

Amarillos, blancos y chinos. Discursos y prácticas de racialización y xenofobia sobre población de origen japonés en Perú¹

Dahil M. Melgar Tísoc

Maestra en Antropología Social

Curadora e investigadora del Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Ciudad de México, México)

Dirección electrónica: melgar.dahil@gmail.com

Melgar Tísoc, Dahil M. (2020). "Amarillos, blancos y chinos. Discursos y prácticas de racialización y xenofobia sobre población de origen japonés en Perú". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 35, N.º 59, pp. 154-182.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v35n59a09>

Texto recibido: 20/05/2019; aprobación final: 11/10/2019

Resumen. En el presente artículo analizo el uso político de los principales discursos racializadores sobre población de origen japonés en Perú, centrándome en tres momentos. Como punto de partida, discuto el desarrollo de los discursos sobre la amarillitud y la blanquitud de los japoneses, así como las narrativas sobre el peligro amarillo en vinculación con la implementación y regulación de políticas inmigratorias que alentaron, regularon y proscribieron el desplazamiento y permanencia de esta población en Perú entre los siglos XIX y primera mitad del XX. Estos discursos y narrativas representaron ideas y biopolíticas que fueron replicadas de manera hemisférica en distintos Estados-nación en el continente americano. Del mismo modo, reviso algunas de las manifestaciones más extremas de este fenómeno: por un lado, las políticas de desnacionalización de peruanos de origen japonés y, por el otro, aquellas que legalizaron su concentración en los Estados Unidos en el contexto de antesala y desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, revisito estos discursos racializadores a la luz de algunos ejemplos contemporáneos (finales del siglo XX, principios del XXI), centrados, en la figura de Alberto Fujimori. Al respecto, me detendré únicamente en el uso afectivo que este candidato empleó de una categoría

1 Agradezco los oportunos comentarios de Juan Carlos Cabrera Pons al presente artículo, así como las observaciones de los árbitros de esta publicación.

racializadora (chino), bajo la cual él se autodenominó ante sus votantes; así como su enunciación en algunas de las manifestaciones públicas de apoyo y oposición a su candidatura y mandato.

Palabras clave: nipo-peruanos, racialización, xenofobia, desnacionalización, blanquitud, amarillitud, chino, Fujimori.

Yellow, White and Chinese. Speeches and practices of racialization and xenophobia about population of Japanese descent in Peru

Abstract. In this article I analyze the political use of the main racializing discourses on population of Japanese descent in Peru, and I will focus on three moments. As a starting point, I discuss the development of speeches about the Japanese yellowness and whiteness, as well as the narratives about the yellow danger in connection with the implementation and regulation of immigration policies that encouraged, regulated and outlawed the displacement and permanence of this population in Peru between the nineteenth and first half of the twentieth century; these discourses and narratives represented ideations and biopolitics replicated in the hemisphere in different nation-states in the Americas. Similarly, I review some of the most extreme manifestations of this phenomenon: on the one hand, the denationalization policies of Peruvians of Japanese descent and, on the other, those that legalized their concentration in the United States in the context of prelude and development of the Second World War. Finally, I revisit these racializing discourses in the light of some contemporary examples (late 20 th century, early 21 st century), centered on the figure of Alberto Fujimori. In this regard, I will stop only in the affective use that this candidate employed of a racializing (Chinese) category, under which he called himself before his voters; as well as his statement in some of the public demonstrations of support and opposition to his candidacy and mandate.

Keywords: Nipo-Peruvians, racialization, xenophobia, denationalization, whiteness, yellowness, Chinese, Fujimori.

Amarelos, brancos e chineses. Discursos e práticas de racialização e xenofobia sobre a população de origem japonesa no Peru.

Resumo. No artigo analiso o uso político dos principais discursos racializadores sobre população de origem japonês no Peru sobre os que concentrar-me-ei em três momentos. Como ponto de início, eu discuto o desenvolvimento dos discursos sobre o amarelecimento e a brancura dos japoneses, mesmo que as narrativas sobre o perigo amarelo em relação com o estabelecimento e regulação de políticas de imigração que empolgaram, regularam e proscreeveram o deslocamento e permanência desta população no Peru, entre os séculos XIX e primeira metade do XX. Estes discursos e narrativas representaram ideações biopolíticas que foram replicadas de maneira hemisférica em diferentes Estados-nação no continente americano. Do mesmo modo, verifico algumas das manifestações mais extremas deste fenômeno: de um lado, as políticas de desnacionalização de peruanos de origem japonesa e, de outro, aquelas que legalizaram sua concentração nos Estados Unidos no contexto de preâmbulo e desenvolvimento da Segunda Guerra Mundial. Finalmente visito de novo estes discursos racializadores à luz de alguns exemplos contemporâneos (finais de século XX, princípios do XXI), centralizados, na figura de Alberto Fujimori. Sobre isso, pararei unicamente no uso afetivo que este candidato utilizou de uma categoria racializadora (chinês), sob a que ele se autodenominou diante seus votantes; assim como sua declaração em algumas manifestações públicas de apoio e oposição a sua candidatura e mandato.

Palavras chave: nipo-peruanos, racialização, xenofobia, desnacionalização, brancura, amarelecimento, chinês, Fujimori.

Jaunes, blancs et chinois. Discours et pratiques de racialisation et de xénophobie sur la population d'origine japonaise au Pérou

Résumé. Dans cet article, l'usage politique des principaux discours racialisants sur la population d'origine japonaise au Pérou est analysé. L'analyse est divisée en trois moments. En tant que point de départ, l'élaboration de discours sur le jaunissement et la blancheur des Japonais, ainsi que des récits sur le danger jaune lié à la mise en œuvre et à la réglementation de politiques d'immigration qui ont encouragé, réglementé et interdit le déplacement et la permanence des cette population au Pérou, entre le dix-neuvième et la première moitié du vingtième siècle est discuté. Ces discours et récits représentaient des idées et une bio politique qui ont été reproduites de manière hémisphérique dans différents États-nations des Amériques. De même, j'examine certaines des manifestations les plus extrêmes de ce phénomène : d'une part, les politiques de dénationalisation des Péruviens d'origine japonaise et, d'autre part, celles qui ont légalisé leur concentration aux États - Unis dans le contexte du prélude et développement de la Seconde Guerre mondiale. Enfin, je revisite ces discours racialisants à la lumière de quelques exemples contemporains (fin du 20e siècle, début du 21e siècle), centrés sur la figure d'Alberto Fujimori. À cet égard, je ne m'arrêterai que dans l'usage affectif que ce candidat a employé de la catégorie racialisante (chinoise), en vertu de laquelle il s'est présenté devant ses électeurs ; ainsi que sa déclaration dans certaines manifestations publiques de soutien et d'opposition à sa candidature et à son mandat.

mots-clés: nipo-péruviens, racialisation, xénophobie, dénationalisation, blancheur, jaunissement, chinois, Fujimori.

Puntos de partida: consideraciones metodológicas y conceptuales

Este artículo se construye sobre un aparato metodológico que abre diálogos entre dos conceptos foucaultianos: arqueología y genealogía. Someramente descrito, el método arqueológico involucra un proceso de deconstrucción de la producción de discursos históricamente situados que delinear regímenes de saber que son normativizados como regímenes de verdad (Foucault, 1970). El método genealógico, por el otro lado, atiende a la construcción y el ejercicio de poder a través de la producción discursiva. El nexo entre ambos métodos me permite analizar la manera en que las categorías y los discursos racializadores inciden sobre los sujetos, a la vez que evidencia las contiendas que se generan a su alrededor para transformar o revertir los contextos en que se desarrollan.

Las categorizaciones raciales son construcciones discursivas cuyos significados y atributos han cambiado —y continúan haciéndolo— a lo largo de la historia. La idea de raza proviene, en términos conceptuales, de una contienda política en torno al dilema de su propia definición: ya sea como herramienta para categorizar apariencias externas (fenotipos) o cualidades internas (moral, inteligencia y educación) (De la Cadena, 2014: 57). Al nombrar sujetos de origen asiático, la idea de raza ha transitado históricamente en la evaluación de ambas concepciones.

La acepción de racialización que utilizo en este artículo es aquella que se identifica como un proceso de producción social de los grupos humanos en términos raciales, como resultado de prácticas, doctrinas y producciones de saber. Es indispensable, sin embargo, reconocer que las razas son categorías creadas *por* y no pre-existentes a la relación entre grupos en desequilibrio (Campos, 2012: 186). La idea de raza, en tanto que marcador natural objetivo, es una ficción. Sin embargo, pese a esto, el hecho de que persistan a la fecha discursos y prácticas mediante los cuales se considera que una serie de diferencias –tanto físicas como ligadas al origen cultural de un conjunto de personas–, representa un marco legítimo para generar distinciones que desempeñan un papel importante en el orden social y político.

Concatenación de migraciones. Impacto de la migración china en la japonesa

En 1899, Perú fue el segundo país en la región –solo precedido por México (1897) – en recibir japoneses mediante una política inmigratoria, y actualmente representa, detrás de Brasil, el segundo país latinoamericano con la comunidad de origen japonés más numerosa. El Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón calcula que en Perú residen alrededor de 100 mil peruanos de origen japonés, de una población total de 2,13 millones nipo-descendientes en América Latina y el Caribe (MOFA, 2018).²

Uno de los hitos que sintetizan esta presencia en Perú se evidencia en el hecho de que un nipo-descendiente (Alberto Fujimori) haya asumido, a finales del siglo xx, la presidencia peruana durante dos mandatos completos (1990-1995 y 1995-2000) y uno tercero interrumpido por su dimisión (julio de 1990-noviembre de 2000). La elección de Fujimori como jefe de Estado, más allá de las controvertidas acciones emprendidas por su gobierno en materia económica, legal y de derechos humanos –por algunas de las cuales cumple condena–, revela la inserción de un grupo étnico a una estructura de poder central con la capacidad de organizar un Estado que, tan solo cinco décadas antes, había impuesto restricciones xenófobas y racistas en su contra.

2 Para fines de este artículo, haré uso del término “nipo-peruano” en lugar de *nikkei*, salvo en los casos en que hago referencia a ejemplos cuyo nombre formal incluye este término. *Nikkeijin* es la palabra formal que el gobierno japonés impulsó desde la segunda mitad del siglo xx para denominar a los japoneses emigrados y nipo-descendientes de ultramar. Fuera de Japón, esta categoría fue apocopada en *nikkei* y utilizada únicamente para designar nipo-descendientes sin incluir a los japoneses emigrados. He optado por esto, tanto debido a que esta categoría tiene una génesis histórica determinada como porque no todos los peruanos de ascendencia japonesa se auto-denominan a sí mismos *nikkei*; el uso de este término está ligado a fines reivindicativos de la etnicidad.

La elección de Fujimori reflejó una notable inclusión de jóvenes nipo-peruanos de la posguerra en distintos campos de desarrollo profesional en Perú, y su consecuente movilidad socioeconómica. La figura de Fujimori fue precedida por el reconocimiento de figuras carismáticas de nipo-peruanos en la esfera pública nacional, como Ricardo Higa Matsuya, en la tauromaquia, o Abelardo Takashi Núñez, compositor de emblemáticos vales peruanos; sin desestimar el prestigio acumulado que otros nipo-peruanos forjaron al destacarse en campos científicos, académicos, artísticos, deportivos, empresariales y culturales.

Fujimori representa una figura que permite analizar discursos racializadores y xenófobos, como los suscitados en torno a su candidatura, elección y gestión. Esto abre puertas a la consideración tanto de la recurrencia de algunos de estos discursos, que tienen anterior raigambre, como de su transformación a lo largo del tiempo.

Ahora bien, las migraciones de japoneses a Perú no pueden desligarse de otras migraciones asiáticas precedentes, las cuales forjaron imágenes y discursos raciales a partir del encuentro con el otro asiático. Asimismo, la génesis de las políticas migratorias peruanas que incentivaron su desplazamiento, y que posteriormente lo regularon y proscribieron, están íntimamente relacionadas con esta racialización. A finales del siglo XIX, Perú buscó atenuar con fuerza de trabajo asiática (principalmente china, y en menor medida india y procedente de islas oceánicas) el impacto económico y la disminución demográfica que dejó la abolición de regímenes esclavistas sobre la población de origen africano y el diezamamiento de población indoamericana. Así, entre 1849 y 1874, 100 mil chinos (diez por ciento de los cuales murió en la travesía) migraron a costas peruanas a través de un sistema de enganchamiento que primero complementó y luego sustituyó la trata africana mediante la formación de una *trata amarilla* (Rodríguez, 2001). Si bien estos *coolies* no migraron en calidad de esclavizados, en algún momento su presencia coexistió con este sistema, pues la esclavitud fue abolida en Perú en 1854. Aun así, pese a que esta había sido derogada, los migrantes asiáticos experimentaron la inercia que las antiguas prácticas esclavistas les impusieron: hambre, azotes, mutilaciones, cepos y cadenas, tiendas de raya y la prolongación irracional de las deudas.

La migración *coolie* atendió la extracción de huano, o excremento de aves marinas, altamente demandado como fertilizante; el trabajo agrícola de las haciendas costeñas algodonerías y azucareras, y la extracción de caucho en el Amazonas. Sin embargo, esta migración sufrió un descalabro cuando Portugal prohibió, en 1873, que los *coolies* se encaminaran hacia Perú a través de Macao,³ el principal

3 El 26 de junio de 1874, Perú firmó con China el tratado de Tien Tsing, el cual prohibía la *importación* de chinos, permitiéndose únicamente la migración individual, espontánea y sin subvenciones (Bonifaz, 1946: 232). Las migraciones chinas se reanudarían entre 1904 y 1909, tras la intermediación del cónsul peruano en Hong Kong, Eduardo Muelle. Los migrantes de esta

puerto para la trata amarilla transpacífica. Dos incidentes que propiciaron esta prohibición vincularon a Perú con Japón y sentaron las bases diplomáticas que 26 años más tarde favorecerían una política inmigratoria de japoneses hacia el país andino. El primer evento, en 1868, involucró un motín en el barco Cayalti, el cual navegaba por costas peruanas “repartiendo” *coolies* en distintas haciendas. Los *coolies* tomaron por asalto la embarcación para retornar a China, vía Japón. El segundo incidente ocurrió cuando, aún no dirimidos los reclamos de Perú a Japón por su anuencia ante el anterior hecho, en julio de 1872 el capitán del galeón peruano María Luz, que también transportaba *coolies*, fue enjuiciado en Yokohama por trato inhumano a los chinos abordo. Esta última situación se visibilizó tras el escape de un *coolie* hacia un barco inglés próximo. Pese a que el *coolie* prófugo fue regresado al galeón peruano a petición de Inglaterra, Japón abrió una investigación. Al corroborar la existencia de severas vejaciones en contra los *coolies* abordo, estos fueron repatriados hacia su tierra natal. Este incidente desencadenaría un juicio entre Perú y Japón que finalizaría con la firma de un Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre ambos países el 21 de agosto de 1873, el primer tratado de este tipo que Japón firmaría con un país latinoamericano.

La migración china a Perú también se enlazó a la japonesa en la medida en que las imágenes y discursos racializadores que se generaron sobre los chinos entre finales del siglo XIX y principios del XX incidieron sobre las representaciones de los japoneses, así como sobre su imagen de idoneidad como potenciales migrantes. Al respecto de los japoneses, coexistieron de manera contradictoria discursos raciales según los cuales compartían atributos equivalentes con los chinos dada su “amarillitud”, pero también otros bajo los cuales fueron pensados en una condición de excepción y superioridad con respecto a otros asiáticos, y según los cuales se perfilaron como los “blancos” de Asia. Esta racialización diferenciada, según la cual se asignaron cromáticas, atributos y valoraciones distintas a chinos y japoneses, jugó un papel importante en la justificación de la migración nipona a Perú. Los japoneses, en virtud de su “blanquitud”, fueron considerados, respecto a los proyectos demográficos y económicos del Estado-nación peruano, menos disruptivos que los chinos y otros potenciales migrantes no europeos. No obstante, pues la blanquitud

segunda oleada no se ocuparon como braceros agrícolas, sino como comerciantes en pulperías, carnicerías y talleres artesanales en las ciudades. Un disturbio civil les pondría fin el 9 de mayo de 1909 tras la manifestación del Partido Obrero en contra del presidente Nicolás de Piérola por la reanudación de la migración china, la cual, según se exaltó, le quitaba empleos a los peruanos. Ese día distintos negocios de chinos fueron saqueados, y dos días después el nuevo alcalde de la ciudad ordenó la destrucción del Callejón Otaiza por razones de salubridad y moralidad, en el cual vivían 500 chinos. El 14 de mayo de ese mismo año, el nuevo presidente, Augusto Leguía, prohibió el ingreso de más chinos, con excepción de aquellos que se dirigían a Perú en ese momento. Pese a estas restricciones, algunos más continuaron migrando de manera reducida hasta su completa exclusión en 1930 (McKeown, 1996).

japonesa fue vista como una blanquitud “ficticia” de proximidad o apariencia, mas no del mismo valor que la europea, estos migrantes no fueron considerados con fines mestizantes.

La idea de blanquitud envuelve, además de una cromática de piel, un atributo de modernidad y poder, así como implícitamente sugiere una relación asimétrica ascendente del interlocutor, en este caso, la sociedad peruana. La búsqueda de modernización y mejoramiento racial que anhelaban las élites peruanas llevó a que en Perú, al igual que en otros países de América Latina, se implementaran programas gubernamentales de incentivos agrícolas y económicos para atraer a colonos europeos.⁴ En 1871, ante la necesidad de atraer trabajadores (llamados “brazos”) para abastecer los principales sectores de producción para la exportación (algodón, azúcar y caucho),⁵ así como para poblar territorios del interior del país, se impulsó un Proyecto de Inmigración que inicialmente desestimó el componente racial como limitante migratorio. En esta ley se podía leer lo siguiente:

Que el inmigrante sea moral, trabajador, elemento útil de la sociedad es lo esencial, lo demás no [...]. Se traerán [desde] donde sea más fácil y menos costoso. La cuestión de razas no es de decisiva importancia en el movimiento social: de cualquiera de ellas puede obtener, con la educación, seres dignos de concurrir al destino humano [...]. Para buscar los brazos que necesitamos vengan de donde se pueda obtener los más civilizados, los más trabajadores, prefiriéndose los agricultores: en cuanto lo demás, libertad completa, cualquier raza, cualquier nacionalidad. (Fukumoto, 1997: 83)

La aparente desestimación del componente racial en esta ley reflejó un eco del positivismo de los discursos de algunos intelectuales peruanos de la época, “quienes le asignaron un poder capaz de transformarlo todo, especialmente la raza [...]. Sin embargo, ignorar el color de la piel no significó cancelar la raza o los sentimientos raciales” (De la Cadena, 2014: 62-65). El 28 de abril de 1873, tan solo dos años después, el congreso peruano promulgó una nueva ley de colonización en la cual se reintrodujeron restricciones raciales, y que definía a los colonos como migrantes de raza blanca. Posteriormente, el 14 de octubre de 1893, se reafirmaría que los extranjeros que ingresaran a Perú, especialmente aquellos colonos subsidiados por el Estado o que llegaran en calidad de trabajadores contratados, debían

4 En 1872, durante el gobierno de Manuel Pardo, se creó la Comisión Consultiva de Inmigración, la cual se transformó en la Sociedad de Inmigración Europea. Previo a esa fecha, se implementaron otros proyectos, con Presupuesto General de la República, para el traslado de colonos alemanes (1853 y 1867), irlandeses (1851 y 1859), españoles (1866) e italianos (1866) (Bonifaz, 1946: 228).

5 En 1910, la producción de azúcar y algodón de Perú representaba el 30% de las exportaciones nacionales (Masterson y Funada, 2004: 22).

ser blancos.⁶ Bajo estos discursos, en que la blanquitud representa un requerimiento inmigratorio, la justificación de ingreso de japoneses debió encontrar maneras de apelar a este lenguaje.

Percepciones raciales cambiantes. Entre la amarillitud y la blanquitud de los japoneses

Los discursos racializadores sobre chinos y japoneses han sido maleables a lo largo de la historia. Al respecto, Michel Keevak (2017), en su libro *Becoming Yellow*, analiza el proceso mediante el cual, en el imaginario occidental, los asiáticos orientales se fueron convirtiendo paulatinamente en amarillos. En las primeras crónicas de viajeros y misioneros occidentales en Asia durante el siglo XIII, predominó la denominación de chinos y japoneses como blancos, en abierto contraste con la manera en que se concebía a otros asiáticos, como los indios, considerados oscuros. Estas primeras denominaciones estuvieron relacionadas con el reconocimiento de “signos de civilización” que los viajeros, comerciantes y misioneros europeos vieron en sus culturas y formas de vida. Asimismo, con la proyección de una potencial recepción del cristianismo.

Conforme se gestó el discurso científico racista de finales del siglo XVIII y el pensamiento racial occidental hizo de la blancura un atributo propio y exclusivo de Occidente, ligado además con las potencias europeas, aparecieron las primeras denominaciones de chinos y japoneses como amarillos –aunque también se les denominó bajo otras cromáticas, el amarillo fue la predominante–. De acuerdo con Keevak (2017), la idea de amarillitud no fue rechazada en China por razones culturales: el grupo étnico mayoritario del país, los han, tienen como antepasado mitológico al Emperador amarillo, así como el Río Amarillo, es la principal fuente lacustre del país y, desde tiempos antiguos, el amarillo es considerado un color auspicioso en ese país.

En contraparte, Japón fue reticente a asumirse bajo esta denominación cromática. No solo porque conllevaba una asignación desvalorizada, sino también porque los homologaba con China, un país con el cual había mantenido profundas rivalidades históricas. Los dos siglos durante los que Japón estuvo cerrado al contacto con Occidente (1639 y 1853)⁷ involucraron, entre otros cambios, un proceso de

6 Los migrantes subsidiados por el Estado deberían ser blancos, menores de 60 años y mayores de diez, en posesión de un certificado consular expedido por los representantes peruanos en sus lugares de origen y dispuestos a colonizar tierras del interior. Recibirían como grupo familiar pasaje de tercera clase, siete días de manutención en el puerto de llegada, importe de transporte y tres meses de mantenimiento en el lugar de colonización, tierras, semillas y herramientas, y la exoneración de impuestos durante cinco años (Martínez, 2006: 63).

7 La política de clausura entró en vigor en 1639. No obstante, desde 1633 se fueron promulgando

redefinición de los linderos de su cultura y pensamiento. En este proceso intervino un movimiento nativista denominado *kokugaku*, desarrollado entre los siglos XVIII y XIX, bajo el cual se perfiló desde la literatura, la filosofía, el arte y las creencias religiosas, lo que se consideró como “propiamente japonés”, y que se derivó en un rechazo al sinocentrismo que la corte, los sabios y las élites japonesas habían favorecido previamente en el archipiélago (Ortiz, 2003). Según este movimiento nativista, era tiempo de revalorar las producciones culturales de Japón y cuestionar el papel de China como hegemonía cultural en Asia. A su vez, este nacionalismo cimentaría la posterior disputa hegemónica de Japón con Occidente como imperio moderno. Sin embargo, esta homologación entre China y Japón es aún visible en manifestaciones de cultura popular como la marinera “Chinito Ken”, que relata la historia de un migrante japonés que decide permanecer en Perú por amor:⁸

Chinito Ken, que de la tierra del Sol Naciente se vino al Perú en busca de una morena, color canela, de piel tizú. Se enamoró como en la vida jamás lo hizo, y así logró que el amor que tanto soñaba a su vida por fin llegara.

De acuerdo con Low (2012), “las [hetero]representaciones sobre la blanquitud de los japoneses fluctuaron en relación con los cambios [discursivos] sobre la identidad nacional” (43). Del mismo modo, los discursos sobre los japoneses en Occidente transitaron entre el reconocimiento de ciertos elementos de blanquitud –sobre todo cuando se utilizaron para justificar su migración ante las restricciones de ingreso a migrantes no blancos–, mientras que en otros casos se remarcó su amarillitud vinculada a nociones de inferioridad, enfermedad y peligro. Algunos discursos racializadores en contra de japoneses provinieron del campo de la medicina. Por ejemplo, los estudios sobre la existencia de la mancha mongólica desarrollados por el médico alemán Erwin Balz, doctor de la familia imperial en Japón, fueron un hito al respecto, pues legitimaron un indicador racial disociado del color de la piel, el cual era propio de los asiáticos. Este indicador cobró popularidad en el mundo de las ciencias y fue replicado por especialistas para muestrear “otras razas”, llegando a la conclusión de que la mancha mongólica era un signo de reminiscencia

medidas restrictivas. A grandes rasgos, consistió en la prohibición de contacto con el extranjero, con excepción de intercambios comerciales restringidos con Holanda, Corea y China a través Nagasaki. Asimismo, se expulsó del país a extranjeros y japoneses mestizos, mientras que los holandeses –únicos occidentales en contacto con Japón– serían confinados a la isla artificial Dejima, construida en 1635. Uno de los motivos de esta clausura fueron las campañas religiosas emprendidas por misioneros portugueses, ya que propagaban la idea de la igualdad entre los hombres, la cual amenazaba al orden feudal (Blake, 2008: 242) y vulneraba al país ante una posible invasión por parte de alguna potencia occidental.

8 Una interpretación de esta canción puede escucharse en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=XB_7sf753hk. Agradezco la referencia brindada por Cristina Masferrer.

evolutiva, propio de asiáticos y africanos. Socialmente, esto equivalía a afirmar que, si bien algunos japoneses podían pasar por blancos, la mancha mongólica los delataría.

El interés por combatir la racialización que los estudios científicos sobre la mancha mongólica impusieron sobre los japoneses, condujo a que el anatomista nipón Buntaro Adachi desmintiera, mediante un estudio publicado en 1903, para el que había realizado un muestreo sobre cuerpos occidentales, que ese indicador fuera propio de los japoneses, al aseverar que también estaba presente entre europeos caucásicos. La única diferencia entre unos y otros, según Adachi, era la frecuencia en que la mancha mongólica se presentaba (Keevak, 2017: 110). Sin embargo, a pesar de haber sido refutada la legitimidad y objetividad de la mancha mongólica como signo racializador, su uso social como revelador racial persistió. Hay quienes aún hoy buscan la mancha mongólica en los cuerpos de recién nacidos, niños e incluso adultos como indicador de una cierta impureza racial.

El peligro amarillo

Cuando los ideólogos del gobierno japonés incorporaron a sus discursos el pensamiento racial occidental, en particular el darwinismo social, comenzaron a delinear una idea de identidad nacional sobre la base de un *pueblo japonés* (minzoku) orgánicamente unido (Morris, 1998: 35), un Yamato minzoku (raza o pueblo de Yamato), el cual tenía una misión civilizatoria con sus vecinos asiáticos.⁹ Las acciones colonizadoras que Japón emprendió, así como sus victorias en las guerras sino-japonesa (1894-1895) y ruso-japonesa (1904-1905), generaron alerta en Occidente. Más aún si tomamos en cuenta que para entonces numerosos japoneses ya habían migrado al continente americano. Los discursos xenófobos en su contra se alimentaron del pánico y la alerta que generó la expansión del “peligro amarillo”.

Se considera que la expresión peligro amarillo, propagada eventualmente junto a una serie de imágenes que retrataban la amenaza de Oriente contra las potencias occidentales, fue acuñada por primera vez en 1895, al término de la guerra sino-japonesa, por el kaiser Wilhem II de Alemania (Keevak, 2017), mediante una imagen que popularizó en la cual mujeres que evocaban el mundo clásico europeo, aglomeradas debajo una inmensa cruz, eran alertadas por el Arcángel Miguel de un buda incandescente proyectado a la derecha (o este) del recuadro. El título de la imagen era, a su vez, concluyente: “Naciones de Europa, protejan sus posesiones más preciadas”. A partir de esta imagen se generaron muchas otras en las cuales asiáticos, a veces indefinidos y a veces particularizados como chinos o japoneses,

9 La geografía del imperio japonés se expandió sobre Corea, Taiwán, las islas Sajalín y Kawatung, así como las Islas del Mandato del Pacífico: Islas Marshall, Estados Federados de Micronesia, Palaos y Mancomunidad de las Islas Marianas.

amenazaban el orden mundial, el cual tenía en su centro a Occidente, ya fuera a nivel racial, económico o en cuanto a su poder colonizador.¹⁰



Figura 1. ¡Alerta! Peligro amarillo

Fuente: Harper's Weekly. Journal of Civilization. Vol. XLII, no. 2144, p.76, 22 de enero de 1898. [En línea:] <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=pst.000020241131&view=1up&seq=82>. (Consultado el 11 de octubre de 2019).

La idea del peligro amarillo que germinó en Europa, migró de manera rápida a las Américas y legitimó políticas migratorias y de ciudadanía xenófobas en contra de los migrantes asiáticos. Tras el ingreso de Japón a la Segunda Guerra Mundial, los discursos del peligro amarillo experimentarían un reavivamiento, esta vez particularizado hacia los japoneses.

10 Al respecto de estas imágenes, se puede consultar Tchen y Yeats (2014).

Biopolíticas xenófobas en contra de japoneses y sus descendientes

Las biopolíticas nombran las formas de incidencia gubernamental en políticas demográficas y migratorias, e implican la gubernamentalización de la vida misma (Esposito, 2009: 128), para la cual se administra el derecho (y calidad) de vida posible para ciertos sectores de la población. La idea del peligro amarillo fue útil para regular el desplazamiento de japoneses en el continente americano, y las biopolíticas que se decretaron, en su mayoría, promovieron la homologación continental. Comenzaron casi siempre en los Estados Unidos,¹¹ y después fueron emuladas por el resto de los países en América Latina como eco de la hegemonía estadounidense sobre la región. Asimismo, fueron aplicadas con la intención de crear una frontera extendida que frenara posibles migraciones indocumentadas de asiáticos desde el sur del continente hacia los Estados Unidos.

Estas biopolíticas anti-asiáticas que se replicaron a lo largo de las Américas tuvieron como alimento un *orientalismo hemisférico* (Lee, 2005): un conjunto de imágenes y prejuicios raciales en contra de los asiáticos que fueron compartidos de manera transfronteriza a lo largo del continente. Entre 1868, año en que inician las migraciones japonesas a las Américas, y 1941, fecha en que estas son interrumpidas por la Segunda Guerra Mundial, 776 mil japoneses emigraron al continente americano, 48,2% de ellos hacia Estados Unidos y Canadá, y 31,6% hacia América Latina (Takenaka, 2004: 78). Los desplazamientos, en su mayoría, se realizaban mediante compañías de inmigración que las incentivaron a través de pláticas públicas y carteles, así como organizaron y financiaron las travesías (a modo de enganchamiento).

La regulación de migraciones japonesas a Perú: la gradual construcción del enemigo amarillo

En el caso peruano, quienes se unían a proyectos como los mencionados no necesitaban contar con mayor capital ni planificación previa, pues las compañías tramitaban

11 Entre las más representativas se encuentra el Acta de exclusión de chinos de 1882, la cual prohibía su ingreso al territorio continental de los Estados Unidos, así como las posibilidades de adquirir la nacionalidad por medio de la naturalización. En 1907, una nueva regulación migratoria proscribió que japoneses y chinos entraran al territorio continental de Estados Unidos desde Hawaii, una vía popular para ingresar al país pese a las restricciones migratorias. Ese mismo año surgieron manifestaciones anti-asiáticas en la costa del Pacífico, al igual que ataques en contra de esta población y sus negocios. Para entonces, en San Francisco ya existía la Liga de Exclusión de Asiáticos. Asimismo, en 1924 se promulgó el acta de prohibición de ingreso de cualquier asiático al país. Cabe mencionar que las cronologías de estas leyes xenófobas coinciden con sus equivalentes en América Latina. Conforme este tipo de leyes, las migraciones se desplazaron de los Estados Unidos hacia nuevos horizontes migratorios en el sur del continente.

la documentación necesaria y establecían los convenios laborales antes de migrar. Los contratos duraban en promedio cuatro años, a cuyo término los trabajadores quedaban libres, ya fuera para retornar a Japón o permanecer en Perú. La mayoría optó por lo segundo y, en menor medida, migraron a terceros países como Brasil, Bolivia, Argentina o Estados Unidos.

Hasta la Primera Guerra Mundial, las compañías inmigratorias fueron financiadas por el Estado japonés, quien hizo de ellas una agenda pública para resolver los excedentes poblacionales. A las Américas migraron principalmente japoneses provenientes de zonas rurales que no pudieron insertarse, o bien que encontraron más redituable la migración que el trabajo obrero en el sector industrial, militar o colonizador del imperio nipón. Posteriormente, las compañías inmigratorias operaron a través de agentes privados con cierta participación pública. En el caso peruano, entre 1899 y 1924, hicieron el recorrido 82 barcos en los cuales se transportaron, según cifras de Fukumoto (1997: 141) 26.280 japoneses, si bien autores como Tigner (1978: 21-61) y Blanchard (1979) manejan para este período una cifra más baja, de 17.764.

El corte cronológico de 1924 no es arbitrario, se trata del año en que Perú implementó, al igual que algunos otros países en América Latina, la prohibición de ingreso de japoneses a través de compañías de enganchamiento; es decir, tanto las migraciones colectivas como financiadas a través de deudas fueron consideradas ilegales. A partir de 1924, los migrantes japoneses solo podrían ingresar a Perú mediante *visas por llamado* o *yobiyose*, para las cuales algún familiar ya establecido legalmente en el país debía solicitar su ingreso para apoyar en los negocios familiares, o bien para enlace matrimonial. Esta ley estuvo influida por la prohibición de migración de asiáticos que Estados Unidos decretó ese mismo año. A partir de esta restricción, entre 1924 y 1937 ingresaron a Perú 11.096 japoneses (Normano y Gerbi 1943, 6-8), mientras que, para inicios de la Guerra del Pacífico, migraron 33.070 japoneses más (Manzenreiter 2017, 196).

Los conflictos xenófobos en contra de la población japonesa en Perú se hicieron presentes cuando esta población transitó de los campos agrícolas hacia la adquisición de negocios propios y urbanos, pues una vez terminados los contratos con los cuales los migrantes se habían originalmente enganchado, quedaban libres para incorporarse a otros sectores o firmar nuevos acuerdos renovables. Para 1934, el 63,5% de los japoneses se dedicaba a los sectores de comercio (Morimoto y Araki 2004, 259-260). Esto fue posible gracias a un mecanismo colectivo de ahorro, semejante a una *tanda*, denominada *tanomoshi*, por medio de la cual distintas familias lograron capitalizarse e insertarse en el sector de servicios. Los más comunes fueron peluquerías, tiendas de conveniencia y cafeterías. Sobre algunos de estos llegaron a crear un monopolio; por ejemplo, de las 176 peluquerías registradas en Lima en 1924, 130 pertenecían a japoneses.

Esta concentración económica y laboral, sumada a idearios racistas de la época, creó animadversión tanto por parte de la sociedad civil como de las organizaciones obreras.¹² En 1917 se fundó la Liga Anti Asiática de Lima (en California, Estados Unidos una liga semejante había germinado en 1907), a la cual se adhrieron organizaciones como la Federación de Panaderos, que buscaban “proteger” sectores laborales en peligro por la amenaza del monopolio amarillo. Estas expresiones xenófobas se canalizarían de manera jurídica en el segundo gobierno de Luis Miguel Sánchez Cerro (1931-1933), tras aprobarse en 1932 la ley núm. 7505, bajo la cual empresas, talleres y negocios comerciales o industriales deberían estar ocupados por un porcentaje no menor a 80% de trabajadores peruanos. En 1936 se impulsaría una segunda ley que reguló el número de extranjeros por cada nacionalidad, no pudiendo este ser mayor a 16.000 personas. En ese año, de los 48.317 extranjeros registrados de 56 nacionalidades distintas, 22.650 eran japoneses, es decir, el 44,6% (Fukumoto 1997, 240), por lo cual su número superaba el límite prescrito.

A fin de sortear esta ley, familias de origen japonés se apresuraron a inscribir a sus hijos como peruanos. Algunos de ellos habían nacido en Perú pero no habían sido inscritos en los registros civiles, mientras que otros habían nacido en Japón y migrado de pequeños. Ante el aumento de estos registros se decretó la ley no. 8526, el 20 de abril de 1937, según la cual las inscripciones al registro civil para hijos de extranjeros solo podían realizarse durante los primeros ocho días después del nacimiento, con seis meses de apelación. Asimismo, se suspendió el registro de partidas extemporáneas de hijos de extranjeros nacidos antes del 26 de junio de 1936, y se anularon aquellas otras expedidas después de esa fecha al ser considerados, en ambos casos, registros oportunistas (Bonifaz 1946, 284). A su vez, se promulgaron otras leyes para la desnacionalización de nipo-peruanos; por ejemplo, el decreto supremo del 31 de julio de 1940 mencionaba que las personas nacidas en Perú de padres extranjeros, originarios de países en los cuales se observa el *jus sanguinis* (siendo este el caso de Japón), y que en minoría de edad visitaron el país de sus padres para vivir, estudiar o hacer servicio militar, perdían automáticamente la nacionalidad peruana (Normano y Gerbi, 1943: 116; Bonifaz, 1946: 215). De acuerdo al sistema peruano de nacionalidad regido por el *jus soli*, los hijos de japoneses nacidos en Perú tenían acceso a la ciudadanía peruana, es por ello que se introdujeron distintas enmiendas legales, como la anterior, para legitimar su pérdida de derechos. Estos ajustes jurídicos aprovecharon una práctica común entre las familias japonesas que económicamente prosperaban: enviar a sus hijos a Japón para estudiar o pasar un tiempo con la familia para legalizar su desnacionalización.

12 Sobre la oposición de asociaciones de trabajadores a la migración de asiáticos en Perú durante las primeras dos décadas del siglo XX se puede consultar el trabajo de Blanchard (1979).

También impidió que peruanos de origen japonés que se encontraran en Japón al momento de estallar la Segunda Guerra Mundial retornaran a Perú.

Al reforzarse la xenofobia de manera jurídica en Perú, expresiones civiles de xenofobia se hicieron evidentes y fueron socialmente permisibles. El 13 de mayo de 1940 se llevó a cabo una marcha anti-japonesa en la que 620 familias niponas fueron atacadas en sus domicilios y establecimientos comerciales, y de las cuales 54 perdieron todas sus pertenencias (Fukumoto, 1997: 47). Sin embargo, el momento cúlpe se vivió el 24 de enero de 1942, cuando el gobierno peruano rompió relaciones con los países del Eje (Alemania, Italia y Japón), y se sumó a la ofensiva continental en pro de los países Aliados. La Orden Ejecutiva 9066, decretada por el entonces presidente estadounidense Franklin Delano Roosevelt, tres meses después del ataque de Japón a Pearl Harbor, ordenó que japoneses y americanos de origen japonés en territorio continental de los Estados Unidos y Hawaii fueran internados en campos de reubicación. Como eco de esta política, en Perú y en otros once países en la región (Bolivia, Colombia, Costa Rica, República Dominicana, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, Nicaragua y Panamá) también se implementaron medidas en contra de japoneses: se confiscaron sus capitales, se les prohibió el derecho de propiedad de negocios y –la más extrema de todas– se llevó a cabo una reubicación total o selectiva (dependiendo del país) de población de origen japonés hacia locaciones específicas, centros de detención o cárceles. Solo Cuba y México optaron por crear sus propios campos de reubicación (Kunimoto, 1994: 121-122), el resto de los países envió una selección de japoneses y nipo-descendientes hacia campos en los Estados Unidos. De los 2.118 japoneses remitidos desde América Latina, Perú envió el 84%. Del total, 1.024 fueron arrestados directamente por las autoridades de los países en que residían, y 1.094 restantes eran familiares de los capturados, principalmente mujeres y niños, que pidieron de manera voluntaria internarse junto con sus familias (Higashide, 2015: 177).

El peso del ideario moral de sacrificio femenino en pos de la familia, así como la idea del destino compartido “en las buenas y en las malas”, incentivó los internamientos voluntarios. Del mismo modo, internarse funcionó para los migrantes como una estrategia de supervivencia ante la incertidumbre de potenciales peligros, como el hambre y la violencia de la que podían ser objeto mujeres y niños en un contexto en el que las familias de origen japonés se convirtieron en una población señalada como enemiga. Además de esto, se trata de un momento socio-histórico en el cual la autoridad, administración y capitalización del hogar aún eran un asunto masculino.

Una vez terminada la guerra y suspendida la obligatoriedad de concentración, las autoridades inmigratorias de los Estados Unidos decretaron que los japoneses y nipo-descendientes provenientes de América Latina pasaban automáticamente a ser migrantes indocumentados y, por lo tanto, debían abandonar el país a la brevedad. Perú solo quiso recibir a 79 de entre quienes o contaban con nacionalidad

peruana o su cónyuge, por lo que 900 fueron deportados hacia Japón (Fukumoto, 1997: 253) Al no tener a donde ir, 364 decidieron permanecer en el antiguo campo de concentración de Crystal City, Texas (Higashide, 2015: 177). Los japoneses y nipo-peruanos remitidos desde Perú serían los últimos ocupantes de este campo, y obtener su nacionalización les tomaría más de diez años de luchas jurídicas y civiles. Otra de sus demandas irresoluta, ha sido un trato igualitario en términos de reparación histórica y económica en relación a la reconocida para los japoneses y nipo-descendientes concentrados provenientes de los Estados Unidos, pero no acreditado para aquellos que fueron concentrados desde América Latina.

Tras la firma del Tratado de Paz de San Francisco (1951), Estados Unidos dio pie a que otros países del continente firmaran sus respectivos decretos con Japón. De este modo, a mediados de 1952 se habían restablecido las relaciones entre Japón y Perú. Sin embargo, persistieron las restricciones de retorno para japoneses y nipo-peruanos que deseaban retornar a Perú, así como para el ingreso de nuevos migrantes que buscaban huir de la pobreza inmediata de la posguerra. Recién en 1958, se permitió el ingreso de migrantes japoneses y nipo-peruanos con fines de reunificación familiar y, hasta diciembre de 1960, se expidió un decreto que permitía el ingreso de familiares en línea directa de 150 personas por nacionalidad (Fukumoto, 1997: 272). Finalmente en 2011, el presidente Alan García, durante su segunda administración, pidió perdón en nombre del país al gobierno de Japón y los nipo-peruanos por la persecución y las violaciones a sus derechos humanos experimentados durante la Segunda Guerra Mundial.

Fujimori y el uso político de los discursos racializadores

En un apartado anterior abordé algunos de los usos políticos de los discursos racializadores de finales del XIX y principios del XX con respecto de la población de origen japonés en Perú. Estos discursos transitaban entre las ideas de blanquitud y amarillitud, a través de la gama de valores que se les atribuyen respectivamente. A partir de estas concepciones, la población japonesa fue homologada tanto a otros asiáticos en una condición de una inferioridad reforzada por la idea de peligro amarillo, como a un estatus de excepción revestido de ciertos atributos de “blancura honorífica”, que los convertía en migrantes “tolerables”. Pese a que el gobierno japonés y sus élites intelectuales y económicas emprendieron distintos esfuerzos por diferenciarse de China y asumir una posición hegemónica ante los ojos de Occidente, los migrantes japoneses en las Américas serían sinificados como “chinos”. Esto se debió a que a lo largo del continente –Perú incluido–, los chinos fueron los primeros migrantes asiáticos, así como los flujos más numerosos (aunque con algunas fluctuaciones históricas en las que, por temporadas, otros flujos asiáticos fueron mayores), además de aquellos sobre quienes se generaron las primeras imágenes y discursos anti-asiáticos, así como las biopolíticas más virulentas. Chino no sería solamente un atributo de

nacionalidad, sino un apelativo aplicable a cualquier cuerpo orientalizado como asiático y, por lo tanto, se trata de una categoría racializadora.

La relación entre lenguaje y racialización ha generado estudios acerca del análisis de los discursos racializadores de las élites, así como de la (re)producción lingüística de las ideologías y prejuicios etnoraciales que alimentan y sostienen un *racismo cognitivo* (van Dijk, 2002). Nuevas áreas como la raciolinguística, además de estudiar el rol del lenguaje en los procesos de racialización, analizan el papel del discurso en la formación de identidades etnoraciales (Zavala y Back, 2017: 20). Los apelativos raciales acarrearán una historia social en la medida en que han sido utilizados como insultos, injurias o motes para imponer identidades negativas (Rahman, 2012: 141). En este sentido, el apelativo “chino” engloba una historia social, no solo por los valores negativos que históricamente han sido asociados a su uso y enunciación, sino también porque niega las particularidades de los sujetos: los hace indistinguibles en su etnicidad, cultura y nacionalidad. Este apelativo, que incomoda e irrita a distintos peruanos de origen japonés, ha sido asumido con ironía por algunos otros; por ejemplo, el grupo de tres youtuberos nipo-peruanos denominado “Nosomoschinos”, que gozó de bastante popularidad entre co-étnicos entre 2014 y 2016 (canal de YouTube <https://www.youtube.com/channel/UCY1g-Z64ZOeFUHtMfdU24AUg>), así como el conjunto de carteles de *lettering* que el artista nipo-peruano Tomás Nakishi Nako creó para el II Salón de Arte Joven Nikkei (2018).¹³ En su obra, Nakishi plasma cuatro enunciaciones de estereotipos que ha recibido por ser nipo-peruano, entre las que se encuentra una que apela a su sinificación: “Habla chino”.

13 El Salón de Arte Joven Nikkei –impulsado por el artista plástico Haroldo Higa, con la colaboración curatorial del director de exposiciones del Museo de Arte Contemporáneo (MAC) de Lima, Juan Peralta– se realiza desde 2017 en el Centro Cultural Peruano Japonés en la ciudad de Lima. En el Salón se exponen obras de distintos géneros artísticos, creadas por jóvenes nipo-peruanos convocados para cada edición bajo una temática que cambia cada año, pero cuyo eje es la discusión de alguna arista de la identidad nikkei.



Figura 2. Habla chino

Fuente: Nikkei Plus.¹⁴

Más allá de las alusiones negativas o que niegan la singularidad del origen étnico-cultural de los nipo-peruanos cuando son denominados “chinos”, Alberto Fujimori se presentó ante las audiencias de votantes como “El chino” a manera de recurso político que buscó generar simpatía del electorado. En las candidaturas de Fujimori se puede observar un intento de revertir en el discurso una categoría discriminatoria para envolverla de significados afectivos e imaginarios nostálgicos. El uso afectivo de categorías racializadoras, que puede parecerse contradictorio, cuenta con otros ejemplos en Perú, en los cuales personas con una relación afectiva filial, amical o de pareja se llaman el uno al otro “mi cholo/a”, “mi negro/a” de manera afectiva. El equipo de campaña de Fujimori traslapó este uso al de una categoría que no era común en estos términos, aunque no estaba del todo excluida de enunciación, como es la de blanco/a –si bien cabe resaltar que blanco nunca se utiliza como categoría de interlocución afectiva–.

Un aspecto a destacar en el uso de chino como categoría racializadora no negativa es que, a diferencia de otros casos que se han estudiado –por ejemplo, el

14 [En línea:] <http://nikkeiplus.com/noticia.html?id=128>.

uso coloquial de la palabra *nigger* entre afro-americanos con fines de interacción intergrupal y sinónimo de “amigo/hermano”–,¹⁵ en el caso de peruanos la palabra “chino” no es empleada para la interacción comunitaria. Se trata más bien de una categoría enunciada desde un interlocutor externo al grupo y que solo es tolerada y entendida como gesto afectivo de acuerdo al contexto de la enunciación cuando proviene de un enunciante con quien se tiene una relación cercana. Asimismo, a la fecha no es interpretada de la misma manera por todos los peruanos de origen asiático: mientras que algunos la aceptan como gesto afectivo, otros, especialmente peruanos de origen japonés, la rechazan contundentemente más allá de las intenciones de quien la enuncia.

Fujimori, al autonombrarse como chino ante sus audiencias y al concederle así la autorización a sus votantes de llamarlo como tal, rompió una barrera de distancia con su interlocutor imaginado, el “pueblo peruano”. De igual manera, este autonombrarse chino se superpuso a una figura e imagen nostálgica de distintos urbanitas limeños: el recuerdo del “chino de la esquina”, a cuya tienda niños y adolescentes –en ese entonces ya adultos votantes– eran enviados a comprar y en cuyas puertas o esquinas se reunían con otros amigos; las tiendas de conveniencia en los vecindarios de la postguerra solían ser propiedad de tenderos de origen japonés y chino.

Este uso estratégico de los símbolos racializadores encontraría eco en los votantes en el uso de otro recurso: el *performance* de un político que busca humanizarse a través del uso temporal de una vestimenta indígena o campesina. Esto puede resultarnos familiar desde ciertos contextos latinoamericanos, pero fue un gesto simbólico disruptor en el Perú de 1990, en tanto que no era una estrategia común hacer uso de los recursos sígnicos subalternizados en el campo político. A través de estos elementos, Fujimori se proyectó inicialmente como un candidato periférico, no blanco, que encarnaba los intereses del pueblo, y que además era un ciudadano ajeno a los partidos políticos en cuanto se lanzó como candidato independiente. En su condición de peruano de origen japonés, se pensó que entendía lo que significa ser minorizado en un contexto en el que la blancura seguía representando un estatus regulador de la sociedad, la economía y la política. Los medios de comunicación proyectaron la imagen de Fujimori como un “chino simpático”, proveniente de una familia migrante no adinerada que salió adelante por medio de la educación. Fueron imágenes y narrativas potentes, con las cuales tanto los electores de clases bajas como los migrantes del campo, las provincias y hasta de las principales ciudades del país, podían identificarse (Murakami, 2013: 209-2010). Asimismo, se creó la idea de un candidato que se aliaba al pequeño comercio: en su primera campaña, en 1990, se incluyó a empresarios del sector informal en la lista de parlamentarios

15 Al respecto se puede consultar los trabajos de Rahman (2012) y King *et al.* (2018).

de su bancada, al tiempo que se denominó como vicepresidente de la República al entonces presidente de la Federación de la Pequeña Industria y la Asociación de Pequeños y Medianos Empresarios del Perú (Gil Fons, 2017: 91-92). Estas propuestas, además de apelar a estrategias populistas, tenían un peso propio al ser superpuestas a las viejas imágenes de los migrantes japoneses que se concentraron en negocios de pequeña y mediana escala durante la primera mitad del siglo xx.

La apelación de Fujimori a los imaginarios populares sería reiterativa: en su tercera campaña a la presidencia, en el año 2000 (la cual fue posible tras la reforma a la constitución que él mismo llevó a cabo en 1993), su equipo de campaña empleó a una popular cantante de cumbia peruana para interpretar “El ritmo del chino”.¹⁶

Este es el baile, este es el ritmo que a todos encanta, el ritmo del chino. Ya está en la costa, ya llegó a la sierra, también en la selva, el ritmo del chino. Y se baila así, y se mueve así, el ritmo del chino es del Perú 2000, y te gusta a ti, y me gusta a mí. El ritmo del chino es del Perú 2000. Chino, chino, chino, chino, chino, chino.

La aceptación del apelativo chino para nombrar a Fujimori se trasluce no solo en los discursos de campaña, sino también en la manera en que simpatizantes y opositores la emplean para enunciar su simpatía y rechazo.

16 La cumbia original se puede consultar en este link: <https://www.youtube.com/watch?v=ehZRKdcrg88>. Una nueva versión del ritmo del chino apareció en 2018, tras el indulto humanitario que el entonces presidente Pedro Pablo Kuczynski otorgó a Alberto Fujimori, preso en Perú desde 2009 por delitos de lesa humanidad. Kuczynski renunciaría a la presidencia al demostrarse que negoció el indulto con la familia Fujimori a cambio de favores políticos. El indulto sería anulado el 3 de octubre de 2018 por el presidente interino Martín Vizcarra. La nueva cumbia del chino presentaba algunas variaciones con respecto de la letra original: “Esta es la alegría del Perú entero, que está celebrando la vuelta del Chino. Ahora todos cantan, costa, sierra y selva, porque nuestro chino ahora ya está libre. Justicia al fin, justicia al fin, reina la alegría por nuestro héroe nacional, y te gusta a ti y me gusta a mí ver al chino libre recorriendo el Perú. Vente con nosotros, vente canta y goza. Todos bailaremos al ritmo del chino”. Esta versión se puede consultar en este link: <https://www.youtube.com/watch?v=lbvpTibNHFc>



Figura 3. Marcha de apoyo al indulto a Fujimori

Fuente: ABC.es internacional, 29 de septiembre de 2012. [En línea:] <https://bit.ly/2YDWM92>.



Figura 4. Marcha en contra del indulto a Fujimori

Fuente: Revista Columna, 27 de diciembre de 2017. [En línea:] <https://bit.ly/2CLV2Bj>.

Si bien en las distintas campañas de Fujimori se generaron interlocuciones orales, gráficas y audiovisuales en las cuales se llamaba a votar por “El Chino”, esto no significó que Fujimori y su equipo no capitalizaran también los estereotipos positivos asociados a los japoneses, asociados a la industriiosidad, honradez, compromiso y veracidad de la palabra. Si bien no existen comportamientos, valores ni éticas intrínsecas de un grupo humano, por el solo hecho tener un origen nacional, racializado o étnico, distintos discursos racistas, xenófobos y de esencialismo cultural han asignado un conjunto de atributos de comportamiento que les son implícitos, como si se trataran de patrimonios sustantivos que permiten predecir y estandarizar el comportamiento de los individuos. Así, el eslogan de la campaña de Fujimori para su primera candidatura fue “Honradez, tecnología y trabajo”. Dos de estas palabras apelaban a los imaginarios sobre la población de origen japonés que ya he comentado: honradez y trabajo. Sobre estos conceptos también capitalizó el hecho de que Fujimori se formó en ingeniería agrícola. La agricultura, como ya comenté, fue el nicho original de inserción económica de los migrantes japoneses, pero también uno de los frentes más olvidados en las políticas de desarrollo nacional. El tercer componente de su slogan (tecnología) merece más atención. Una de las imágenes simbólicas más poderosas de la campaña fue aquella en la cual aparecía Fujimori montado sobre un tractor en camino hacia una comunidad rural. Se trata de la explotación signíca de la imagen gráfica del progreso, legitimada no solo en sus interpretaciones más evidentes.

Desde finales de 1980, Japón repuntó como poder y potencia a partir de un “tecno-orientalismo” (Morley y Robins, 2004). Este tecno-orientalismo ha sido una de las expresiones *de poder suave*¹⁷ a través de las cuales se buscó borrar la imagen negativa del Japón de la posguerra, ligada a su pasado imperialista y su posterior derrota, para sustituirla por una nueva, con Japón al frente de la vanguardia de desarrollos tecnológicos y como productor de una atractiva cultura popular. Se forjó así un nuevo imaginario de Japón en Occidente.

En este apartado me he detenido, hasta ahora, en exponer el uso político, en términos de capitalización, que realizaron Fujimori y su equipo de campaña tanto sobre el apelativo “chino” como de algunos de los imaginarios orientalistas. Sin embargo, su campaña y desempeño gubernamental también generaron sus contrapartes, entre las que es posible encontrar expresiones y prácticas de xenofobia

17 El poder suave o blando, concepto propuesto por Joseph Nye Jr, involucra los recursos persuasivos que un Estado implementa en su política internacional para fomentar una imagen propia, positiva, generada a partir de su capacidad de posicionar en el mundo una atracción hacia su cultura, ya sea en términos de producciones materiales, inmateriales o de los valores a los cuales se asocia. Su ejemplo más conocido, pero no exclusivo, es el de las industrias culturales. El concepto se origina del reconocimiento del poder de los imaginarios positivos sobre los países y su impacto en la negociación y acceso a ciertos fines por vías no bélicas.

y racismo. Fujimori se presentó a la candidatura presidencial junto a nueve nipo-peruanos que buscaban un escaño en el parlamento. Esto causó preocupación comunitaria en la medida en que se consideró que podría reavivar viejas expresiones de xenofobia y racismo en contra de la población de origen japonés. No obstante, iniciada la década de 1980, los nipo-peruanos ya habían comenzado a contender y ganar escaños de poder local, especialmente en lugares con alta población de origen japonés. La candidatura de Alberto Fujimori generó una prolífica producción de discursos racistas y xenófobos, pues era la primera vez que un candidato a la presidencia provenía de un grupo minorizado, cuyos apellidos y corporalidad delataban su origen extranjero. La extranjería encarnada en Fujimori no era la misma de los otros candidatos a la presidencia, cuyos apellidos o historia familiar los ligaba a idearios de blancura.

La preocupación de la comunidad nipo-peruana fue tal que la Asociación Peruano Japonesa publicó una serie de comunicados, algunos dirigidos a la opinión pública y otros para información interna. Como ejemplo de los primeros, con fecha del 13 de abril de 1990, se manifestaba que, debido a que habían transcurrido 92 años de la llegada de los primeros japoneses a Perú, los descendientes de estos integraban la cuarta generación de peruanos de origen japonés y participaban en todos los ámbitos de la vida nacional. A la par, se resaltaba el orgullo de pertenencia de la comunidad a la nacionalidad peruana y se rechazaban las expresiones xenófobas y racistas que, al calor electoral, algunos miembros habían experimentado en ámbitos públicos. De manera interna, se socializaron recomendaciones sobre cómo actuar ante esta coyuntura y se exhortó a ignorar las agresiones de carácter discriminatorio, toda vez que cualquier actitud o reacción individual afectaba no solo a quien la ejecutaba, sino a todos los que conformaban la colectividad nipo-peruana: “cada uno de nosotros representa a miles de peruanos de ascendencia japonesa y es responsabilidad nuestra mantener la buena imagen que nos caracteriza” (Fukamoto, 1997: 333). Un elemento común en uno y otro tipo de comunicados fue la necesidad de aclarar que las asociaciones japonesas en Perú no se inclinaban como instituciones por ningún candidato, y que toda expresión a favor de Fujimori expresada por un nipo-descendiente era de carácter personal, no colectivo. En suma, que no se trataba de la comunidad de origen japonés quien proponía al candidato, misma que no tenía interés de gobernar como comunidad en el país.

La relación entre el apoyo comunitario y la figura de Fujimori varió después de su elección. En términos generales, en la comunidad nipo-peruana predomina una lectura positiva de su gobierno. Si bien no hay una obligatoriedad de apoyo a nivel individual, se promueven discursos de reconocimiento y solidaridad étnica. Sin embargo, también existen sus contrapartes y nipo-peruanos que se distancian de los elogios. Al respecto, en las antepasadas elecciones de 2016, en las cuales contendía Keiko Fujimori a la presidencia —señalada al igual que su padre por delitos de corrupción—, la revista *Caretas* publicó un artículo que criticaba las expresiones

discriminatorias en contra de peruanos de origen japonés. El artículo mencionó el testimonio y postura de distintos nipo-peruanos que comentaban expresiones como estas: “relacionar a una comunidad entera con los Fujimori es casi tan idiota como afirmar que las virtudes japonesas se corrompieron al entrar en contacto con la peruanidad”. A lo que añadía: “Keiko, como política, no me representa y creo que es una amenaza a la democracia”. Otro ejemplo puede apreciarse en las manifestaciones de algunos youtuberos nipo-peruanos, como el denominado “El Vicho”, que el 2 de mayo de 2018 realizó una emisión titulada “Fujimori no me representa”.



Figura 5. Portada de artículo “El Oriente disidente”

Fuente: Revista Caretas, N.º 2437, 19 de mayo de 2016.



Figura 6. Youtubero nipo-peruano pronunciándose “Fujimori no me representa”

Fuente: Canal de Youtube El Vicho. [En línea:] <https://www.youtube.com/watch?v=raYiwwfgCGM>.

Este vínculo entre comunidad étnica y posicionamiento político ha sido estudiada en relación a comunidades de origen japonés en Brasil y Argentina en torno a los pasados regímenes dictatoriales. Al respecto, Lesser (2003) aborda algunos de los discursos en torno a los migrantes japoneses en Brasil y los nipo-japoneses como una minoría en conformidad con el ideario estatal de “orden y progreso”. Según su análisis, la militancia política de algunos nipo-brasileños en movimientos de izquierda causó rechazo tanto desde el orden estatal como desde la propia comunidad bajo la consigna: “los japoneses no se meten en problemas”. Un correlato semejante se encuentra en el documental “Silencio roto. 16 nikkei”, que relata la historia de 16 nipo-argentinos desaparecidos durante la última dictadura militar de Argentina (1976-1983). Esta desaparición también confrontó las imágenes que el Estado y la comunidad tenían respecto a la participación política de los argentinos de origen japonés.

Los mandatos de Fujimori estuvieron zanjados por distintos eventos de abusos a los derechos humanos, algunos relacionados con el combate a militantes de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, activistas, estudiantes y sindicalistas, así como la esterilización forzada de mujeres campesinas e indígenas. Dos de estos delitos ameritaron la actual condena penal del expresidente. A estos se sumaron un autogolpe militar en abril de 1992, el decreto de Estado de emergencia y la promulgación de una nueva constitución política en 1993 que

sustituyó a la de 1979, además de actos de corrupción y fraude electoral durante la campaña de 2000. Los avances en la averiguación de estos últimos dos conllevaron a que el 19 de noviembre de ese año, renunciara a la presidencia mediante un fax que envió desde Tokio al entonces presidente del Congreso de Perú, Valentín Paniagua.¹⁸ El rechazo que genera la relación entre la familia Fujimori y estos hechos, sin embargo, ha llevado a que no todas las descalificaciones en su contra se restrinjan al enunciamiento objetivo de estas violaciones. De manera reiterada, por ejemplo, se ha hecho uso de estereotipos raciales y discriminatorios. Uno de ellos tiene que ver con criterios xenófobos y la descalificación para gobernar en asociación a un origen familiar extranjero. Otros apelan a principios esencialistas bajo los cuales se busca superponer la idea de despotismo oriental, sobre todo ante la persistencia de la familia Fujimori por permanecer en el gobierno. Lo particular de estos últimos es la manera en que se apela a antiguos recursos de sinificación que traslapan la figura de las dinastías chinas a la acción política de los Fujimori.



Figura 7. Peligro amarillo contemporáneo

Fuente: [En línea:] goo.gl/vgjWFY.

18 Para un estudio más pormenorizado sobre el contexto de legitimación, erosión y caída del mandato de Fujimori se puede consultar los trabajos de Marcus-Delgado y Tanaka (2001) y Degregori (2012).

Conclusiones

Los discursos racializadores sobre chinos y japoneses no han sido estables a lo largo de la historia y son reflejo de las propias transformaciones que la noción de raza ha atravesado desde su acepción moderna, ligada de una historia de colonización europea en la que la *raza* fungió como un principio de distinción y jerarquización de los pueblos, hasta sus usos contemporáneos. La variabilidad de la noción de raza es histórica y contextualmente específica (Zavala y Back, 2017: 13), y no está reducida a una concepción estandarizada, universal y permante, ni reducida únicamente a la percepción de los rasgos físicos o las cromáticas del cuerpo.

El interés de este artículo por una indagación arqueológica permite explicar la génesis de algunas de las ideas y discursos racializadores en torno a la población de origen japonés en Perú. Las construcciones raciales que se evidencian en discursos como los analizados en este artículo no son una peculiaridad histórica, sino la punta del iceberg de una serie de prácticas que ocurren en nuestras sociedades hoy en día. A su vez, los diferentes ejemplos presentados ofrecen bases para discutir las maneras en que los procesos de racialización se anclan en discursos legales y políticos vinculados a coyunturas históricas, demográficas y económicas, que no solamente se ciñen a un contexto local.

Otro punto que me ha interesado remarcar a través de una revisión histórica, es cómo los discursos racializadores sobre la población de origen japonés en Perú tienen un correlato mayor que los vincula a políticas e ideaciones raciales que traspasan las fronteras del Estado-nación. Por ejemplo, las presentes en los imaginarios sobre la blanquitud y amarillitud de los japoneses que incidieron sobre las políticas migratorias, o la idea del “peligro amarillo” como desafiante de la estabilidad colonial y racial de Occidente y su incidencia en las políticas anti-japonesas que Perú y otros países de la región implementaron en la antesala y desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. Del mismo modo, están sus contrapartes como el impacto del *tecnno-orientalismo* de la posguerra en el establecimiento de imaginarios más positivos sobre estas poblaciones, así como los que fueron generados a partir del esfuerzo y capital simbólico acumulado por los migrantes y sus descendientes.

A los factores que son compartidos de manera transversal, no obstante, se superponen otros que son propios del contexto local y sobre los que me interesó desarrollar algunos aspectos del caso de Alberto Fujimori. No solo porque su elección y gestión han involucrado distintos discursos e imágenes racializadores, sino también porque él mismo empleó como estrategia política una categoría racializadora al autodenominarse “El chino”, si bien esta venía embestida de atributos positivos. Asimismo, su elección ejemplifica la inserción de un grupo étnico a una estructura de poder central con la capacidad de organizar un Estado que, como ya he mencionado, tan solo cinco décadas antes había impuesto restricciones xenóforas y racistas en su contra.

Estos y otros casos muestran que los migrantes japoneses y sus descendientes nacidos en Perú no han sido pasivos ante su racialización, sino que han generado una discursividad que busca contestar y revertir los valores e imágenes negativos asociadas a ellos e, incluso, se apropiaron de estos discursos de manera irónica con fines reivindicativos.

Referencias bibliográficas

- Blanchard, Peter (1979). "Asian Immigrants in Perú, 1899-1923". En: *Northsouth*, vol. 4, N.º 7, pp. 60-75.
- Blake Willis, David (2008). "Dejima: Creolization and Enclaves of Difference in Transnational Japan". En: Blake Willis, David y Murphy-Shigematsu, Stephen (eds.), *Transcultural Japan. At the Borderlands of Race, Gender and Identity*. Routledge, Londres, pp. 239-263.
- Bonifaz Stagnaro, Jorge (1946). "Condición jurídica del extranjero en el Perú". En: *Revista de la Universidad Católica*. N.º 2, tomo xiv, Lima, pp. 206-348
- Campos García, Alejandro (2012). "Racialización, racialismo y racismo: Un discernimiento necesario". En: *Revista de la Universidad de la Habana*, N.º 273, La Habana, pp. 184-199.
- Degregori, Carlos Iván (2012). *La década de la antipolítica: auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- De la Cadena, Marisol (2014). "El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú. Racismo y Etnicidad". En: Hünefeldt, Christine; Méndez, Cecilia y Cadena, Marisol de la (eds.), *Racismo y etnicidad*. Ministerio de Cultura-Viceministerio de Interculturalidad, Lima, pp. 54-97.
- Esposito, Roberto (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder, Barcelona.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Ciudad de México.
- Fukumoto, Mary (1997). *Hacia un nuevo sol: japoneses y sus descendientes en el Perú. Historia, cultura e identidad*. Asociación Peruano Japonesa del Perú, Lima.
- Gil Fons, Antonio. (2017). "El triunfo populista de Alberto Fujimori en Perú en el año de 1990". En: *InterNaciones*, N.º 11, pp. 83-94.
- Higashide, Shigematsu (2015). *Adios to Tears: The Memoirs of a Japanese-Peruvian Internee in U.S. Concentration Camps*. University of Washington Press, Seattle.
- Keevak, Michel (2017). *Becoming Yellow: A Short History of Racial Thinking*. Princeton University Press, Princeton.
- King, Wyman; Richard, Emanuel; Brown, Xavier; Dingle, Niroby; Lucas, Vertis; Perkins, Anissa; Turner, Ayzia; Whittington, Destinee y Witherspoon, Qwa'dryna (2018). "Who has the 'Right' to Use the N-Word? A Survey of Attitudes about Acceptability of Using the N-Word and its Derivates". En: *International Journal of Society, Culture and Language*, vol. 6, N.º 2, pp. 47-58.
- Lee, Erika (2005). "Orientalisms in the Americas: A Hemispheric Approach to Asian American History". En: *Journal of Asian American Studies*, vol. 8, N.º 3, pp. 235-256.
- Lesser, Jeffrey (2003). *Searching for home abroad: Japanese Brazilians and transnationalism*. Duke University Press, Durham.
- Low, Morris (2012). *Japan on display: Photography and the emperor*. Routledge, Londres.
- Manzenreiter, Wolfram (2017). "Living under more than one sun: The Nikkei Diaspora in the Americas". En: *Contemporary Japan*, vol. 29, N.º 2, pp. 193-213.

- Marcus-Delgado, Jane y Tanaka, Martín (2001). *Lecciones del final del fujimorismo. La legitimidad presidencial y la acción política*. Instituto de Estudios Peruano, Lima.
- Masterson, Daniel M. y Funada-Classen, Sayaka (2004). *The Japanese in Latin America*. University of Illinois Press, Champaign.
- Martínez, Ascensión Riaza (2006). *A pesar del gobierno: españoles en el Perú, 1879-1939*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Madrid.
- McKeown, Adam (1996). “Inmigración china al Perú, 1904-1937: exclusión y negociación”. En: *Histórica*, vol. 20, N.º 1, pp. 59-91.
- Morley, David y Robins, Kevin (2004). *Spaces of identity: Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. Routledge, Londres.
- Morimoto, Amalia y Araki, Raúl (2004). “Perú. Empresarios nikkei.” En: *Cuando Oriente llegó a América Latina. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos, Banco Interamericano de Desarrollo*. Washington, D.C., pp. 253-274.
- Morris-Suzuki, Tessa (1998). *Cultura, etnicidad y globalización: La experiencia japonesa*. Siglo XXI, Ciudad de México.
- Murakami, Yusuke (2013). *Perú en la era del Chino. La política no institucionalizada y el pueblo en busca de un salvador*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Normano, João Federico; Bradley, Anita y Gerbi, Antonello (1943). *The Japanese in South America: An introductory survey with special reference to Peru*. AMS Press, Nueva York.
- Ortiz, Renato (2003). *Lo próximo y lo distante. Japón y la modernidad mundo*. Interzona, Buenos Aires.
- Padro, César. (2016). “El oriente disidente”. En: Revista Caretas. Ilustración peruana. No. 2437. Lima, pp.62-63.
- Rahman, Jacquelyn (2012). “The N Word: Its History and Use in the African American Community”. En: *Journal of English Linguistics*, vol. 40, N.º 2, pp. 137-171.
- Rodríguez Pastor, Humberto (2001). *Hijos del celeste imperio en el Perú, 1850-1900: Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Takenaka, Ayumi (2004). “The Japanese in Peru: History of Immigration, Settlement, and Racialization”. En: *Latin American Perspectives: a Journal on Capitalism and Socialism*, vol. 21, N.º 3, pp. 77-98.
- Tchen, John Kuo Wei y Yeats, Dylan (2014). *Yellow Peril!: An Archive of Anti-Asian Fear*. Verso, Londres.
- Tigner, James (1978). “The Ryukyuan in Peru, 1906-1952”. En: *The Americas*, vol. 35, N.º 1, pp. 20-44.
- Van Dijk, Teun A (2002). “Discurso y racismo”. En: *Persona y sociedad*, vol. 16, N.º 3, pp.191-205.
- Zavala, Virginia y Michele Back (2017). “Introducción: la producción discursiva de identidades racializadas”. En: *Racismo y lenguaje*. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.11-38.

Referencias electrónicas

- Ministerio de Asuntos Exteriores de Japón (2018). “Los nikkei. Puente que une Japón y América Latina y el Caribe”. [En línea] <https://www.mofa.go.jp/mofaj/files/000349398.pdf>. (Consultado el 28 de agosto de 2019).