

# EL GIRO ANTROPOLÓGICO DE 1992 VISTO A TRAVÉS DE LA ETNOGRAFÍA SOBRE (RE) MIGRANTES NIPOBRASILEÑOS EN JAPÓN

## THE ANTHROPOLOGICAL TURN OF 1992 SEEN THROUGH THE ETHNOGRAPHY ON JAPANESE BRAZILIAN (RETURN) MIGRANTS IN JAPAN

Christiane Stallaert

*Antwerp University (Universidad de Amberes), Bélgica*

### RESUMEN

Tres momentos clave de la historia mundial han definido la «visión del otro» en el mundo occidental, a saber 1492, 1942 y 1992. A diferencia de trabajos anteriores en los que he destacado la importancia de los años 1492 y 1942 (Stallaert 2006, 2013, 2015), en el presente texto me centro en 1992 para ilustrar cómo la «era de la globalización» ha conducido a nuevos patrones de identidad que requieren de nuevas categorías de análisis. El concepto de «transmodernidad» es un instrumento útil para analizar las identidades híbridas, fluidas y dinámicas surgidas de la globalización. Asimismo, permite explicar el desarrollo de nuevas tendencias características de la práctica etnográfica a partir del giro de 1992, a saber, la antropología auto-reflexiva y la etnografía nativa. El caso de los (re)migrantes nipobrasileños en Japón (Stallaert 2012) nos sirve de hilo conductor.

**PALABRAS CLAVE:** Antropología auto-reflexiva, Etnografía nativa, Globalización, Transmodernidad, Migraciones, Brasil, Japón.

### ABSTRACT

Three key moments in world history have defined the «vision of the other» in the western world, namely 1492, 1942 and 1992. Unlike previous works in which I have highlighted the importance of the years 1492 and 1942 (Stallaert 2006, 2013, 2015), in the present text, I focus on 1992 to illustrate how the «era of globalization» has led to new patterns of identity that require new categories of analysis. The concept of «trans-modernity» is a useful instrument to analyze the hybrid, fluid and dynamic identities arising from globalization. It also allows us to explain the development of new trends

characteristic of ethnographic practice since the 1992 turn. The case of Japanese Brazilian (re) migrants (Stallaert 2012) serves as a common thread.

KEY WORDS: Self-reflexive Anthropology, Native Ethnography, Globalization, Transmodernity, Migrations, Brazil, Japan.

## INTRODUCCIÓN

En 1992, la Sociedad Brasileña de Cultura Japonesa publicó en São Paulo un estudio conmemorativo de 80 años de inmigración japonesa en Brasil (V.V.A.A. 1992). En su prefacio, el presidente de la Asociación, Atushi Yamauchi, destacaba tres momentos históricos en los flujos migratorios hacia el continente americano: la llegada de Colón al Nuevo Mundo (1492), la segunda Guerra Mundial (1942), el final del siglo xx, correspondiendo a la fecha de publicación del estudio: 1992. En trabajos anteriores he destacado la importancia de los años 1492 y 1942 como hitos fundamentales en la historia de la humanidad y el (des)encuentro de culturas (Stallaert 2006, 2013, 2015). Mi trabajo actual se centra en 1992 como tercer momento histórico cuya importancia antropológica es comparable a lo que significaron en su momento 1492 y 1942. En el presente texto comento críticamente ciertas nuevas tendencias características de la práctica etnográfica a partir del giro de 1992. El caso de los (re)migrantes nipobrasileños en Japón (Stallaert 2012) nos sirve de hilo conductor.

El año de 1992 está marcado por el «V Centenario del descubrimiento de América» y el 50 aniversario de Auschwitz. Estas conmemoraciones transcurrieron en un contexto mundial de final de Guerra Fría y derrumbe del bloque comunista. Se anunciaba un nuevo orden global definido por una mayor movilidad e interconexión planetaria caracterizado como el fenómeno de la globalización. El motor de esta globalización a partir de la última década del siglo xx fue el proyecto económico «neoliberal». Bajo el nombre de «Consenso de Washington» este proyecto afectaría de forma directa las relaciones interamericanas del hemisferio norte con el subcontinente latinoamericano.

En este contexto amplio de cambios globales, la antropología se tuvo que redefinirse a sí misma. Se adoptó un nuevo vocabulario en el que los clásicos referentes etnográficos de «etnia» y «nación» como realidades territorialmente arraigadas fueron sustituidos por «comunidades imaginadas» transnacionales, estructuradas en «ethnoscapes» (paisajes/horizontes étnicos) globales. De estudiar localidades pensadas como estáticas, el foco de análisis antropológico se reorientaba hacia el estudio de conexiones, flujos, fronteras, hibridaciones y creolizaciones (Gupta 1992; Hannerz 1991 y 1996).

El concepto de «transmodernidad» resulta útil para analizar y comprender este nuevo orden antropológico surgido a raíz de 1992. El propio concepto de «transmodernidad» fue acuñado en 1989 en España por la filósofa española Rodríguez Magda (1989), y surgió de forma simultánea, aunque independiente en América Latina (Enrique Dussel), en Bruselas (en un informe de la Célula de Prospectiva de la Comunidad Europea), y en Nueva York (en una exposición internacional de arquitectura) (Rodríguez Magda 2004). Este concepto va más allá de conceptos alternativos tales como «surmodernidad» o «altermodernidad». Lo «transmoderno» remite a una realidad compleja que abarca tanto identidades modernas (nacionales), premodernas (étnicas) como postmodernas (híbridas o mestizas). La perspectiva «trans» ofrece en esta nueva era antropológica el enfoque adecuado para estudiar la realidad humana globalizada, desde fenómenos como el transnacionalismo, la transculturación, la transgresión, lo transversal o la traducción (en inglés «translation») (Stallaert 2014 y 2017). La perspectiva «trans» permite entrever las conexiones entre elementos distintos y distantes tanto en el espacio como en el tiempo (característica de la realidad global) y centrar la mirada en la *conexión* (el relacionamiento) en vez de en los *componentes* por separado. Se trata, pues, de una mirada antropológica, que basándose en la «traducción» como instrumento, es adecuada para relativizar o incluso desmontar convicciones esencialistas y dicotómicas. El concepto de «traducción» se entiende aquí como «el proceso de relacionar o crear convergencias, homologías o equivalencias entre elementos inicialmente dispares» (Law & Hasard 2006: 8). Su importancia metodológica para la etnografía «multisituada» en la era de la globalización ha sido destacada por George Marcus en su ensayo «Ethnography In/Of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography», publicado en 1995. Tanto la nueva perspectiva «multisituada» como la técnica de la «traducción» como acercamiento antropológico al nuevo sistema-mundo de la globalización y sus realidades «transmodernas» impulsaron a su vez el desarrollo de nuevos sub-enfoques en la disciplina tales como la antropología «auto-reflexiva» y la etnografía «nativa», como se verá a continuación.

## LA COMUNIDAD JAPONESA EN BRASIL

La presencia de los japoneses en Brasil se remonta a 1908 cuando 781 inmigrantes japoneses contratados por el gobierno de São Paulo llegaron al puerto de Santos para trabajar en las plantaciones de café. Este primer convoy de inmigrantes llegó con la bandera brasileña en la mano, junto con la japonesa. Se trataba de una población alfabetizada, muy educada, trabajadora, sana y aseada, que llegaba a Brasil ya occidentalizada, con ropas europeas adquiridas en Japón, y las autoridades paulistas transmitieron a la sociedad brasileña una imagen del japonés totalmente compatible con el ideal nacional

de «orden y progreso», muy predispuesto a la asimilación e integración. En la prensa de la época, bajo el título de «Os japonezes em S. Paulo», el *Correio Paulistano*, en su edición de 26 de junho de 1908 escribía:

Estavam todos, homens e mulheres vestidos á europea [...] ellas de saia e camiseta pegada á saia, apertada na cintura por um cinto, e de chapéu de senhora, um chapéu simples, o mais simples que se pode conceber, preso na cabeça por um elástico e ornado com um grampo. Os penteados fazem lembrar-nos os que temos visto em pinturas japonezas, mas sem os grampos colossaes que as mesmas pinturas nos apresentam. [...] As suas roupas europeus foram todas adquiridas no Japão e ali confeccionadas nas grandes fabricas japonezas. A vestimenta europea conquista terreno no império do Sol nascente. [...] São muito dóceis e sociaveis, tendo manifestado uma grande vontade de aprender a nossa lingua [...]. Si esta gente, que é toda de trabalho, for neste o que é no asseio, (nunca veio pela imigração gente tão asseada), na ordem e na docilidade, a riqueza paulista terá no japonéz um elemento de produção que nada deixará a desejar. A raça é muito diferente, mas não inferior. Não façamos, antes do tempo, juizos temerários a respeito da acção do japonéz no trabalho nacional. (V.V.A.A. 1992: 66-68).

Aunque los primeros japoneses inmigrantes en Brasil fueron vistos en el inicio como una especie racial de «blancos de Asia», suscitando expectativas de matrimonios mixtos y mestizaje como factores positivos en una política de blanqueamiento racial, las expectativas optimistas de asimilación no se cumplieron (Rivas 2011: 365-7). Tanto la primera como segunda generación de inmigrantes japoneses mantuvo el japonés como lengua de comunicación y practicaba la endogamia étnica constituyéndose en comunidades cerradas. Fue con Getulio Vargas (1930-1945) cuando se llevó a cabo un programa de «*brasilidade*» que tenía como objetivo la homogeneización de la identidad brasileña mediante la asimilación acelerada de las minorías etnoculturales. Como parte de este programa, se prohibía la enseñanza en lenguas extranjeras (alemán y japonés) a menores de 10 años, y cuando en 1942 Vargas declaró la guerra a los países del Eje convirtiéndose asimismo en aliado de Estados Unidos, el programa asimilatorio de cara a la población japonesa en Brasil se intensificó: se les alejó de las costas para reasentarles en el interior, se prohibió la reunión de más de tres japoneses en público y se prohibió hablar la lengua japonesa (Rivas 2011: 368). Esta política condujo, en las décadas siguientes, a una aculturación acelerada de esta minoría y la pérdida del idioma entre las generaciones jóvenes, así como un incremento de matrimonios exogámicos.

## EL GIRO DE 1992. DE LA MODERNIDAD A LA TRANSMODERNIDAD

Después de la Segunda Guerra Mundial, la antropología como disciplina científica rompió con el marco evolucionista y racial que había conducido a los horrores del Ho-

locausto, optando por la senda del relativismo cultural señalada por Ruth Benedict y su maestro Franz Boas. No obstante, a pesar de la adopción de una nueva mirada antropológica para estudiar la diversidad humana, la capacidad de conocerla seguía siendo el privilegio del antropólogo. La misma Benedict, por ejemplo, estaba convencida de que era el antropólogo quien tenía la competencia profesional de «descubrir» las claves que permiten entender una cultura ajena y que la distancia cultural (entre el antropólogo y la cultura objeto de estudio) era garante de la calidad del trabajo etnográfico (Benedict 1989: 14). Aún tenía que transcurrir medio siglo para que se reconociera la «violencia colonial» implícita en una etnografía que despojaba al objeto etnográfico de su propia voz. Fue la crítica posmoderna que finalmente impulsó un nuevo enfoque etnográfico que culminaría hacia 1992 en un abordaje dialógico y auto-reflexivo.

Igualmente, después de la Segunda Guerra Mundial, el orden mundial tripartito lentamente construido a partir de 1492, con su peso en el triángulo atlántico Europa-América-Africa, cedió el lugar a un nuevo orden tripartito dividido entre un «primer» mundo capitalista y un «segundo» mundo comunista, con una categoría residual llamada «Tercer Mundo», convertida en campo de batalla de las dos superpotencias enemigas. En esta nueva configuración global, el continente americano quedó dividido entre norte y sur. Mientras que el norte (EE.UU./Canadá) formaría parte del «primer mundo», asociado con Occidente, América Latina privada de su asociación con el mundo occidental pasó a pertenecer al llamado «tercer mundo», un mundo «subdesarrollado» o «en vías de desarrollo». Por otro lado, Japón en este nuevo orden mundial se «occidentalizó». Su economía competitiva y alto nivel de industrialización ingresaron a la isla asiática en lo que se consideraba el «primer mundo». Esta particular circunstancia de un Japón económicamente «occidentalizado» (Primer Mundo) y una Latinoamérica «tercermundizada», explica el gran atractivo que Japón podía ejercer hacia finales del siglo xx como destino migratorio en los nipobrasileños de un Brasil gravemente afectado por la crisis económica que había sembrado el neoliberalismo en el hemisferio suramericano. El neoliberalismo fue responsable, en la década de los noventa, de una nueva ola migratoria a escala global de la que formaba parte el «retorno» de jóvenes nipobrasileños hacia el país de sus abuelos o bisabuelos. El año de 1992 registró un incremento espectacular de esta (re)migración de nipobrasileños hacia el Japón. Si para 1989 su número ascendía a 14.529 personas, en 1992 ya eran 147.803, un número que seguía aumentando en los años después (Tsuda 2001: 87).

El estudio etnográfico realizado por Tsuda entre 1993 y 1995 destaca la visión mutua que suscitaba el encuentro entre nipojaponeses y jóvenes migrantes nipobrasileños. Estos últimos, descendientes de emigrantes japoneses y por eso llamados *nikkeijin*, a pesar de que en el continente americano siempre habían sido percibidos como japo-

neses, descubrieron en Japón hasta qué punto su identidad japonesa ya había quedado transculturada en Brasil. El encuentro entre nipojaponeses y nipobrasileños confronta a ambas categorías de «japoneses» con la profunda disociación entre «raza» (rasgos somáticos, fenotipo o «sangre») y «cultura». En los nipobrasileños, esta confrontación en un entorno extranjero activaba el componente brasileño de su identidad, como demuestran los testimonios recogidos por Tsuda:

I am ashamed of speaking Japanese wrongly because I have a Japanese face. Even if they know you are a nikkei, the Japanese expect you to know the language, so they ask you questions. I can tell they become disappointed when they realize you can't speak as well as they thought. This happens in the factory all the time. Japanese workers sometimes come up to me and just talk normally, as if they just assume I'm naturally fluent in the language. It's always embarrassing when I can't quite understand what they tell me. (Tsuda URL: 14).

At home [in Brazil], I spoke Japanese with my parents. But I know it's not correct Japanese, so in Japan, I freeze up and get nervous when I have to speak Japanese. I feel ashamed and embarrassed when I speak wrongly and surprise and disappoint the Japanese. So I used to do everything possible to avoid talking to any Japanese at all and having any type of social contact with them. (Tsuda URL: 14).

In Brazil, we were always proud of our Japanese ancestry and our ties to Japan and thought of the Japanese people in positive ways. Although I don't speak Japanese that well, I thought the Japanese would accept us because we are Japanese descendants. Coming to Japan and being treated as a foreigner despite my Japanese face was a big shock for me, a shock I'll never forget. I think it's unfair that we are not socially accepted here simply because we've become culturally different. (Tsuda URL: 22).

The Japanese always keep us separated from them because of the prejudices that they have. I was offended when I first saw the separation at Toyama. There are some Japanese who simply don't like us and don't trust us because we are Brazilian. So they don't try to talk with us or make friends--they don't even speak one word to us. If you don't understand Japanese culture and act just like the Japanese, they discriminate against you and you can't enter their group. The Japanese are racists, so even the [Japanese] Brazilians experience discrimination here. In Brazil, this type of discrimination exists only toward blacks. (Tsuda URL: 22).

En la mirada que les devuelven los nipojaponeses, los *nikkeijin* descubren su «brasileridad», lo cual les lleva a activar los marcadores étnico-culturales brasileños para afirmar una identidad distintiva en el país que ellos habían «imaginado» como su territorio étnico (*ethnic homeland*) pero que, sin embargo, les trata simplemente como extranjeros, *gaijin*.

Yet the unexpected result of *nikkeijin* emigration to Japan has been an intensification of the national loyalties and sentiments of the Japanese-Brazilians, a persistent ethnic minority that was not only called «sulfur» until recent decades, because of its refusal to assimilate despite government efforts [...], but is still regarded as ethnically exclusive by many mainstream Brazilians. (Tsuda 2001: 79).

En Japón, los *nikkeijin* activan el componente brasileño de su identidad mediante desfiles de samba (*samba parades*), siendo este uno de los marcadores culturales brasileños más significativos visto desde Japón. Los *nikkeijin* exhiben públicamente este aspecto de su identidad incluso si en Brasil, anteriormente a su emigración hacia Japón, nunca habían participado en estos rituales de cultura brasileña y no llevan estos códigos de «brasilidad» incorporados o inscritos en su código cultural nipobrasileño.

Because so few *nikkeijin* participated in samba in Brazil, they have insufficient cultural knowledge about the Brazilian national ritual, and therefore their ethnic performance is not structured or regulated by preordained cultural models but is a spontaneous and random cultural form generated in the context of enactment. [...] This lack of accurate cultural knowledge indicates that the performance was more or less spontaneous and based only on a vague and ill-defined cultural *image* of samba. Individuals rely on such an «imagined cultural schema» when the actual cultural schema is unknown or unavailable. (Tsuda 2001: 68-69).

Por otro lado, también para la autopercepción de los nipojaponeses el encuentro con los *nikkeijin* tiene un efecto revolucionario ya que rompe su convicción esencialista como fundamento de la identidad japonesa. El encuentro con los nipobrasileños les hace ver que la transmisión genealógica (la sangre) y el fenotipo (es decir, el ser «racionalmente japonés») está disociada de la transmisión de los códigos culturales y sociales japoneses. Resultan reveladores los siguientes testimonios de informantes nipojaponeses registrados por Tsuda:

When we first set eyes on the *nikkeijin*, our spontaneous reaction is one of confusion and shock. We think they are really strange. We assume they are Japanese, so we talk to them, and then wonder why they don't understand us and cannot communicate in Japanese. They look Japanese, but speak in a strange tongue. Most Japanese do not have a category to understand them. So we say, «Who are these guys?» We always expected those with a Japanese face to have a certain level of Japanese culture. But the Japanese are now changing this attitude as we realize that the *nikkeijin* are different. (Tsuda 2001:77).

There's a lot of *iwakan* [sense of incongruity] towards those who have a Japanese face but are culturally Brazilian. If they have a Japanese face, we interpret this to mean they

are Japanese, so we initially approach the *nikkeijin* this way. But when we find they are culturally different, we say they are foreigners. (Tsuda 2001: 77).

After encountering the Brazilian *nikkeijin*, I have become more conscious of my Japanese-ness. This is something you ordinarily don't think about when you are just with other Japanese, but when I am with *nikkeijin*, although we are of the same blood, I see how different they are from us –in thinking, attitudes, the way they talk and dress- and I recognize what is Japanese about myself, my special Japanese cultural traits. I realize that I am a real Japanese, whereas they are not. (Tsuda 2001: 78).

El contacto con el japonés transculturado procedente de América actúa como un elemento «subversivo» en la autopercepción étnica de los nipojaponeses, confrontándoles con la disociación entre «raza» y «cultura» y poniendo en marcha un concepto transformador de la identidad nacional. Obliga al nipojaponés a repensar y renegociar los «límites» de la «niponidad» en un contexto mundial que ha dejado de ser moderno o incluso posmoderno y se ha vuelto «transmoderno».

The presence of a new *nikkeijin* immigrant minority can potentially challenge essentialist notions of Japanese ethnic identity, in which Japanese racial descent is assumed to be closely associated with the possession of Japanese culture in the definition of who is Japanese and who is not (Tsuda 2001:76); The Japanese–Brazilians, as ethnic anomalies, serve to disrupt and disassociate the assumed correlation between race and culture that is the foundation of Japanese ethnonational identity. (Tsuda 2001: 77).

El caso del (re)encuentro entre *nikkeijin* y japoneses en Japón ilustra cómo el estudio antropológico de las identidades étnicas en la era de la globalización requiere de una nueva mirada multiperspectivista que permite abarcar en una sola mirada las múltiples transformaciones de identidades anteriormente pensadas como esenciales y estables. El citado caso revela también cómo las identidades son construidas dialógicamente a partir de un cruce de miradas entre el observador y el observado. Este cruce de miradas puede resultar ya sea en la disolución ya sea en la asociación de rasgos identitarios previamente «imaginados» y puede confirmar o desvirtuar expectativas de asimilación o identificación. Dependiendo del punto de mira –Brasil o Japón– el desfile de samba muy *sui generis* de los *nikkeijin* en Japón puede ser interpretado como expresión de una «brasilidad» auténtica o, al contrario, revelar precisamente la no-brasilidad de los mismos.

Since the Japanese have even less knowledge about samba than the *nikkeijin*, they are unable to provide any cultural critique of the performance as «inaccurate» or «inauthentic», unlike a Brazilian audience. For them, anything that seems culturally different and novel is accepted and appreciated as bona fide Brazilian «samba». Therefore, the implicit

collusion between participant and observer in a deterritorialized context validates and authenticates the performance as truly «Brazilian». (Tsuda 2001: 69).

Es decir: en un mundo globalizado y transmoderno, ya no cabe diferenciar entre identidades «auténticas» (genuinas, puras) e híbridas (mestizas o compuestas), entre original y copia. El marco interpretativo de la transmodernidad abole la tradicional relación jerárquica entre el sagrado original y la copia «impura». Esta tradicional distinción desaparece por completo bajo una larga cadena de copias sucesivas, producto de los procesos dinámicos de transformación. En un mundo transmoderno, la identidad japonesa (como también la brasileña) solo se puede entender como la suma de sus respectivas copias. La fe en las identidades étnicamente puras, identificadas con la raza cuya metáfora es la sangre, es desmentida por la realidad de un mundo transmoderno. El concepto esencialista, estático de la identidad característico de la Modernidad fue una ilusión, un engaño, como escribía Ruth Benedict en 1934. La experiencia de los *nikkeijin* en Japón es un ejemplo vivo de cómo los propios protagonistas de la globalidad toman conciencia del hecho de que la identidad de sangre es y siempre ha sido un mero espejismo:

When we were in Brazil, we put lots of value on Japanese culture, not just in terms of attitudes and behavior, but philosophically, and even spiritually as well. We emphasized our Japanese characteristics much more and devaluated other Brazilians and would always say that we were different and that the Brazilians do not act as we do. But then we come to Japan and are shocked and disappointed because reality is so different here. What we valued as «Japanese» in Brazil was only an illusion, and it has died here in Japan. (Tsuda 2001:72).

A partir del «giro de 1992» crece a escala mundial la discrepancia entre lo que uno ve (*what you see*) y lo que uno obtiene (*what you get*). Los rasgos somáticos (la cara o el color de piel) o la ascendencia genealógica (la sangre) han quedado disociados de los patrones culturales y sociales. Ya no sirven para orientarnos en nuestros contactos interculturales y quien se sigue orientando por tales asociaciones está condenado al engaño y la frustración.

The *nisei* and *sansei* are disappointing. Because they are the children of Japanese, we want them to maintain Japanese culture, although we feel that it's also natural that it weakens. It all depends on appearance –if they were mixed-blood, we don't expect this, but if they look Japanese, we think that the ability to communicate in Japanese is obvious. Therefore, we feel betrayed when the *nikkeijin* disappoint us. (Tsuda 2001: 73–74).

The *nikkeijin* that the Immigration Bureau [of the Ministry of Justice] intended to accept were different. We were expecting that they would be more culturally Japanese and speak Japanese more. But those who actually came were not the type we expected. Sometimes, we look at some of these people and say, is this really a *nikkeijin*? I mean,

they have no inkling about Japanese culture, and don't speak Japanese... If we had known so many *nikkeijin* would come, we could not have allowed them to freely enter Japan. (Tsuda 2001: 81).

## LA ANTROPOLOGÍA AUTO-REFLEXIVA EN LA ERA TRANSMODERNA

En un artículo de 1998, titulado «Ethnicity and the Anthropologist: Negotiating Identities in the Field», Takeyuki Tsuda, el autor del antes citado estudio sobre los nipo-brasileños en Japón, analiza de forma auto-reflexiva la posición del antropólogo en relación con su objeto de estudio («*the field*») y sus implicaciones metodológicas. Aunque a lo largo de la historia de la disciplina se pueden encontrar ejemplos de una actitud reflexiva por parte de ciertos antropólogos, es a partir de finales del siglo xx cuando la auto-reflexión se introduce en el corazón mismo de la disciplina, tanto como metodología como objeto de estudio. Desde una postura auto-reflexiva se cuestiona la posición hegemónica de la antropología occidental como centro de un sistema-mundo epistemológico jerárquicamente estructurado, heredero del colonialismo en el que al nativo se le ha despojado de su propia voz. Cada vez más, el objeto de estudio y la metodología antropológica se entienden en términos dialógicos.

Con respecto a los estudios antropológicos sobre el Japón, cabe mencionar el estudio de Harumi Befu y Joseph Kreiner de 1992 en el que se demuestra cómo la visión occidental de Japón cambia según la perspectiva del observador occidental: si es estadounidense, el retrato de Japón estará adaptado a un público americano, mientras que si el observador es francés obtenemos una visión «francesa» de Japón (véase también Kuwamura 2004: 39). Cabe aplicar esta observación al estudio de Tsuda –antropólogo estadounidense de origen *nikkeijin*– sobre la (re)migración de los *nikkeijin* en Japón. Aunque el autor, de acuerdo con la tradición posmoderna en antropología, examina críticamente su propia posición en el campo («*the field*») en cuanto antropólogo de identidad «ambigua», su análisis auto-reflexivo no llega sin embargo a cuestionar críticamente el componente estadounidense de esta misma identidad. Así, por ejemplo, el autor no se da cuenta de que, al definirse como «American *nikkeijin*» o «Japanese-American» (nipo-americano) por contraste con los japoneses-brasileños, «Japanese Brazilians», reduce semánticamente lo «americano» a Estados Unidos, excluyendo el hemisferio latinoamericano de esta designación. De esta manera, sus reflexiones auto-críticas se limitan a someter a escrutinio el componente «periférico», «otro» de las identidades que están en juego en su trabajo etnográfico: la identidad japonesa y la identidad *nikkeijin*. Apenas se hace visible en el análisis su identidad estadounidense, que es la que le coloca como antropólogo en el centro del sistema-mundo de producción y transmisión del saber etnográfico. Al ser asumido implícitamente como la norma, el estándar mundial de la

producción de etnografías sobre culturas extrañas, lo «americano» como sesgo hegemónico queda excluido del análisis crítico, y de esta manera Tsuda tampoco cuestiona la reducción del adjetivo «americano» a tan solo la mitad norte del continente, ignorando incluso que en el resto del continente este vocablo abarca a las dos mitades, norte y sur.

Resulta, pues, interesante constatar que si bien Tsuda subraya su cercanía o afinidades con los nipojaponeses o con los *nikkeijin* brasileños, debido a la común «japonesidad», no reconoce una común «americanidad» que conduciría a una afinidad compartida con los nipobrasileños. Al contrario, a pesar de la común condición de *nikkeijin* (descendientes de japoneses emigrados), la brasilidad de los nipobrasileños caracterizada en su análisis como «a Brazilian sense of informality and a willingness to bend the rules –the *jeitinho brasileiro* (the Brazilian way of doing things)» (Tsuda 1998: 109) produce cierta extrañeza y reafirma en Tsuda su identificación con el nipojaponés.

La falta de reconocimiento de una «americanidad» común se averigua también en el uso estratégico que hace este antropólogo de su estatus como estadounidense para conseguir aceptación entre los nipojaponeses. Para tener acceso a informantes en su trabajo de campo sobre la (re)migración de *nikkeijin* brasileños en Japón, Tsuda entra a trabajar en una fábrica japonesa como *dekasegi* –obrero– junto con *nikkeijin* brasileños y viste como ellos un mono de trabajo azul (en señal de *gaijin*, extranjero) a diferencia del mono gris de los operarios japoneses nativos (Tsuda 1998: 112). Como consecuencia, éstos (los japoneses nativos) le confunden con un nipobrasileño reservándole el mismo trato caracterizado por la indiferencia y la ausencia de interacción social: «It was a disorienting experience – a true case of mistaken identity. The Japanese treated me the way they treated the Japanese-Brazilians on the factory floor –with ethnic isolation and utter indifference» (Tsuda 1998: 112). Para escapar al trato discriminatorio y vejatorio por parte de los japoneses nativos el antropólogo estadounidense recurre a la siguiente estratagema:

At first, the task of clarifying my true identity to the Japanese workers and gaining their understanding and acceptance seemed simple enough. I would begin talking to them in fluent Japanese, then quickly find a chance to introduce myself. [...] After a short chat I would explain that actually, I am not Japanese-Brazilian, but come from the United States. This would elicit another expression of surprise. What was an American doing in an electrical appliance factory in Japan? [...] I would avoid introducing myself ethnically as a «nikkeijin», but as someone who was «born in America» (*amerika umare*) or «from America» (*amerika shusshin*). This was a conscious attempt on my part to distance myself from the Brazilian *nikkeijin* in the factory and negotiate a personal identity for myself as ethnically «Japanese», that is, as a Japanese descendant who could speak and behave «Japanese» and was therefore completely different from most *nikkeijin*. (Tsuda 1998: 114).

Es decir, para ganarse la simpatía o confianza de los nipojaponeses el antropólogo americano Tsuda se distancia de su identidad común con los brasileños. El elemento clave de esta estrategia consiste en la restricción semántica del concepto de «americano» como sinónimo de «estadounidense»: para diferenciarse de los brasileños, basta con declararse «americano» (haber nacido en América). Esta etiqueta crea inmediatamente una distancia social que impide la asociación o confusión con los *nikkeijin* brasileños:

Why would an American graduate student researcher from the well-known University of California –certainly a very socially prestigious status in Japan– be working as a lowly, unskilled migrant worker in Japan, even if it were for research purposes? It was simply too hard for some to believe. [...] Undoubtedly, a number of the Japanese workers suspected that I was really just another *dekasegi*, although it seemed strange that an American would come to Japan as an unskilled migrant worker to earn money. (Tsuda 1998: 114).

Mientras que, como explica Tsuda en su estudio, los *nikkeijin* brasileños son tratados por los nipojaponeses como obreros poco cualificados independientemente de su formación o el estatus social que tenían en Brasil, el ser «americano» (es decir, estadounidense) eleva de forma automática el estatus social con respecto a los *nikkeijin* brasileños. El autor agrega, además, que incluso en el continente americano no existe puente entre los *nikkeijin* de Norte y Sur, la América anglosajona y la ibérica:

Most Japanese-Americans have not heard much about their fellow *nikkeijin* (Japanese descendants living outside Japan) in Brazil. When I first heard about the Japanese-Brazilians and how they are currently return migrating to Japan as unskilled foreign workers, the topic instantly intrigued me, partly because of the apparent connections to my own personal ethnic background and experiences. I had always assumed that the Japanese-Americans were the largest group of *nikkeijin* and was quite surprised to hear that the Japanese-Brazilians, with a population over 1.2 million, outnumber us by over 400,000. (Tsuda, URL: 4).

Es en el territorio étnico común (*ethnic homeland*), Japón, donde ambas comunidades japonesas del continente americano se descubren, si bien como dos comunidades distintas, una «americana», otra «brasileña».

## LA ETNOGRAFÍA NATIVA EN UN MUNDO TRANSMODERNO

A pesar de su acceso al «Primer Mundo» después de la Segunda Guerra Mundial, antropológicamente, a diferencia de su estatus económico, Japón seguía formando parte de la periferia, tierra «exótica» estudiada por los antropólogos occidentales, quienes despojaban al japonés nativo de su propia voz. La ausencia de la voz del nativo en la obra de Ruth Benedict sobre Japón fue denunciada por el antropólogo japonés Takami

Kuwayama, en su obra *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony* (2004). Kuwayama va más allá de la crítica posmoderna en antropología. Para él, la construcción dialógica del saber etnográfico nace de una estructura triangular, una triada, que no incluye tan solo al antropólogo y al nativo sino también al *antropólogo nativo*.

Entre las aportaciones que puede hacer el antropólogo nativo está la de hacer una «lectura etnográfica a la inversa» («*ethnographic reading in reverse*»), al estilo de lo que en traducción se llamaría «*back translation*» (es decir, traducir la copia nuevamente a la lengua original con el objetivo de detectar posibles errores de traducción). Las incongruencias detectadas en esta lectura «a la inversa» revelarían la violencia epistémica y la colonialidad del poder características de la antropología occidental como centro hegemónico de la construcción del saber etnográfico. La creación de una plataforma electrónica mundial, conocida como World wide Web, desarrollada en 1991, abría, según Kuwayama, la posibilidad de concebir el conocimiento etnográfico como un saber «inter-subjetivo» (2004: 40) resultante del diálogo siempre abierto con la participación de voces diversas y no limitado al patrón discursivo del mundo académico occidental hegemónico. Kuwayama (2004: 41) remite aquí al concepto de «open discourse» acuñado por Yoshinobu Ota en 1993.

Muy en línea con la postura auto-crítica, Kuwayama no se limita a denunciar las deficiencias tradicionales de la antropología occidental, sino que critica igualmente el propio concepto de «nativo». Obviamente, en un mundo caracterizado por la globalización y el transnacionalismo, este concepto se fue vaciando de sentido ya que está más vinculado con una visión «moderna» de la identidad que con la realidad transmoderna. Como se ha visto en el caso de los *nikkeijin* en Japón, la categoría de «nativo» es tan cuestionable como lo sería también en Brasil. Y no solo con respecto al objeto de estudio (los japoneses en sí), sino también en cuanto al propio estudioso de esta sociedad ni siquiera resulta claro si, en el caso de Takeyuki Tsuda, éste corresponde a la categoría de *antropólogo nativo*. La línea entre nativo y extranjero igualmente resulta borrosa en el caso del propio Kuwayama, quien empezó a interesarse por la posición del antropólogo hacia mediados de los 1990, a su regreso a Japón después de once años de estancia en EE.UU. (Kuwayama 2004: 115).

Aunque Tsuda (1998: 107-108) desde la introducción de su estudio se sitúa del lado del japonés «nativo» por oposición al nipobrasileño, su descripción del encuentro triádico de los tres tipos de japoneses procedentes de diferentes contextos geográficos y socioculturales (EE.UU., Brasil, Japón) está teñida por un sesgo «americano» (estadounidense). En su estudio sobre la representación de Japón en los manuales de antropología americanos (estadounidenses), Kuwayama (2004: 124) cita como ejemplo representati-

vo un fragmento del manual de Scupin & DeCorse de 1992, en el que se insiste en que «Nonverbal communication is an important aspect of social interaction. Obvious gestural movements, such as bowing in Japan and shaking hands in the United States, may have a deep symbolic significance in certain contexts». La foto que ilustra el fragmento representa una ceremonia de té con tres mujeres japonesas vestidas de quimono e inclinándose en posición de saludo. Este ejemplo permite reconocer la auto-etnografía de Tsuda como un producto de su mirada indudablemente «americana». En una descripción que pretende ser «auto-reflexiva» («In this article I address the problematic relationship between the anthropologist's self-identity and the fieldwork process through a self-reflexive discussion of my field experiences in a Japanese Factory employing both Japanese and Japanese-Brazilian migrant workers»), Tsuda (1998: 107) describe el encuentro entre los tres «japoneses» de la siguiente manera. Cabe observar que este antropólogo no consigue evitar el sesgo norteamericano y no se da cuenta hasta qué punto su mirada es la de un estadounidense que mira hacia el Brasil sin sentir ninguna «americanidad» compartida con su vecino del sur. Vale la pena reproducir *in extenso* el fragmento:

After a short walk from the station, I was in-side the City Hall building and entered Mr. Honkawa's office with a polite and formal bow and the standard Japanese greeting. The office workers looked up and welcomed me, smiles of familiarity on some of their faces. Mr. Honkawa was on the telephone, but gestured for me to wait in one of the comfortable armchairs on the other side of the room where guests were received. As I sat down and lowered my book bag to the floor, an impeccably dressed and made-up OL (office lady) emerged from an adjacent room with a wooden tray and a cup of tea. The young woman gracefully placed the tea cup on the low table before me with a *dozo* (please help yourself) and a slight bow. I thanked her politely and took a sip. I had gone through the ritual many times before and it was all so very routine. The Japanese demeanor and subtle body comportment expected in such situations were so conditioned that they had already become automatic reflexes for me. Mr. Honkawa was off the phone in a few minutes and quickly came over. After a short chat, I presented him with my letters of introduction from my three Japanese professors and from the Tokyo Fulbright office. Mr. Honkawa seemed surprised that I had so diligently gathered the *shokaijo* so quickly and took a few minutes to read the letters, expressing his approval and satisfaction. He neatly put them back into their envelopes and put them down on the table before him. [...] It was a while before Guilherme appeared, arriving close to twenty minutes late in standard Brazilian fashion. He carried nothing besides a cellular phone and was casually dressed, his attire marking him as a Japanese-Brazilian. Despite his Japanese physical appearance, his comportment was distinctly un-Japanese - he did not bother to bow, nor did he go through any of the formal Japanese greetings. Guilherme and I exchanged *meishi* (business cards) and Mr. Honkawa handed him my letters of introduction, carefully mentioning the names of the prestigious Japanese institutions from which they came. Guilherme did not seem too interested in the letters of introduction. After all, he was Brazilian, not Japanese. I began

with an extensive self-introduction and expressed my desire to work in a factory with the Japanese-Brazilians. There was a long pause after my words. Guilherme looked at my meishi again, his face hesitant. [...] I stood up with a bow and thanked him with every polite Japanese expression I could think of. Guilherme smiled briefly, shook my hand, and quickly departed, leaving Mr. Honkawa and me to marvel at what had just happened. Very un-Japanese, I thought, watching Guilherme leave the room. The letters of introduction remained on the table. (Tsuda 1998:108-109).

## CONCLUSIONES

Desde una perspectiva histórica amplia caracterizada por la «longue durée», cabe destacar tres momentos clave que han determinado la «visión del otro» en el mundo occidental. A diferencia de publicaciones anteriores en las que he trabajado este tema en torno a los años de 1492 y 1942, el presente texto se centra en el giro de 1992. Varios factores confluyeron a finales del siglo xx que explican la entrada a escala mundial de una nueva era de «globalización» que exige del antropólogo repensar sus categorías de análisis y metodología etnográfica. El caso de los jóvenes (re)migrantes nipobrasileños a Japón nos sirvió de ejemplo para ilustrar la necesidad de repensar las identidades de acuerdo con la realidad «transmoderna» a la vez de la introducción de nuevas tendencias interpretativas y metodológicas en la ciencia antropológica, como son la antropología auto-reflexiva y la etnografía nativa.

## BIBLIOGRAFÍA

- BEFU, H. Et KREINER, J. (1992): *Otherness of Japan: Historical and Cultural Influences on Japanese Studies in Ten Countries*. Munich, Ludicium.
- BENEDICT, R. (1957): *Patterns of Culture*. Nueva York, Mentor Books, 1a edición: 1934.
- BENEDICT, R. (1989): *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1a edición: 1946.
- GUPTA, A. Et FERGUSON, J. (1992): «Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference». *Cultural Anthropology*, Vol. 7, n° 1, pp. 6-23
- HANNERZ, U. (1991): *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- HANNERZ, U. (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres / Nueva York, Routledge.
- KUWAYAMA, T. (2004): *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- LAW, J. Et JOHN HASSARD, J. (2006): *Actor Network Theory and After*. Wiley-Blackwell, 1a. edición: 1999.

- MARCUS, G. (1995): «Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 95-117.
- RIVAS, Z. (2011): «Negotiating mixed race. Projection, Nostalgia, and the Rejection of Japanese-Brazilian Biracial Children». *JAAS*, pp. 361-388.
- RODRÍGUEZ MAGDA, ROSA M<sup>a</sup>. (1989): *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona, Anthropos.
- RODRÍGUEZ MAGDA, ROSA M<sup>a</sup>. (2004): *Transmodernidad*. Barcelona, Anthropos.
- STALLAERT, C. (2006): *Ni una gota de sangre impura: la España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- STALLAERT, C. (2012): «Imaginando Japão nas/das Américas e a comunidade japonesa no Brasil: três momentos históricos da tradução antropológica de Oriente desde Ocidente», *Anais do 22 Encontro nacional de professores universitários de língua, literatura, cultura japonesa*. 9 Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil. Brasil e Japão: pós-modernidade e novas perspectivas, 30 e 31 de agosto de 2012, UFPR Curitiba, pp. 16-66.
- STALLAERT, C. (2013): «1492 / 1942, paisatges de memòria en l'Europa transmoderna», en *Les Distàncies d'Europa*, Simone Skrabec (ed.). Publicacions de la Universitat de València, pp. 36-47.
- STALLAERT, C. (2014): «Hybridization, transculturation and translation: Europe through the lens of Latin America», en *Hybrid Identities*, Flocel Sabaté (ed.). Bern, Lang, pp. 39-54.
- STALLAERT, C. (2015): «Europa y la nación: de la modernidad a la transmodernidad», en *Imaginaris nacionales modernos, siglos 18-21*, Joaquim Capdevila (ed.). Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, p. 11-26.
- STALLAERT, C. (2017): «Transculturación, transmodernidad y traducción. Una mirada latinoamericana sobre la Europa del siglo XXI», *Cuadernos de Literatura*, Vol. 21, n.º. 41, pp. 131-152.
- TSUDA, T. (1998): «Ethnicity and the Anthropologist: Negotiating Identities in the Field». *Anthropological Quarterly*, 71, pp. 107-24.
- TSUDA, T. (2001): «From Ethnic Affinity to Alienation in the Global Ecumene: The Encounter between the Japanese and Japanese-Brazilian Return Migrants». *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 10, n.º 1, pp. 53-91.
- TSUDA, T. (URL): «Migration and Alienation: Japanese-Brazilian Return Migrants and the Search for Homeland Abroad». URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/b778/ccd73c8000bb9957b4264b86b580d6ba5cfd.pdf>.
- WAA (1992): *Uma epopéia moderna. 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa. Comissão de Elaboração da História dos 80 Anos da Imigração Japonesa no Brasil. Hucitec Editora. URL: <http://www.imigrantesjaponeses.com.br/UMA%20EPOPEIA%20MODERNA%2080ANOS.pdf>.