**

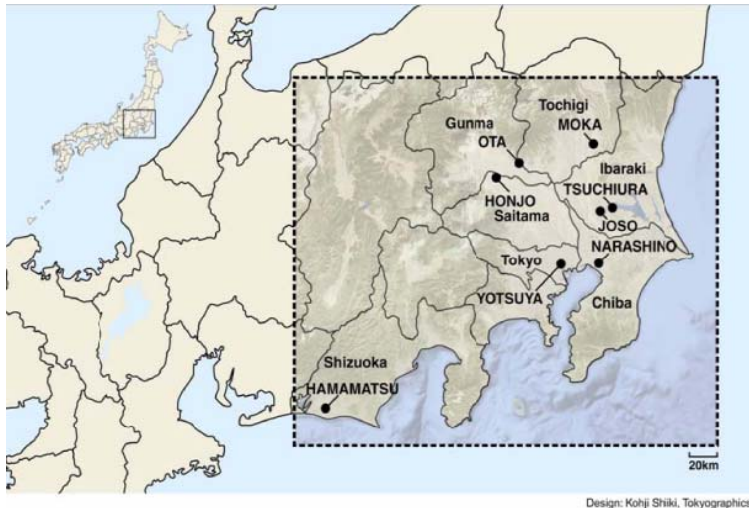
Entender la formación de la identidad entre los inmigrantes desde un punto de vista interdisciplinar que interconecte las experiencias religiosas, las expectativas de los roles de género y la división sexual del trabajo, y el origen étnico, es fundamental para la comprensión y desarrollo de las comunidades transnacionales. El caso de los japoneses brasileños revela matices y dinámicas a veces divergentes en torno a las negociaciones con respecto a la identidad y al poder, necesarias para que una comunidad transnacional sobreviva y se incorpore al país de acogida.<sup>7</sup>

Nuestra investigación muestra una porción de esta comunidad transnacional en base a una muestra de siete parroquias católicas romanas (mapa 1) en la región de Kanto y una en el área de Tokai, ambas zonas en el Japón central.

Allí se entrevistaron 50 individuos tanto laicos como clérigos, mujeres y varones. En esta sección se analizan las situaciones de la vida cotidiana de inmigrantes japoneses brasileños en torno a dos aspectos: a) fe y religión; y b) género.

---

<sup>7</sup> El concepto de negociación aplicado a la construcción de la identidad se basa en los trabajos de Taylor y Spencer (2004: 4) quienes afirman: "*Identity is a work in progress, a negotiated space between ourselves and others; constantly being re-appraised and very much linked to the circulation of cultural meanings in a society. Furthermore identity is intensely political. There are constant efforts to escape, fix or perpetuate images and meanings of others. These transformations are apparent in every domain, and the relationships between these constructions reflect and reinforce power relations*" (las itálicas son nuestras).



Mapa 1. Lugares de trabajo de campo.

## Fe y religión

Nuestra primera área de interés en la vida cotidiana de estos inmigrantes es el ámbito religioso. Las preguntas fundamentales a las que tratamos de responder son: ¿La religión, y por ende la fe, tienen un rol en el proceso migratorio? ¿Cuál es ese rol? Como primera observación podemos afirmar que sí tiene un rol, y que varía de acuerdo tanto al contexto de la interacción de los inmigrantes, en este caso, el provisto por la Iglesia Católica Romana en Japón, como a las prácticas para vivenciar la fe (Córdova Quero, 2008). Aunque la Iglesia Católica Romana se considera universal, debido a que incluye a todos sus integrantes a través del sacramento del bautismo, la forma en la que el catolicismo romano se expresa en el mundo varía de una región a otra. Japón no constituye una excepción al respecto.



Imagen 3. Obispos y sacerdotes oficiando la misa en celebración del centenario de la inmigración japonesa a Brasil (1908-2008). Kobe, Japón, 27 de abril de 2008. Fuente: Hugo Córdova Quero.

El catolicismo romano llegó a Japón en 1549 cuando el Padre Francisco Javier, misionero jesuita, estableció la primera misión católica en Kagoshima. En la misma época, también fueron al país un considerable número de protestantes, en su mayoría junto a comerciantes holandeses. En 1639, el cristianismo fue oficialmente erradicado de Japón, aunque estudios recientes indican que alrededor de 150.000 cristianos, conocidos en japonés como *kakure kirishitan* (cristianos ocultos) mantuvieron la práctica de su fe en secreto durante todo el periodo Edo (1602-1868) y aún posteriormente (Nosco, 1993). Debido a la prohibición y persecución del cristianismo, las misiones cristianas no pudieron entrar a Japón de nuevo hasta comienzos del periodo Meiji (1868-1912). La promulgación de la Ley de Libertad Religiosa en el año 1873 hizo posible que los cristianos, incluidos los católico-romanos,

iniciaran nuevamente el trabajo misionero en Japón. Después de promulgada la ley, la mayoría de los *kakure kirishitan* regresaron a la Iglesia Católica Romana, aunque algunos optaron por permanecer independientes (Nosco,1993). Durante aquel período, las denominaciones protestantes y la Iglesia Ortodoxa Rusa también enviaron misioneros, tal como lo describen escritos de la época como los del historiador Aizan Yamaji ([1906] 1999).

La nueva ola de misioneros católicos romanos de finales del siglo XIX llegó desde el norte de Europa y los Estados Unidos y moldeó la vida espiritual de los feligreses japoneses. Una característica importante es la forma en que la misa se lleva a cabo. En términos generales, para el catolicismo romano en Japón la misa es un espacio de oración y contemplación, lo cual contrasta con la situación en Brasil. Una segunda característica es la casi total ausencia de liderazgo laico dentro del catolicismo nipón, un hecho que sólo en los últimos años ha comenzado a revertirse. La estructura eclesiástica tiene la forma de una pirámide vertical, que otorga en exclusividad al clero las responsabilidades en materia religiosa. Esto se potencia debido a la manera en que se percibe al cristianismo en Japón, es decir, como una práctica privada que depende del clero para su realización (Córdova Quero, 2007). Es por esta razón que el cristianismo en Japón constituye una minoría muy pequeña. En una población total de 127 millones de personas (IACMJ, 2009), los cristianos son alrededor de 2.103.907 (1.6%) del total de la población.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Para determinar esta cifra se han utilizado datos provistos por la Comisión Católica de Japón para inmigrantes, refugiados y personas en movimiento (J-CaRM, 2008) y por el Consejo Mundial de Iglesias (WCC, 2010).

Del total de cristianos, la composición eclesial por grupos confesionales (gráfico 1) es la siguiente: católico romanos: 979.377 (J-CaRM, 2008); anglicanos: 64.500; independientes: 493.240; ortodoxos: 25.200; y protestantes: 541.590 (WCC, 2010). Aunque los católicos romanos son el mayor grupo cristiano, en realidad representan sólo el 46% del total de los cristianos en Japón.

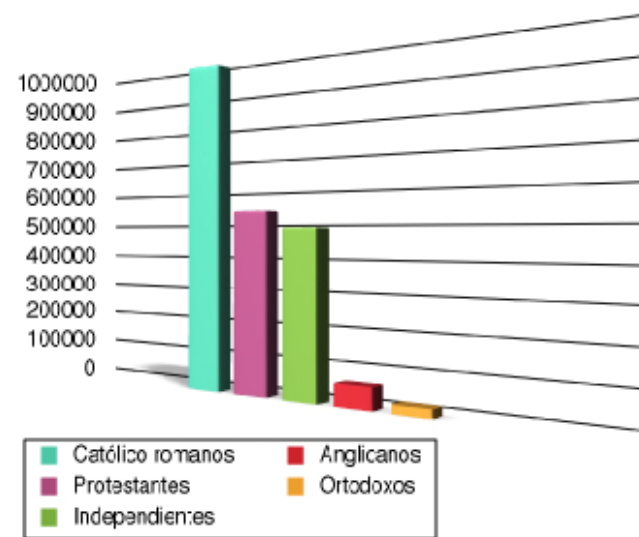


Gráfico 1. Composición del Cristianismo por grupos confesionales en Japón.

Sobre el total de feligreses católico romanos en Japón, 529.452 son extranjeros y 449.925 japoneses nacionales (J-CaRM, 2008). Es decir que mientras los nacionales representan el 46% de los católicos, los extranjeros constituyen la mayoría con el 54% (gráfico 2).

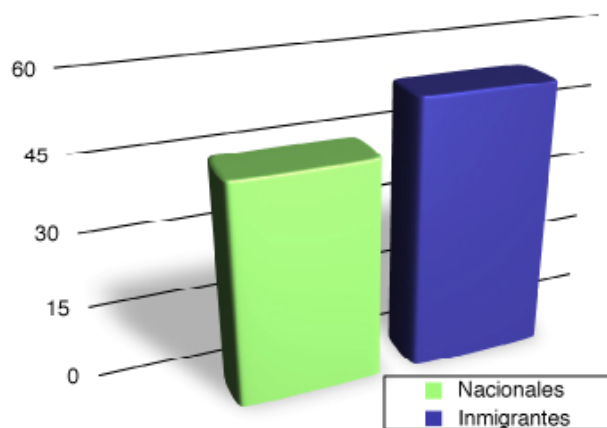


Gráfico 2. Nacionales e inmigrantes en el Catolicismo Romano en Japón.

En términos de participación de los inmigrantes, el catolicismo japonés es muy diferente a otras iglesias cristianas, como las denominaciones protestantes históricas, ya que al menos garantiza un espacio para el culto en la lengua materna de los inmigrantes. En el trabajo de campo para esta investigación se ha constatado que en varias iglesias protestantes es casi nula la oferta de ceremonias religiosas para los inmigrantes cuyo idioma materno no sea el inglés y, en algún caso, el español. En las principales denominaciones protestantes, los inmigrantes que no hablan inglés o japonés raramente encuentran un culto en su propio idioma. La única forma acceder a oficios en su lengua materna es la creación de espacios propios al constituir iglesias independientes, una estrategia que utilizada en el pasado por inmigrantes europeos y asiáticos en América Latina (Villalpando et al, 1970; Bastián, 1986; Córdova Quero, 1999). Es decir, han constituido primero sus propias comunidades religiosas y posteriormente han llamado a un pastor o ministro del país de origen que estuviera dispuesto a emigrar para cuidar espiritualmente de ellos.

La interacción de los japoneses brasileños dentro de la Iglesia Católica de Japón muestra que, dentro de la misma, existen diferencias sustanciales en la espiritualidad, la teología y la manifestación cultural de las creencias tal como los japoneses brasileños están acostumbrados a vivenciar dentro de la Iglesia Católica Romana en Brasil. Esta última es una iglesia heredera de profundas reformas y compromisos sociales post-Concilio Vaticano II, con una gran participación de los laicos en el proceso de toma de decisiones (Bruneau, 1974: 238). Aun más, aunque el término “católico” significa “universal”, por lo menos en el caso de la Iglesia Católica Romana en Japón, no existe la uniformidad ni la homogeneidad. Por otro lado, si bien el catolicismo romano es una de las mayores afiliaciones religiosas entre los japoneses brasileños, le siguen las iglesias independientes conservadoras (*right-wing Christians*) y la Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) entre otras denominaciones. Las Iglesias Protestantes Japonesas como Nihon Kirishito Kyodan (Iglesia Unida de Cristo) o Nihon Sei Ko Kai (Iglesia Anglicana) no tienen culto en portugués, lo cual hace que los inmigrantes japoneses brasileños estén ausentes de sus congregaciones.

Aunque Brasil es un país mayoritariamente cristiano, anteriormente se ha mencionado que algunos japoneses brasileños profesan otras religiones llegadas a ese país de la mano de los migrantes japoneses tales como el budismo, shintoísmo, Seicho-No-Ie, Sekai Kyuseikyō, o Soka Gakkai. Fruto del proceso de adaptación al país, algunos japoneses brasileños, incluso hoy en día, profesan religiones afro-brasileñas. Al llegar como inmigrantes al Japón, estas religiones también viajan con ellos y constituyen una importante parte de su vida cotidiana.

Algunas funciones sociales de la Iglesia Católica Romana son: a) ofrecer un espacio donde la gente puede encontrarse y relacionarse; b) proveer asistencia social, incluso comida o

abrigo para los necesitados; c) ayudar a los inmigrantes en temas económicos y legales (ej.: compra de pasajes de avión para deportados); y d) asesoría y apoyo emocional. Sin embargo, la Iglesia Católica Romana “compite” con asociaciones de inmigrantes; clubes deportivos y ligas de fútbol; bares, clubs y salas de fiesta; centros comerciales (*shopping centres*) y restaurantes; festivales y encuentros sociales; y finalmente con otras iglesias cristianas y demás religiones.

¿Cómo negocian los inmigrantes y las minorías étnicas sus identidades dentro del contexto de la Iglesia Católica Romana? Esto es tema de gran preocupación. Dentro del catolicismo romano en Japón coexisten varios grupos étnicos, culturales, lingüísticos y regionales tal como lo indica la tabla 1.

**Tabla 1. Diversidad en el catolicismo romano en Japón.**

<b>Grupos étnicos mayoritarios</b>	<b>Grupos minoritarios (étnicos y lingüísticos)</b>	<b>Minorías étnicas nacionales</b>
Filipinos (talalog)	Vietnamitas	Ainus
Brasileños (portugués)	Coreanos	Okinawenses
Peruanos (español)	Chinos	
	Indonesios	
	Birmanos	
	Polacos	
	Francófonos	
	Anglo-parlantes	
	Diáspora africana	

Fuente: Elaboración propia a partir de CTIC (2010)

Debido a esta variedad de actores dentro de una misma institución religiosa, donde casi la mitad son nacionales y la otra mitad extranjeros, las negociaciones de poder constituyen una consecuencia notable en las relaciones interétnicas, internacionales, e interculturales. Por ejemplo, las misas en japonés, portugués, español, tagalog, y en otros idiomas se hacen en días y horarios distintos. Por lo tanto, el contacto entre grupos étnicos y nacionales es escaso, algo que denominamos “segregación pacífica”. Con este término entendemos el proceso por el cual ante una aparente ausencia de conflicto se esconde una práctica de separación y discriminación. La distancia horaria entre misa y misa hace casi imposible todo contacto entre feligreses que participan en ellas, alimentando no sólo la falta de diálogo entre los distintos grupos, sino también, en algunos casos, la mutua desconfianza. Por otro lado, las llamadas “misas internacionales” que se realizan una vez al año garantizan un contacto muy escaso, ya que generalmente son en japonés y sin traducción simultánea. Esto también produce descontento ente aquellos inmigrantes que no hablan el idioma japonés, quienes sienten que su cultura y lenguaje no son respetados.

Un segundo ejemplo lo constituye el proceso de toma de decisiones dentro de las parroquias católicas romanas. En muchas parroquias no hay participación de los grupos étnicos en la toma de decisiones o en la gestión del dinero, que queda entonces en manos de nacionales. Cuando hay un representante de los grupos étnicos, su rol es básicamente el de transmitir a su comunidad las decisiones ya tomadas por los nacionales. Los clérigos japoneses a cargo de parroquias constituyen un 99%, aunque el 99% de los parroquianos sea extranjero. Por consiguiente, identificamos tres niveles de negociación de poder: a) entre descendientes de japoneses y aquellos que no lo son; b) entre los distintos grupos étnicos; y c) entre los grupos étnicos y los feligreses nacionales.

## Fe y cultura

La fe y la cultura se entremezclan en la base de la socialización de los inmigrantes desde su lugar de origen. De acuerdo con Herskovitz (1948: 625):

“Culture is essentially a construct that describes the total body of belief, behaviors, knowledge, sanctions, values and goals that mark the way of life of a people. (...) In the final analysis it comprises the things that people have, the things that people do, and what they think”.

La cultura, como la fe, viaja con los inmigrantes, y no es ni olvidable ni intercambiable (Tanner, 1997). En lugar de elegir entre una u otra cultura, los inmigrantes japoneses brasileños negocian diferentes aspectos culturales entre su lugar de origen (Brasil) y la sociedad de acogida (Japón). De hecho, se necesita de un marco cultural tanto para vivir una experiencia de fe como para llevar a cabo la propia identidad. Las prácticas de fe están profundamente arraigadas en el ámbito cultural, como Hirschman (2003: 2) explica:

“Immigrants, (...) have spiritual needs, which are most meaningful when packaged in a familiar linguistic and cultural context. In particular, immigrants are drawn to the fellowship of ethnic churches and temples, where primary relationships among congregants are reinforced with traditional foods and customs. Immigrants also have many economic and social needs, and (...) churches, temples, and synagogues have a long tradition of community service, particularly directed at those most in need of assistance. The combination of culturally attuned spiritual comfort and material assistance heightens the attractions of membership and participation in churches for new immigrants (...)”.

Esto también señala que las redes sociales contribuyen a la supervivencia de los inmigrantes en la nueva sociedad, cuya cohesión se realiza a través de la interacción de aspectos culturales, lingüísticos, étnicos y de género.

En el proceso de adaptación de los inmigrantes japoneses brasileños a la sociedad japonesa, el papel de las comunidades religiosas es cada vez más importante, especialmente dado que ofrecen soporte afectivo y facilitan formas de pertenencia. Las comunidades religiosas, en algunos casos son el primer grupo que un inmigrante contacta a su llegada a Japón, lo que aumenta su participación en esa organización. Esta es una característica compartida con otros inmigrantes en todo el mundo. Su participación en las comunidades basadas en la fe también conduce a nuevos compromisos con sus creencias religiosas. En esto Hirschman (2003: 6-7), basándose en sus estudios en los Estados Unidos, afirma:

“The normal feeling of loss experienced by immigrants means that familiar religious rituals learned in childhood, such as hearing prayers in one's native tongue, provide an emotional connection, especially when shared with others. These feelings are accentuated from time to time with the death of a family member or some other tragedy. (...) [R]eligious beliefs and attachments have stronger roots after immigration than before”.

Esta investigación confirma lo enunciado por el anterior autor, pues la mayoría de los inmigrantes japoneses brasileños entrevistados indicaron que no asistían a la Iglesia Católica Romana en Brasil. Para la mayoría de ellos su conexión con el catolicismo romano fue el producto de las expectativas culturales o las costumbres sociales. Aquellos que eran activos en Brasil no siempre fueron conscientes del asidero cultural de su fe. La mayoría de los entrevistados también expresó que habían “encontrado de nuevo” [reencuentro] su fe ya estando en Japón. Por ejemplo, Rosinha, una mujer de 40 años que emigró a Japón con su familia, es muy activa en la parroquia católica romana cerca de donde vive. Se casó en Brasil con un japonés que en ese momento trabajaba para una empresa japonesa con oficinas en São Paulo. Tuvieron dos hijos, quienes asistieron a la escuela primaria en Brasil. Poco después,

su esposo fue trasladado de nuevo a Japón y Rosinha lo siguió junto con sus hijos.

Aunque Rosinha no es el típico trabajador inmigrante, ya que es una ama de casa cuyo visado reviste el apoyo de su esposo como ciudadano japonés, representa a aquellos inmigrantes que han re-encontrado su fe en estas tierras. Durante la entrevista, Rosinha habló de su experiencia de fe de la siguiente manera:

“No Japão *reencontrei a minha fé*. Sou nascida católica no Brasil, mais realmente não tinha fé. Agora eu tenho fé (...) tenho a Jesus, e eu estou feliz!. Se eu tiver um problema, eu tenho a Jesus. Portanto, se eu tiver problemas, eu sei que vai superar...” (Itálicas nuestras)

La experiencia de haber re-encontrado su fe le ha servido a Rosinha para hacer frente a las luchas por adaptarse y vivir en una sociedad extranjera. La fe se ha convertido en su fortaleza. Junto con algunos sacerdotes y monjas a quien también entrevistamos, Rosinha expresó su preocupación por la falta de compromiso con la fe cristiana de algunos inmigrantes brasileños:

“Muitos brasileiros só pensam em ganhar dinheiro e mais dinheiro no Japão (...) *Eles não pensam muito sobre a religião* em meio às muitas preocupações com o dinheiro. Mas eu acho que cerca de 70% das pessoas em algum momento reencontram sua fé no Japão” (Itálicas nuestras).

Muchos de los clérigos entrevistados son conscientes de estas situaciones y, por tanto, tratan de estar presentes en la vida de sus feligreses de una manera más activa. El Padre Mauro, uno de nuestros informantes, habla sobre aquellos que han re-encontrado la fe en Japón:

“En Japón, los inmigrantes abrazan la fe de manera diferente. Pero no tienen conocimiento de ella (...) Aunque la segunda y tercera generación de japoneses brasileños han heredado la fe católica romana, aún no la entienden”

Sin embargo, con o sin conocimiento de su fe, la comunidad religiosa se transforma en un espacio de contención. A los efectos, el Padre Mauro continúa:

“Las necesidades de los inmigrantes brasileños son muy diferentes de aquellas del pueblo japonés. Los inmigrantes se preocupan constantemente por el empleo y el dinero, y siempre sueñan con volver a Brasil (...) Pueden venir a la iglesia si tienen tiempo, si no tienen que trabajar los domingos (...) Sin embargo, cuando están estresados, se sienten solos o carentes de afecto, saben que hay una iglesia que los espera.”

De las palabras del Padre Mauro, se entiende que la función espiritual de la Iglesia Católica Romana es muy importante para la vida de los inmigrantes japoneses brasileños y no puede ser separada de sus funciones sociales de una manera rotunda. Por el contrario, interactúan de manera que les ayuda a los inmigrantes japoneses brasileños a vivir su vida en medio de la sociedad japonesa, alentándolos y apoyándolos tanto moral como socialmente.

## Género

La última sección de nuestra investigación se pregunta: ¿Cómo se negocia la cuestión de género en la vida cotidiana y en la comunidad de fe? Comencemos con algunos datos poblacionales. Aunque los flujos migratorios se están feminizando, es decir, emigran más mujeres que varones, todavía la proporción es de 122 hombres por cada 100 mujeres en el caso de Japón (Chitose, 2006). De acuerdo al Global Gender Gap Report 2009 (Hausman et al, 2009), sobre un total de 134 países, Brasil se ubica en el puesto 81 y Japón se ubica en el puesto 101. Esto se traduce, por ejemplo, en prácticas laborales donde las mujeres ganan hasta un 40% menos que los varones (Tachibanaki, 2010).

Los infantes menores de 10 años de edad ya exceden de 40.000 (Higuchi, 2006), quienes ya representan tanto a la segunda como a la tercera generación. Sin embargo, una de las grandes situaciones que estas generaciones enfrenta es el de familias monoparentales o familias de parejas divorciadas. Existe un número elevado de divorcios, en parte como resultado de dos situaciones. Por un lado, las largas jornadas laborales (algunas veces hasta 16 horas diarias) y, por otro lado, los horarios no coincidentes, ya que algunas parejas mientras uno trabaja de noche, el otro lo hace de día. Debido a esto, el tiempo de esparcimiento juntos es mínimo, con lo cual la vida de pareja y de familia se ve entorpecida. No sólo eso, si una pareja decide enviar sus hijos a la escuela japonesa debe enfrentar un sistema educativo que requiere asistencia incluidos sábados y domingos, con lo cual a medida que los hijos crecen, su ausencia del hogar se hace más prominente.



Imagen 4. Sunday. Toyota, Japan 2005.

Fuente: Yamamoto (2002-2008). Reproducción con permiso del autor.

## Género y división sexual del trabajo

En el análisis de la interacción cultural de los inmigrantes japoneses brasileños, se observa que los sistemas de creencias tienen un gran impacto en el género debido a las expectativas que moldean y legitiman la división sexual del trabajo basado en el corpus religioso de una determinada fe. Aunque transversal a toda la cristiandad, el proceso de la migración y la creación de comunidades étnicas dentro de la Iglesia Católica Romana en Japón intensifica el impacto cultural de las relaciones tanto de pareja como de familia. En Brasil las expectativas de roles de género son distintas que su contrapartida en Japón. Debido a esto, los inmigrantes construyen su identidad de género entre dos mundos distintos. En Brasil los hombres están casi ausentes de la iglesia y las mujeres realizan todo tipo de tareas, desde servir en el altar hasta impartir la enseñanza religiosa. En Japón dentro de las parroquias los pocos hombres que asisten generalmente toman las decisiones y las mujeres preparan el café, la comida, limpian, etc.

Un claro ejemplo de cómo el discurso religioso influye en la construcción del género aparece en los sermones de muchos sacerdotes católicos. De acuerdo a las expectativas culturales y sociales ya arraigadas dentro del catolicismo romano, estos sermones tienden a reproducir la división (hetero-patriarcal) sexual del trabajo. Yamanaka (2003) afirma que esa división equipara “padre” con “sostén” y “madre” con “ama de casa”, incluso cuando las mujeres trabajan en las fábricas codo a codo con los hombres con el fin de contribuir a la economía familiar. A pesar de esto, no se puede negar que algunos sermones de esos sacerdotes pueden ayudar a algunas familias a hacer frente a sus problemas de incorporación a la sociedad japonesa. Sin embargo, en la mayoría de los casos refuerzan el sistema hetero-patriarcal y sus mandatos culturales dentro de un ropaje de creencias religiosas.



Otro ejemplo se encuentra en las misas temáticas. Enero es el mes de la Missa da Sagrada Família (la misa de la Sagrada Família) en las parroquias católicas. Basándose en la experiencia de la familia de Jesús con sus padres, se anima a las familias en la audiencia a vivir la fe siguiendo ese ejemplo. En casi todas las misas, una de las canciones favoritas es *Oração pela Família* (oración por la familia), escrita por el sacerdote brasileño Zezinho (1997). Esta canción dice en una de sus estrofas:

“E que o homem carregue nos ombros a graça de um pai, / Que a mulher seja um céu de ternura, aconchego e calor. / E que os filhos conheçam a força que brota do amor!”

Los antecedentes de esta canción se encuentran en la ideología hetero-patriarcal, que elogia la división sexual del trabajo mediante la formulación de un sistema dual a través del cual las mujeres y los varones son caracterizados. Por ejemplo, mientras los varones se caracterizan por ser “padres”, cuyas características son ser “fuertes” y “rígidos”, las mujeres son entendidas como “madres”, cuya cualidad reside en el interior, en sus “emociones”. Esto priva a cada grupo de las características del otro. En casos extremos, puede incluso sancionar tanto a varones que abiertamente expresan sus “emociones” como a aquellas mujeres que son “fuertes” y “rígidas”. A lo largo de la canción, los rastros de esta ideología se observan claramente. En otra de sus estrofas la canción también sitúa la relacionalidad de las mujeres y los varones a través de la noción de la familia nuclear heterosexual:

“Que marido e mulher tenham força de amar sem medida, (...) / Que as crianças aprendam no colo o sentido da vida / Que a família celebre a partilha do abraço e do pão.”

Una vez más, el tono de la canción presupone el mandato social y cultural de los varones para ser “padres”, y de las mujeres para ser “madres”, y juntos formar una “familia”. Hay otras dos fiestas que llevan el mismo tono: el día de la Madre y el día del

Padre. Lo que todas estas actividades tienen en común es la hipótesis que los varones deben ser “padres” y las mujeres deben ser “madres”, lo cual relega a un segundo plano a quienes no cumplen con estos mandatos sociales y culturales. Por ejemplo, madres solteras, padres solteros, u otros tipos de familias diferentes a la familia nuclear hetero-patriarcal no se contemplan en este tipo de discurso religioso. Por otra parte, estas expectativas crean una situación de desventaja. Lo que se exige a las mujeres y a los varones puede ser a veces imposible de cumplir. Grupos relacionados con la Teología de la Liberación Latinoamericana, con la cual el catolicismo romano brasileño está en deuda, han declarado en numerosas ocasiones que la creación de modelos de maternidad, paternidad, o de familia ideales tienen la consecuencia que seres humanos reales no son capaces de encarnar esas exigencias ideales (SFT, 1997).

### Género y familias

Los mandatos sociales y culturales aprehendidos en Brasil son diferentes a aquellos existentes en Japón. Varones y mujeres negocian estos mandatos al formar sus parejas o familias. El papel del cristianismo y su influencia en la formación de familias entre los japoneses brasileños que asisten a la Iglesia Católica Romana en Japón es notable. Esto está de acuerdo, de hecho, con el papel que el cristianismo ha jugado a lo largo de su historia. Las definiciones actuales y expectativas de género, la división sexual del trabajo, o las normas relativas a la decencia y a la moral no fueron creadas en el vacío. Por el contrario, están construidas social, histórica y culturalmente. De hecho, un recuento histórico muestra que las nociones particulares sobre la construcción del género, la sexualidad y los cuerpos, tanto en Europa Occidental como en Norteamérica fueron adoptadas por el cristianismo después de la Reforma protestante. Sobre esto Nussbaum (1997: 31) afirma lo siguiente:

“(…) [E]ven the most cursory excursion into comparative anthropology and social history makes plain that the ‘nuclear’ family unit headed by a heterosexual couple, dwelling in its own private little house, and committed to intimacy concern for one another and the well-being of children is so far from being ‘natural’ that it has hardly ever existed outside of Western Europe and North America after the Protestant Reformation”.

A lo largo de su historia, el cristianismo en cada época ha asumido y negociado las construcciones socialmente sancionadas del género y la sexualidad con el fin de moldear las expectativas sobre los mismos. El cristianismo fue capaz incluso de imponer al imperio romano sus propios puntos de vista después de ser proclamado como religión de Estado (ca. 380 d.C.). (Brown, 1998).

La noción Occidental contemporánea de la familia-nuclear-heterosexual-monógama es producto de la modernidad, cuya forma se produjo en la primera revolución industrial capitalista europea (ca. 1750). Así, familia y heterosexualidad se unieron indisolublemente. Por ello Butler se pregunta si el matrimonio es siempre heterosexual y concluye que “(…) the sexual field is circumscribed in such a way that sexuality is already thought in terms of marriage and marriage is already thought as the purchase on [heterosexual] legitimacy” (Butler, 2002: 18).

Aprobada por el cristianismo, que acompañó el surgimiento del capitalismo, esa noción de la familia nuclear heterosexual llegó a ser entendida socialmente como “sancionada divinamente”. Al final, esta construcción no podía ser cuestionada ya que fue tomada como “natural” en todo el mundo Occidental. Pronto, tanto el catolicismo romano como el protestantismo expandieron esta idea al resto del mundo tanto a través de clérigos (ministros, sacerdotes y monjas) como de laicos, quienes reprodujeron la ideología heteropatriarcal entre los nuevos conversos. En consecuencia, la noción de familia nuclear moderna se convirtió en el modelo para todas las familias más allá del ámbito exclusivamente Occidental.

Es importante tener en cuenta este aspecto cultural e histórico debido a que los inmigrantes japoneses brasileños llevan esas nociones a Japón junto con otros comportamientos culturales y sociales aprehendidos en Brasil. Esto es una experiencia compartida con algunos grupos de inmigrantes que se inscriben dentro de este marco ideológico, como el caso de aquellos inmigrantes procedentes de culturas que sostienen la poligamia como construcción “natural” de familia.

La segunda generación nacida o criada en Japón también se enfrenta con los mandatos sociales y culturales. 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 su patria (Brasil). Yamanaka y Yamanaka son colaboradores en el boletín *Peregrinos*, un periódico en idioma portugués para los católicos que residen en el área metropolitana de Tokio. Ellos hablan acerca de sus expectativas como padres:

“A fé é um fator muito importante na vida dos filhos. A participação em uma comunidade católica é o início para que se tornem mais cristãos. (...) Nós seremos um pai e uma mãe muito felizes se nossas filhas agirem com o devido valor que uma família merece e se elas entenderem que a pesar de às vezes errarmos como pais, o amor que lhes dedicamos é verdadeiro e constante” (Yamanaka y Yamanaka, 2007: 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 para las vidas de sus familias. Sin embargo, la situación se vuelve más compleja cuando las experiencias de fe están ligadas a expectativas culturales y étnicas que la segunda generación debe seguir. En otro artículo

titulado “La vocación de la familia brasileña”, Sakamoto (2007:1), otra colaboradora del boletín *Peregrinos* comenta:

“Acredito que a nossa vocação nesse país [Japão] é ensinar a importância da família no contexto dos costumes brasileiros e do cristianismo. É importante que nossos filhos preservem a sua identidade como brasileiro, comemorando com alegria todas as nossas festas tradicionais.”

A pesar de las buenas intenciones de la escritora, resulta difícil para la segunda generación de inmigrantes japoneses brasileños mantener completamente las tradiciones brasileñas, como también les es difícil mantener todas las tradiciones japonesas. La segunda generación se encuentra en un espacio híbrido donde la opción entre una u otra cultura es la más saludable. Ellos 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 reducir la mitad de su identidad con el fin de elegir entre una u otra? La cuestión no es menor y requiere atención. Por otra parte, en una sociedad secular como Japón, la segunda generación no ve el valor de la fe religiosa de la misma manera que lo hacen sus padres. La segunda generación de niños japoneses brasileños lleva sobre sus hombros las expectativas culturales y sociales de los adultos, ya sean brasileños o japoneses, que a su vez influyen en la manera en que construyen y desarrollan sus identidades. Investigar esta nueva etapa de la inmigración requiere de futuros trabajos que se aboquen de lleno a las problemáticas involucradas en ella.

## Conclusión

En este trabajo se ha explorado cómo el género y la fe impactan la vida e identidad de los inmigrantes japoneses brasileños en Japón. Se analiza cómo las identidades se construyen por medio de la mezcla de aspectos diferentes en un mismo individuo. Esa

multiplicidad de aspectos constituye una red en cuya intersección yace el individuo mismo. Un tema a destacar es que al limitar a un individuo dentro de categorías que moldean, niegan u ocultan aspectos de su identidad arriesga desembocar en la erosión de aquella identidad. Para evitarlo, los individuos, en este caso los inmigrantes japoneses brasileños, utilizan los distintos aspectos descriptos en este trabajo como vehículos para redefinir su identidad en la tierra que los alberga, Japón. La inmigración desde un país en desarrollo a otro desarrollado no necesariamente implica mejoras en las relaciones de género o en expectativas culturales (ej.: ascenso laboral, etc.), lo cual agrega problemáticas a ser sorteadas por los inmigrantes.

La Iglesia Católica Romana ofrece un espacio de apoyo para los inmigrantes. Sin embargo, allí, en el encuentro con lo “japonés”, los inmigrantes descubren su brasilidad. El Catolicismo Romano no logra superar situaciones presentes también en la sociedad japonesa, por ejemplo, la tensión racial y social entre japoneses nacionales e inmigrantes aún persiste. Como sucede con otras instituciones religiosas, dentro de los límites de la Iglesia Católica Romana en Japón, las cuestiones relativas a la fe y los aspectos de género se construyen, deconstruyen y reconstruyen en oposición a la cultura japonesa dominante, lo cual influye en cómo los inmigrantes japoneses brasileños enfrentan las situaciones de la vida cotidiana. Así, las diferentes formas en que estos inmigrantes construyen sus identidades dentro de la Iglesia Católica Romana en Japón ofrecen un paralelo con lo que ocurre en el resto de la sociedad japonesa. Las interacciones de los inmigrantes japoneses brasileños tanto entre ellos como con los ciudadanos japoneses o de otros grupos étnicos implican una red de negociaciones de espacios, dinámicas de poder y el uso de recursos. Esta es una tarea constante que determina el curso de la inserción de la comunidad en la tierra que los alberga. La segunda generación se enfrenta a la disyuntiva asimilación-marginación. La multiculturalidad real

aún dista de ser alcanzada en la sociedad japonesa. Futuras investigaciones determinarán cual ha sido el camino a seguir en aquella disyuntiva.

Sin embargo, en medio de todas estas situaciones, los inmigrantes japoneses brasileños entrevistados en el transcurso de esta investigación, lejos de ser paradigmáticos, reflejan la experiencia cotidiana de miles de inmigrantes que buscan construir un nuevo futuro para ellos y para sus seres queridos en una nueva tierra. Su historia y sus experiencias de vida tienen aún mucho más para enseñar.

## Bibliografía

Adachi, Nobuko (2004) "Japonês. A marker of social class or a key term in the discourse of race?" *Latin American Perspectives*, 136 (31), pp. 48-76.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos (1990) "O Plano Collor e a volta da inflação." *Indicadores Econômicos FEE*, 18 (2), pp. 55-61.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos y Yoshiaki Nakano (1991) "Hiperinflação e estabilização no Brasil: O primeiro Plano Collor." *Revista de Economia Política*, 11 (4), pp. 89-114.

Brown, Peter (1988). *The body and society: Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press.

Bruneau, Thomas C. (1974) *The political transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge: Cambridge University Press.

Butler, Judith (2002) "Is kinship always already heterosexual?". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 13 (1), pp. 14-44.

Carvalho, Carlos Eduardo (2003) "O fracasso do Plano Collor: Erros de execução ou de concepção?" *Economía*, 4 (2), pp. 283-331.

Carvalho, Calos Eduardo (2006) "As origens e a gênese do Plano Collor". *Nova Economia*, 16 (1), pp. 101-134.

Chitose, Yoshimi (2006) "Demographic profiles of Brazilians and their children in Japan". *The Japanese Journal of Population*, 4 (1), pp. 93-114.

Corbett, P. Scott (1987) *Quiet passages: The exchange of civilians between the United States and Japan during the Second World War*. Kent: The Kent State University Press.

Córdova Quero, Hugo (1999) "La fundación de la congregación luterana danesa en Buenos Aires", en Andrés Albertsen, ed., *75 aniversario de la iglesia danesa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Iglesia Danesa, pp. 15-36.

Córdova Quero, Hugo (2007) "Worshiping in (un)familiar land: Brazilian nikkeijin migrants within the Roman Catholic Church in Japan." *Encontros Lusófonos*, n.º 9, pp. 25-37.

Córdova Quero, Hugo (2008) "The role of religion in the process of adaptation of Brazilians of Japanese ancestry to the Japanese Society: The case of the Roman Catholic Church", en Chiyoko Mita, Hugo Córdova Quero, Aaron Litvin, y Sumiko Haino, eds., *Sociedade japonesa e migrantes brasileiros: Novos caminhos na formação de uma rede de pesquisadores*. Tokyo: Center for Lusophone Studies, Sophia University, pp. 79-90.

Córdova Quero, Hugo (2009) "Promised land(s): Ethnicity, cultural identity, and transnational migration among Japanese Brazilian workers in Japan". *Iberoamericana*, 31 (1), pp. 19-33.

CTIC (Catholic Tokyo International Center) (2010) "Mass in your own languages." URL: <http://www.ctic.jp/mass.html> [Consultado el 23 de noviembre de 2010].

Elleman, Bruce (2006) *Japanese-American civilian prisoner exchanges and detention camps, 1941-1945*. London: Routledge.

Gardiner, C. Harvey (1981) *Pawns in a triangle of hate: The Peruvian Japanese and the United States*. Seattle: University of Washington Press.

Harada, Kiyoshi (2008) “O processo de evolução e de integração dos Nikkeis”, en Kiyoshi Harada, ed., *O Nikkei no Brasil*. São Paulo: Editora Atlas, pp. 39-50.

Harumi, Paula, “100 Anos Depois...O Primeiro Rokusseï”, *Made in Japan*, 10 de Abril de 2008.

Hausmann, Ricardo, Laura D. Tyson y Saadia Zahidi (2009) *The global gender gap report 2009*. Geneva: World Economic Forum.

Herskovitz, Melville Jean (1948) *Man and his works: The science of cultural anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.

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*, n.º 12, pp. 31-47.

Higuchi, Naoto (2006) “Brazilian migration to Japan. Trends, modalities and impact”. Ponencia presentada en el *Expert Group Meeting on International Migration and Development in Latin America and the Caribbean*, UN Secretariat, Ciudad de México, 30 de noviembre al 2 de diciembre de 2005.

Hirschman, Charles (2004) “The role of religion in the origins and adaptations of immigrant groups.” *The International Migration Review*, 38 (3), pp. 1206-1233.

IACMJ (Internal Affairs and Communications Ministry of Japan), Statistics Bureau (2009) “Current Population Estimates as of October 1, 2009”. URL: <http://www.stat.go.jp/english/data/jinsui/2009np/> [Consultado el 27 de octubre de 2010].

Igarashi, Toshio (2001) *História da imigração japonesa no Paraná*. Londrina: Aliança Cultural Brasil-Japão do Paraná.

J-CaRM (Catholic Commission of Japan for Migrants, Refugees and People on the Move) (2008) “Who is a migrant?”. URL: [http://www.jcarm.com/eng/eng\\_ijusha.html](http://www.jcarm.com/eng/eng_ijusha.html) [Consultado el 27 de octubre de 2010].

JICA (Japan International Cooperation Agency) (2003) *Os Nikkeis e a sociedade brasileira nos próximos 20 anos*. São Paulo: JICA.

Lebra, Takie Sugiyama (1992). *Japanese social organization*. Honolulu: University of Hawaii Press.

“Mais brasileiros com visto permanente no Japao” *Jornal Tudo Bem*, 27 de enero de 2008.

MOJ (Ministry of Justice of Japan), Japan Immigration Association (2009). “Zairyuu gaikokujin toukei” (Estadísticas de residentes extranjeros [en Japón]).

Nosco, Peter (1993) “Secrecy and the transmission of tradition: Issues in the study of the ‘underground’ Christians”. *Japanese Journal of Religious Studies*, 20 (1), pp. 3-30.

Nussbaum, Martha C. (1997) “Constructing love, desire, and care”, en David M. Estlund, y Martha C. Nussbaum, eds., *Sex, preference, and family: Essays on law and nature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 17-43.

Ogasawara, Koei, coord. (2007) *Os japoneses precursores: Um olhar histórico sobre o período pré-Kasato Maru*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social / Museu Histórico de Imigração Japonesa no Brasil.

Rocha Nogueira, Arlinda (1984) *Imigração japonesa na história contemporânea do Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros.

Roth, Joshua Hotaka (2002) *Brokered homeland: Japanese Brazilian migrants in Japan*. Ithaca: Cornell University Press.

SFT (Seminario de Formación Teológica) (1997) *Jesus vivo en la opción por los pobres: Memoria del XII Seminario de Formación Teológica*, Jujuy 2 al 9 de febrero de 1997. Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.

Sakamoto, Imaculada (2007) “Vocação da família brasileira”. *Peregrinos: Jornal Católico da Região de Kanto*, 6 (7), p. 1.

Sakurai, Célia (1995) “La inmigración japonesa en el Brasil: Una historia de ascenso social”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 10 (29), pp. 159-163.

Sasaki, Elisa Massae (2003) “Redes sociales de migrantes brasileños descendientes de japoneses de Maringá para Japón,” en Mutsuo Yamada, org., *Emigración latinoamericana: Comparación interregional entre América del Norte, Europa y Japón*. Osaka: The Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, pp. 421-453.

Shoji, Rafael (2008) “The failed prophecy of Shinto nationalism and the rise of Japanese Brazilian Catholicism.” *Japanese Journal of Religious Studies*, 35 (1), pp. 13–38.

Suzigan, Wilson y Annibal V. Villela (1997) *Industrial policy in Brazil*. Campinas: Unicamp.

Tachibanaki, Toshiaki (2010) *The new paradox for Japanese women: Greater choice, greater inequality*, trad. Mary E. Foster. Tokyo: LTCB International Library Trust / International House of Japan.

Tanner, Kathryn (1997) *Theories of culture: A new agenda for theology*. Minneapolis: Fortress Press.

Tsuda, Takeyuki (2003) *Strangers in the ethnic homeland: Japanese Brazilian return migration in transnational perspective*. New York: Columbia University Press.

Villalpando, Waldo L., Christian Lalive D’Epinay y Dwain C. Apps (1970) *Las iglesias del transplante: Protestantismo de inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos.

Wallerstein, Immanuel (1989) *The modern world-system, III: The second great expansion of the capitalist world-economy, 1730-1840's*. San Diego: Academic Press.

WCC (World Council of Churches) (2010) “Member churches”, URL: [http://www.oikoumene.org/en/member-](http://www.oikoumene.org/en/member-churches)

[churches/regions/asia/japan.html](http://www.oikoumene.org/en/member-churches/regions/asia/japan.html) [Consultado el 27 de octubre de 2010).

Wohlstetter, Roberta (1962) *Pearl Harbor: Warning and decision*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Yamaji, Aizan ([1906] 1999) *Essays on the modern Japanese church: Christianity in Meiji Japan*, trad. Graham Squires. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan.

Yamamoto, Ricardo (2002-2008) “Partida” (Documental fotográfico). URL: <http://www.ricardoyamamoto.com> [Consultado 21 de octubre de 2010]. Véase también URL: <http://www.discovernikkei.org/es/nikkeialbum/albums/199/>.

Yamanaka, Keiko (2003) “Feminization of Japanese Brazilian labor migration to Japan”, en Jeffrey Lesser, ed., *Searching for home abroad: Japanese Brazilians and transnationalism*. Durham: Duke University Press, pp. 163-200.

Yamanaka, Mauro Evaristo e Izausa Aikie Yamanaka (2007) “Relação entre pais e filhos”. *Peregrinos: Jornal Católico da Região de Kanto*, 6 (7), p. 3.

Zeinho (1997) “Oração pela família”. CD 6848-9. São Paulo: Paulinas - COMEP Audio CD.