

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



**“Traduciendo tradiciones”: la construcción de la identidad nikkei en el discurso de  
jóvenes descendientes de japoneses**

Tesis para obtener el título profesional de licenciado en Lingüística y Literatura, con mención  
en Lingüística

AUTORA:

Silvana Kyomi Vargas Hoshi

ASESORA:

Dra. Virginia Zavala Cisneros

Lima, julio, 2021

## AGRADECIMIENTOS

Qué es ser nikkei es, posiblemente, la pregunta existencial más antigua en mi memoria, por lo que el tema de esta tesis tiene un significado especial para mí. En ese sentido, quisiera agradecer a las instituciones peruano-japonesas, que me abrieron un espacio donde poder desarrollarme y, sobre todo, descubrirme. Asimismo, a mis queridos amigos de la colectividad, de los cuales varios – aquejados, tal vez, por la misma pregunta que yo – aceptaron participar en esta investigación con mucho cariño. Nada de esto podría haber sido posible sin ellos.

Agradezco a Yoshino Sakurai, mi bisabuela, que siendo mujer en un país extranjero logró salir adelante, y cuyo esfuerzo ha permitido que estemos hoy donde estamos. A mi madre, Rocío, con quien las largas charlas hicieron más interesante y enriquecedor el proceso de investigación. A mi padre, José, cuyo apoyo ciego e incondicional me animó a continuar hasta el final incluso a pesar de mis dudas y temores. A mis hermanas, Celeste y Majo, quienes de una manera curiosa, entre bromas y payasadas, me convencieron de que podía. A Techí, que sé que me cuida desde donde sea que esté, por su fe ciega en mí, su grata compañía y las ricas comidas durante el largo y tedioso proceso de transcripción. A Momo y Nana, mis gatitas, por su invaluable compañía en las largas noches de escritura.

Quisiera agradecer también a mis queridos amigos: Fiorella, Juan, Pancho, Gustavo, Zoe, Luis, Luiggi y tantos más, de quienes no solo aprendí mucho de lingüística y otras disciplinas, sino que también encontré en ellos un espacio de comprensión mutua y apoyo incondicional. A César, sobre todo, por las largas sesiones de zoom solo acompañándome para que avanzara. De igual manera a Stan, Silvia, Jota y Azu, las inesperadas amistades que surgieron en el camino y que me dieron el empujoncito que necesitaba para continuar cuando sentía que ya no podía, sobre todo en una época tan dura como lo fue la pandemia.

No podría dejar de agradecer a Virginia, mi asesora, de quien nunca dejo de aprender. La pandemia nos obligó a adaptarnos a un proceso de elaboración de tesis distinto, pero a pesar de eso, siempre se hizo tiempo para guiarme y orientarme con paciencia, gran disposición y, sobre todo, mucha exigencia, lo que me impulsó a crecer como lingüista y como persona.

Muchas gracias.

どうもありがとうございます。

## RESUMEN

Más de ciento veinte años después de que los primeros inmigrantes japoneses llegaran al Perú, la identidad como nikkei o descendiente de japonés ha experimentado muchos cambios. Tanto por la pérdida sistemática de rasgos y apellidos japoneses así como por la expansión de la colonia japonesa en el Perú, hay una necesidad de repensar la noción de 'nikkei'. Por ello, con miras a aportar al debate desde los estudios del lenguaje, la presente investigación tiene como objetivo analizar de qué manera se configura la identidad nikkei en el discurso de quince jóvenes descendientes de japoneses, todos participantes de las tres principales instituciones peruano-japonesas: la Asociación Peruano-Japonesa, la Asociación Estadio La Unión y la Asociación Okinawense del Perú. Para ello, analicé la transcripción de las entrevistas desde la mirada de los estudios críticos del discurso, que comprende el lenguaje como una forma de práctica social que construye representaciones de la realidad, como la identidad. Siguiendo las ideas de Lave & Wenger (1991) para la noción de comunidad de práctica, las de Bucholtz & Hall (2005) para la de identidad y las de Kroskrity (2004) para las ideologías lingüísticas, finalmente analicé tres ejes alrededor de los cuales los jóvenes configuraban la identidad nikkei: los modos de participación según el nivel de involucramiento, la reconfiguración del Nosotros, y las dos representaciones de "hablar japonés".

## ÍNDICE

<b>Lista de signos de transcripción.....</b>	<b>02</b>
<b>1. Introducción.....</b>	<b>03</b>
<b>2. Antecedentes.....</b>	<b>04</b>
<b>3. Marco teórico.....</b>	<b>08</b>
3.1 Comunidades de práctica.....	08
3.2 Discurso e identidad.....	10
3.3 Ideologías lingüísticas e identidad.....	14
<b>4. Metodología.....</b>	<b>15</b>
<b>5. Análisis.....</b>	<b>16</b>
5.1 Los modos de participación según el nivel de involucramiento.....	18
5.1.1 Modos de participación orientados a la participación plena.....	19
5.1.2 Modos de participación orientados desde la periferia.....	23
5.1.3 Narración, participación e identidad.....	26
5.1.3.1 “Sentí que era una responsabilidad también”.....	27
5.1.3.2 “El rechazo total no es como lo más sano”.....	31
5.2 La reconfiguración del Nosotros en la comunidad de práctica.....	34
5.2.1 La identidad nikkei como participante forjada en la práctica.....	35
5.2.2 La reinención de los valores asociados a la comunidad de práctica.....	42
5.3 Las dos representaciones de “hablar japonés”.....	47
5.3.1 El japonés como lengua nombrada.....	47
5.3.2 El japonés como recursos léxicos.....	52
<b>6. Reflexiones finales.....</b>	<b>58</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>62</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>65</b>

**LISTA DE SIGNOS DE TRANSCRIPCIÓN**

, : pausa breve.

... : pausa de 2 segundos.

(X.0): pausa de x segundos.

. : entonación descendente.

- : interrupción.

? : tono ascendente.

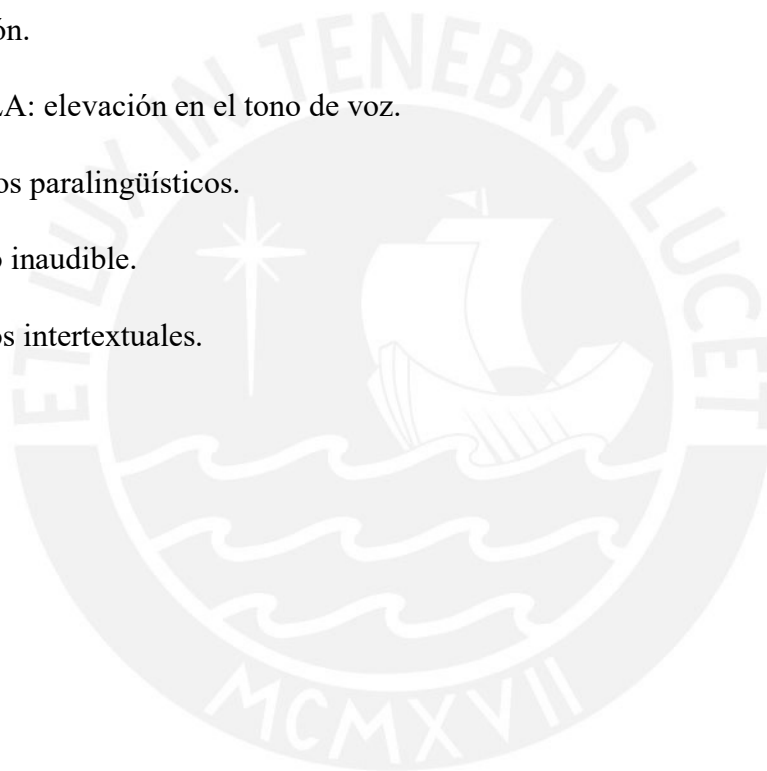
! : exclamación.

MAYÚSCULA: elevación en el tono de voz.

(( )): elementos paralingüísticos.

( ): fragmento inaudible.

‘ ’: fragmentos intertextuales.



## 1. INTRODUCCIÓN

La primera gran oleada migratoria de japoneses en el Perú arribó al puerto del Callao el 03 de abril de 1899. Los primeros japoneses llegaron, en su mayoría, como trabajadores agrícolas contratados por las haciendas azucareras de la costa (Takenaka, 2004; Sakuda, 1999). Desde entonces, ha sido un camino duro. A pesar de que la comunidad japonesa logró salir adelante gracias al apoyo del gobierno japonés y el apoyo mutuo entre inmigrantes (Lausent-Herrera, 1991), se vio sumamente afectada por el estallido de la II Guerra Mundial. Los confinamientos en campos de concentración estadounidenses y las posteriores deportaciones a un Japón devastado por la guerra impactaron fuertemente en la sociedad nikkei, que desde entonces asumió una política de pasar desapercibida para la sociedad peruana (López-Calvo, 2013). A partir de entonces, las generaciones venideras dejaron de hablar japonés, e incluso muchas prácticas culturales japonesas entraron en declive. En los años ochenta, la crisis económica que atravesaba el Perú motivó a muchos descendientes de japoneses a ampararse en su ascendencia e ir a Japón en búsqueda de oportunidades económicas. Sin embargo, el poco manejo del idioma y las dificultades que la gran mayoría atravesó en el país de sus ancestros, hicieron que muchos pensaran a consciencia en Perú como su hogar (Sakuda, 1999). Es a partir de este momento, entonces, que hay un punto de quiebre en lo que respecta a la identidad: uno no es del todo japonés ni del todo peruano, sino más bien nikkei.

Poco más de ciento veinte años después de la primera oleada migratoria, los tiempos parecen haber cambiado. La férrea resistencia a mezclarse con la sociedad peruana ha cedido un poco, pues los matrimonios mixtos son cada vez más comunes. Eso conlleva otra clase de consecuencias: la pérdida sistemática de los rasgos y los apellidos japoneses en las generaciones futuras obliga a reconfigurar la noción de lo nikkei, que hasta el siglo XX se asociaba, precisamente, a esas dos características fundamentales. En la medida en que se experimenta una mayor integración con la sociedad peruana, los límites entre el ‘nosotros’ y los ‘otros’ para los nikkei se van volviendo más difusos. Precisamente, los últimos Congresos Panamericanos Nikkei (COPANI), realizados en Lima en el año 2017 y en San Francisco en el 2019, tuvieron como temática principal discutir el tema de las nuevas generaciones, ante la incertidumbre que depara el futuro de las colonias japonesas en América.

En ese sentido, analizaré de qué manera los jóvenes participantes en grupos de jóvenes de la colectividad construyen identidad nikkei en el discurso. Para ello, realicé una serie

de entrevistas a quince jóvenes descendientes de japoneses, pertenecientes a distintas agrupaciones juveniles nikkei. Los grupos en los que participan fueron entendidos como comunidades de práctica, tal como las definen Lave & Wenger (1991): un grupo de personas que se reúnen en torno a un objetivo compartido, dentro del cual surgen prácticas, y cuya pertenencia se define en función al aprendizaje de dichas prácticas a través de la participación. Tomando esto en consideración, analizaré las entrevistas de los jóvenes ciñéndome a los estudios críticos del discurso, que entienden el lenguaje como una forma de práctica social que construye representaciones de la realidad. Para hablar de identidad, apelé a las ideas de Bucholtz & Hall (2005) sobre la emergencia de identidades en la interacción, así como a los aportes de la psicología discursiva según Burr (1995). El propósito fue identificar patrones en las entrevistas, y, a partir de ellos, identificar las diversas maneras en que los jóvenes despliegan identidad nikkei hoy en día.

Dadas las circunstancias en las que se encuentra la colectividad peruano-japonesa en la actualidad, considero importante el análisis de la construcción de identidades dentro de la comunidad nikkei peruana. Existen pocos estudios al respecto, pero es un tema que tiene consecuencias a largo plazo en la sostenibilidad de la colonia japonesa en el Perú. ¿A quiénes consideramos nikkei? Por ello, con miras a aportar al debate, me interesa saber de qué manera los jóvenes integrantes de la colectividad peruano-japonesa construyen su identidad nikkei a través de su discurso.

## **2. ANTECEDENTES**

Tomando en cuenta que Japón tiene varias colonias en América, existen estudios previos, desde la antropología y la sociología, acerca de la identidad nikkei en distintos países.

Tsuda (2012) analiza la identidad de los descendientes de japoneses en Estados Unidos en términos de diáspora. Expande la semántica del término no solo a la dispersión de grupos étnicos a raíz de persecuciones, sino también a dispersiones voluntarias por motivos económicos, laborales o políticos. En ese sentido, la diáspora japonesa es una diáspora económica o laboral, tomando en cuenta que sus migrantes en América eran campesinos que venían como mano de obra barata ante la sobrepoblación en Japón. La identidad diaspórica se define por la sensación de pertenencia al país de origen –Japón –, así como por la sensación de pertenencia al resto de grupos diaspóricos –el resto de colonias japonesas en América –. Sin embargo, según el autor, definir la identidad en esos términos en el caso de los nikkei es un poco complicado, debido a que dado que los

motivos de inmigración fueron económicos, el lazo es menos fuerte. Ya los descendientes de japoneses se encuentran bastante insertos en la comunidad norteamericana, y ante el encuentro con nikkei latinoamericanos, se sienten como estadounidenses versus brasileños o peruanos. El pasado de inmigración no parece ser algo que genere una base identificatoria común para ambos grupos. El caso estadounidense es interesante debido a la ausencia de identificación con Japón, y más aún con sus congéneres latinoamericanas. El grado de asimilación cultural era tal, que muchos de ellos no sabían lo que significaba ‘nikkei’ y no tenían ninguna clase de interés en visitar el país de sus ancestros. En otras palabras, el peso de su ascendencia japonesa no era particularmente relevante para su identidad.

En contraste, estudios en Latinoamérica como el de Takaki & Bassani (2014) para la comunidad nikkei brasileña, o el de Gavirati & Ishida (2016) para la comunidad nikkei argentina, encuentran datos distintos en lo que respecta a la identidad nikkei.

El estudio de Takaki & Bassani (2014), a través de una serie de entrevistas, abordó el papel del cuerpo y la autoimagen en la construcción de la identidad. A través de las autopercepciones corporales, identificó un patrón extrapolable a la construcción de la identidad de los nikkei brasileños: habían nacido en Brasil, estaban sumidos en la cultura brasileña y tenían dominio nativo del portugués, pero lucían como japoneses y su cuerpo se apeaba más al estándar de belleza oriental que a aquel buscado en la sociedad en la que viven. Sumado a esto, aunque ellos se sentían brasileños, eran identificados por otros como no brasileños dada su apariencia, lo que generaba una serie de confusiones identitarias. De ahí que buscaran medios de afiliación, tales como clubes o asociaciones brasileño-japonesas, donde encontraban un nicho de aceptación e integración. En esos espacios, se forma una identidad propia, caracterizada principalmente por la ambigüedad, por la sensación de pertenecer a dos lugares y a ninguno al mismo tiempo.

En la misma línea, el estudio de caso de la comunidad nikkei argentina por Gavirati & Ishida (2016) plantea una cuestión similar. Desde una perspectiva más teórica, cuestiona la capacidad de las interpelaciones de lo ‘nacional’ para definir la identidad de comunidades migratorias, tales como la japonesa. Una vez más, reaparece la ambigüedad en la identidad, manifestada con muchísima fuerza en los años ochenta en Argentina ante las celebraciones del centenario de la inmigración japonesa. La Asociación Japonesa Argentina se posicionaba oficialmente como un pueblo japonés viviendo en el extranjero, pero sus miembros no se sentían ya japoneses. El lema “rostro japonés, corazón argentino”



adquirió muchísima fuerza en 1982, durante la guerra de las Malvinas. Es en esta época en que la cada vez más fuerte sensación ambigua de “no soy japonés, no soy argentino” se empieza a transformar en “soy nikkei”, y se crea la primera COPANI, en 1983. Todo este cuestionamiento abre la posibilidad de búsqueda de autonomía, lejos de las interpelaciones impuestas tanto por la idea de nación del gobierno japonés, como del gobierno argentino.

En lo que respecta a la comunidad nikkei en el Perú, el estudio de Matsumura (2015) sobre la identidad nikkei desde la antropología es un importante antecedente. Plantea que los descendientes de japoneses están bien insertos en la comunidad peruana, cuyos jóvenes construyen una identidad propia como comunidad a partir de expresiones artísticas como la danza japonesa y la peruana. Son peruanos atípicos y de apariencia fenotípica distinta, pero que al mismo tiempo, están lejos de ser japoneses – tal como lo mencionan Takaki & Bassani para el caso brasileño –. Nuevamente, surge la cuestión de la ambigüedad como base para la construcción de una identidad nikkei. Adoptando la noción de identidad étnica, cuestiona, tal como el estudio de Gavirati & Ishida, la noción de una identidad única, estática y detenida en el tiempo. El estudio pretende analizar la performance como espacio para construir y renovar identidades. En otras palabras, se pregunta cómo se construye la identidad nikkei a través de las expresiones artísticas tanto de Perú como Japón, quiénes conforman el grupo del ‘nosotros’ y cómo ese ‘nosotros’ se relaciona con los ‘otros’.

La autora realizó entrevistas a participantes de tres grandes instituciones nikkei de baile en Lima: Fujinkai, Ryukyukoku Matsuri Daiko y Kitanakagusuku Sonjin. La primera de estas está compuesta exclusivamente por mujeres, que en su mayoría entran a la tercera edad, mientras que los otros dos están conformados por jóvenes hasta pasados los treinta años. En ese sentido, realiza una comparación intergeneracional en la creación de la identidad en la performance, y concluye que según el grupo, se construyen distintas maneras de vivir la identidad nikkei. En la danza odori de Fujinkai, se evoca el pasado migratorio común – particularmente de la zona de Okinawa –, los valores compartidos y la vida en el campo, y se representa una femineidad delicada y una masculinidad guerrera. Por su parte, la danza eisa del grupo Ryukyukoku Matsuri Daiko también se suma a la narrativa del pasado okinawense, emulando una antigua y tradicional Okinawa, golpeada a su vez duramente por la segunda guerra mundial. De esta manera, los bailarines conectan con sus padres y abuelos que vivieron de primera mano dichos sucesos y/o sus

consecuencias. Finalmente, está el grupo de Kitanakagusuku Sonjin, que se dedica principalmente a bailar danzas peruanas, y en menor medida, danzas japonesas. En la organización del mismo se ve nuevamente el aspecto de la ambigüedad, de la lucha de dos fuerzas: la aceptación de miembros no nikkei como modo de asimilación a la sociedad peruana, y la perpetuación de la comunidad al tratar de insertar nuevos miembros nikkei más jóvenes.

A partir de distintas expresiones culturales, podemos ver cómo los miembros de la comunidad nikkei construyen su identidad, todos de distintas maneras. Sin embargo, nótese que todos los estudios son de corte sociológico o antropológico. Desde la lingüística, un breve estudio de mi autoría exploró mediante el análisis crítico del discurso la construcción de lo nikkei en el discurso de jóvenes y adultos descendientes de japoneses, y se preguntó de qué manera se inserta la figura de Alberto Fujimori en el mismo.

Hubo dos resultados interesantes a partir de las entrevistas que se hicieron para la obtención de un corpus a analizar. El primero se refiere a los dilemas ideológicos presentes al hablar sobre Fujimori como nikkei, incluso de manera intergeneracional. Ello evidencia el conflicto de intereses que hay al pensar en lo nikkei como algo bueno, y tratar de insertar en ese mismo discurso una imagen tan polémica, negativa para muchos, como la de Fujimori. Para articular mejor dichos dilemas ideológicos, se organizaron los patrones en el discurso en el marco del cuadrado ideológico de Van Dijk, donde se destacan los aspectos positivos del ‘nosotros’, se mitiga lo positivo del ‘otro’, se mitigan los aspectos negativos del ‘nosotros’, y se destaca lo negativo del ‘otro’. Ahora bien, para poder definir quiénes conformaban el ‘nosotros’, primero analicé la representación de lo nikkei en el discurso de los participantes.

Lo nikkei estaba marcado principal y esencialmente por los considerados ‘valores japoneses’ en ambas generaciones. Sin embargo –y este sería el segundo resultado– hubo una diferencia notable respecto de la construcción de lo nikkei intergeneracionalmente: mientras que para los adultos era muy sencillo posicionarse dentro de un ‘nosotros’ versus ‘la sociedad peruana’, los jóvenes tuvieron mayores reparos al cerrar los lindes del ‘nosotros’. Incluso, uno de ellos incluyó a personas sin ancestros japoneses dentro de su discurso de lo nikkei. ¿Qué es lo que quiere decir este cambio intergeneracional de percepciones? Aunque la muestra fue pequeña, el cuestionamiento es válido, si tomamos

en cuenta la gran preocupación de las colonias en Latinoamérica por definir lo nikkei al pensar en el futuro de sus comunidades.

La presente investigación pretende llenar la falta de estudios desde el lenguaje sobre la identidad en las nuevas generaciones de jóvenes nikkei, quienes han nacido y crecido en un contexto distinto al de sus padres y abuelos. Tal como concluí en mi trabajo anterior, parece haber una reconfiguración de lo nikkei en los jóvenes, sobre todo comparándolo con generaciones previas. Por ello, en este estudio, pretendí abordar el tema a través de herramientas lingüísticas de los estudios críticos del discurso, que permiten tener una perspectiva distinta pero complementaria al trabajo sociológico y antropológico, y que colabora con ilustrar un panorama tan complejo como lo es el estudio de las identidades en contextos de migración.

### **3. MARCO TEÓRICO**

Para esta investigación, me basaré en un marco sociocultural de los estudios del lenguaje que concibe el lenguaje como una práctica social. De esta manera, he integrado las nociones de comunidades de práctica según Lave & Wenger (1991) con el modelo de Análisis Crítico del Discurso de Fairclough (1992). Por su parte, las ideas de Bucholtz & Hall (2005) sobre identidad e interacción serán fundamentales para el análisis, en complemento con los aportes de la psicología discursiva según Burr (1995). Además, me dedicaré brevemente a explicar las narraciones como género discursivo según Wortham & Reyes (2015) y su rol en el despliegue de la identidad. Finalmente, desarrollaré brevemente el concepto de ideologías lingüísticas, las cuales son mediadoras cruciales en la construcción identitaria.

#### **3.1 Comunidades de práctica**

Los espacios para jóvenes dentro de las instituciones peruano-japonesas se entenderán como una comunidad de práctica, definida por Lave & Wenger (1991) como un grupo de personas que se reúnen en torno a un compromiso común, durante el cual surgen maneras de hacer las cosas, formas de hablar, creencias, valores y relaciones de poder: en otras palabras, surgen prácticas.

Holmes & Meyerhoff (1999) mencionan las tres dimensiones cruciales de una comunidad de práctica, basándose en el trabajo de Wenger:

- a. Compromiso mutuo. Es lo que hace que las comunidades de práctica sean posibles: la interacción constante entre los miembros.
- b. Una empresa conjunta. No solamente existe un objetivo compartido determinado, sino también se trata de un proceso que se negocia, que involucra las relaciones complejas de responsabilidad mutua que se vuelven parte de la comunidad de práctica.
- c. Un repertorio compartido de recursos negociables acumulados en el tiempo. Con el paso del tiempo, la empresa conjunta en pos de un mismo objetivo resulta en un repertorio de recursos a partir de los cuales se negocian los significados de las prácticas sociales. Esto puede ser, por ejemplo, rutinas lingüísticas o terminología especializada, así como recursos como alimentos, gestos o rituales que se han vuelto parte de las prácticas comunes de la comunidad.

En relación a las comunidades de práctica, el concepto de aprendizaje situado es sumamente importante. El aprendizaje situado implica que no se “reciben” una serie de conocimientos fácticos sobre el mundo, sino que se aprende en la actividad en el mundo, tomando en cuenta la interrelación entre el agente, la actividad y el entorno (Lave & Wenger, 1991).

Un proceso central dentro del aprendizaje situado es la participación periférica legítima, pues a partir de esta hay un involucramiento por parte de las personas en las prácticas sociales de las comunidades de práctica. En otras palabras, los tres conceptos de pertenencia, aprendizaje y participación se definen mutuamente como un todo: el involucramiento de nuevos miembros implica un aprendizaje de las prácticas propias de la comunidad mediante la participación legítima; al mismo tiempo, a partir de esta última, se define la pertenencia a la comunidad.

La noción de periferia refiere a que hay más de una manera legítima de participar dentro de la comunidad de práctica, y que estas formas de participación pueden cambiar de lugares y perspectivas. En ese sentido, se habla de grados de aprendizaje desde la participación periférica legítima, orientados hacia una participación plena (Lave & Wenger, 1991). Desde lo que acabo de mencionar, no habría un espacio de participación periférica versus un espacio de participación central. Todo tipo de participación es considerada legítima y más bien, lejos de oponerse a una participación ilegítima, la participación periférica legítima se opone a la indiferencia y la no pertenencia.

La importancia del análisis de la noción de comunidad de práctica está en su relación dialéctica con la construcción de la identidad. Para Lave & Wenger (1991), las identidades son relaciones entre las personas, que tienen lugar en la comunidad de práctica y se van desarrollando como parte de su participación en la misma. Por eso, la identidad, el conocimiento y la pertenencia se implican mutuamente: a mayor participación, mayor aprendizaje y mayor pertenencia, por lo que se va construyendo la identidad de la persona como miembro legítimo de la comunidad de práctica. Al mismo tiempo, al configurarse como miembro legítimo, el participante sostiene la existencia de la comunidad de práctica. Al decir de Lave & Wenger (1991): “La participación periférica legítima refiere tanto al desarrollo de identidades en la práctica, como a la reproducción y transformación de comunidades de práctica” (p. 55, la traducción es mía).

Al entender los grupos de jóvenes de las instituciones peruano-japonesas como comunidades de práctica, es posible analizar en el discurso la construcción de la identidad como *nikkei* de los miembros que los conforman. El concepto de participación periférica legítima es crucial para el análisis del amplio abanico de formas de participación –que pueden ir desde los saludos y los chistes hasta las expresiones artísticas y eventos tradicionales – a través de las cuales los jóvenes aprenden a ser miembros legítimos, se involucran en su comunidad de práctica y, por lo tanto, construyen su propia identidad *nikkei*.

### **3.2 Discurso e identidad**

Para el análisis, integré la noción de comunidad de práctica con la perspectiva de los estudios críticos del discurso, los cuales tienen como foco el lenguaje en uso (Fairclough, 1992). De hecho, Fairclough se refiere al lenguaje en uso como ‘discurso’, un término que hace alusión al uso de los recursos del lenguaje como parte del desarrollo de las prácticas sociales (ver también Cameron & Panovic, 2014). Tal como señala Fairclough (1992), el lenguaje no se limita a ser un mero reflejo de la realidad; el autor postula una relación dialéctica entre el lenguaje y la realidad, donde el discurso es construido por la estructura social, y al mismo tiempo esta es moldeada a partir del discurso.

Tomando esto en consideración, el concepto de identidad también es entendido como un fenómeno eminentemente social. La relación dialéctica entre lenguaje e identidad se puede ver muy claramente en las comunidades de práctica: los miembros de la comunidad de práctica construyen su identidad en función de lo que esta dictamina, pero al mismo

tiempo la comunidad de práctica se sostiene y reconfigura según la manera en que los participantes desarrollan su identidad como miembros legítimos. Por ello, el análisis crítico del discurso se vuelve una herramienta por medio de la cual es posible analizar la identidad que emerge en las entrevistas, siempre en relación a una estructura social como la comunidad de práctica.

Sin embargo, ¿qué es la identidad? Para efectos de esta investigación, entenderemos la identidad como el posicionamiento social del yo y del Otro, constituida en la interacción lingüística (Bucholtz & Hall, 2005). Ambas autoras amplían este concepto de identidad mediante cinco principios: emergencia, posicionalidad, indexicalidad, relacionalidad y parcialidad. La identidad es entendida como un fenómeno que emerge en el discurso, y no como una estructura estable situada en el individuo –como una esencia – o como ciertas categorías sociales inherentes. La emergencia de una identidad en la interacción implica posicionarse en roles identitarios temporales y transitorios, que se logran a partir del uso de recursos indexicales en el discurso en relación a Otro. Asumir determinada identidad en determinado contexto siempre implica resaltar ciertos aspectos y dejar otros en la sombra, pero que podrían emerger en circunstancias distintas sin resultar contradictorios entre sí.

A partir de los conceptos mencionados, el propósito es analizar cómo emerge la identidad de los jóvenes entrevistados en el contexto de la entrevista, tomando en cuenta que la investigadora es también un factor que influye en esta construcción, necesariamente de forma relacional. El hecho de que yo como investigadora me posicione como nikkei implica que otra clase de recursos indexicales emergen en la interacción, tales como el uso de referencias internas dentro de la comunidad, o el uso del japonés con el español. Dichos recursos se asocian a un determinado posicionamiento como nikkei de parte de los participantes, quienes, a su vez, resaltan su origen japonés y dejan otros aspectos en segundo plano. De esta manera queda en evidencia cómo la identidad moldea al discurso y es moldeada por él, siempre en relación a un interlocutor.

Para ampliar el tema de la identidad, me basaré en una aproximación afín al análisis crítico del discurso: la psicología discursiva, que se ha desarrollado desde el paradigma del construccionismo social. Según Burr (1995), el construccionismo social implica una postura crítica en relación a todo aquel conocimiento que consideramos ‘sentido común’, ‘natural’ o ‘conocimiento universal’. Tanto el momento socio-histórico como el contexto son importantes para comprender el conocimiento que solemos asumir como objetivo,

que, a su vez, es construido y sostenido socialmente. De esta forma, se opone a una postura esencialista asociada a la psicología tradicional, y más bien, se interesa por el uso del lenguaje en la interacción, pues este se encarga de construir socialmente ciertos fenómenos psicológicos, como, por ejemplo, la identidad.

En el análisis, apelaré a tres conceptos fundamentales de la psicología discursiva: los posicionamientos de sujeto, los repertorios interpretativos y los dilemas ideológicos. Todos estos elementos emergen en el discurso y colaboran con la construcción identitaria de los jóvenes en las entrevistas, cuando hablan de su pasado migratorio y su participación en la comunidad de práctica.

Los posicionamientos de sujeto son los procesos a través de los cuales se producen identidades, que pueden darse tanto a un nivel macro como un nivel micro (Burr, 1995). A nivel macro, los discursos generalizados en nuestro sentido común colectivo suelen determinar representaciones de nosotros mismos como de otros, las cuales podemos aceptar, resistir o negociar. Por ejemplo, en el discurso hegemónico sobre los nikkei, muy probablemente se posicione como tal a alguien con rasgos asiáticos, que hable japonés y/o que tenga determinadas costumbres. Al determinar la representación de un nikkei, se representa implícitamente a quien no lo es. No obstante, esto no quiere decir que los jóvenes entrevistados acepten este discurso: es posible cuestionarlo, rechazarlo o negociarlo, lo que nos llevaría a una reconfiguración del discurso de lo nikkei. Por otro lado, a nivel micro, implica posicionarse desde distintos lugares de enunciación –por ejemplo, como investigadora, como estudiante, como joven, como nikkei, etcétera –, que pueden ser aceptados, rechazados o negociados por un Otro. En ese sentido, podríamos hacer un símil con los principios de posicionalidad y relacionalidad de Bucholtz & Hall (2005).

Por su parte, los repertorios interpretativos son recursos culturales compartidos que, al formar parte del sentido común, justifican y legitiman versiones particulares de la realidad. Para ello, cada repertorio interpretativo está constituido por una serie de metáforas, un determinado estilo o determinados usos gramaticales, que, al ser usados por cualquier persona, indexan representaciones específicas de cierto evento (Burr, 1995). En ese sentido, funcionan como herramientas para los objetivos de la interacción: por ejemplo, un participante podría utilizar un determinado repertorio interpretativo que sostenga un discurso de la identidad nikkei como esencialista, en el ADN. Otro participante, en

contraste, podría apelar a un repertorio interpretativo que sostenga un discurso de la identidad nikkei como construida en la interacción.

Precisamente en relación a los distintos repertorios interpretativos disponibles, un mismo individuo puede apelar a uno u otro según sus objetivos interaccionales. Sin embargo, se pueden generar dilemas ideológicos en cuanto dos o más de estos entren en conflicto por oponerse entre sí, como los dos ejemplos mencionados. Nuestras ideologías o nuestras creencias y valoraciones sobre el mundo y la realidad no suelen ser sistemas de ideas coherentes ni unificados, sino siempre con una oposición, que puede generar dilemas al contradecirse entre sí (Burr, 1995). En la investigación identifiqué una serie de dilemas ideológicos en los discursos disponibles alrededor de la identidad nikkei, lo que da cuenta a su vez de un proceso de resistencia y negociación con las posiciones de sujeto provenientes de un discurso hegemónico de lo nikkei como esencia.

Finalmente, para complementar la aplicación de los conceptos y herramientas mencionadas anteriormente, realizaré un análisis de las narraciones que emergen espontáneamente en la interacción. Estas son consideradas un tipo de género discursivo y son consideradas como un medio predilecto para expresar identidad (De Fina, 2015). Según De Fina & Georgakopoulou (2008), situadas dentro de una comunidad de práctica, las narraciones pueden formar parte de los recursos compartidos, así como un medio de transmisión de discursos, en este caso, de lo nikkei. A su vez, la manera en que estas son contadas implican una performance de identidad grupal, una reafirmación o reconfiguración de los roles, intereses compartidos y objetivos de la comunidad de práctica a la que pertenecen (De Fina & Georgakopoulou, 2008). Emergieron varias narraciones durante las interacciones con los entrevistados, lo que permite un análisis de la identidad nikkei en relación a la comunidad de práctica. Sin embargo, para ello es importante hacer empleo de herramientas específicas para el análisis de dicho género.

Basándose en los postulados de Jakobson, Wortham & Reyes (2015) señalan una distinción importante entre evento de narración y un evento narrado. Un evento de narración es la acción de hablar de algo en particular, cualquier interacción discursiva en la que se desarrolla el evento narrado, que sería aquello de lo que se habla, el contenido (Wortham & Reyes, 2015). En ese sentido, las entrevistas a los jóvenes constituirían el evento de narración, pues sería la actividad donde se inserta lo que ellos cuentan, que equivaldría al evento narrado.



Según Wortham & Reyes (2015), la caracterización de los participantes y los eventos ocurridos en el evento narrado nos da pistas del propósito del evento de narración en el que se encuentra inserto. Ambos conceptos se alimentan y definen mutuamente, pues tienen como objetivo llevar a cabo acciones sociales en la interacción discursiva, en este caso, la construcción identitaria. En el caso de la presente investigación, la manera en que los participantes se representan a sí mismos, a otros y las circunstancias en un evento narrado –usualmente anécdotas dentro de la colectividad peruano-japonesa–, nos permite identificar el posicionamiento identitario subyacente en el evento de narración. En otras palabras, permite entender cómo a partir del uso de narraciones como recursos lingüísticos, emergen identidades nikkei en función a la comunidad de práctica a la que los entrevistados pertenecen.

### **3.3 Ideologías lingüísticas e identidad**

Tras haber dejado en claro la importancia del lenguaje en la construcción de la identidad, se vuelve necesario tomar también en consideración el nivel de las ideologías lingüísticas. No existe una única definición de ideologías lingüísticas, pero para efectos de esta investigación, me ceñiré a una aproximación de la antropología lingüística basada en los postulados de Silverstein (1979).

Las ideologías lingüísticas podrían definirse como el conjunto de creencias (Silverstein, 1979) o el sistema cultural de ideas (Irvine, 1989) que tenemos sobre el lenguaje, y que nos permiten razonar e influir sobre este. Según Kroskrity (2004), estas representan la percepción del lenguaje y el discurso construido alrededor de los intereses de un grupo social o cultural específico, en este caso, de la comunidad peruano-japonesa. En ese sentido, la noción de ideologías lingüísticas será útil para explicar el uso del japonés como parte de la identidad nikkei, identificar qué creencias y valoraciones giran alrededor de su uso, y explicar el rol que este cumple en la definición de qué es ser ‘nikkei’ para los entrevistados.

Se debe tomar en consideración que las ideologías lingüísticas son múltiples, lo que implica que dentro de un mismo grupo puede haber distintas ideologías lingüísticas en torno a diferentes aspectos del lenguaje: dentro de la comunidad peruano-japonesa pueden existir diferencias entre los mayores y los jóvenes, pero dentro del mismo grupo de jóvenes también puede existir una variedad de ideologías en torno al lenguaje. Además, el grado de conciencia sobre estas es variable. Algunos jóvenes son más conscientes de

ciertas ideologías lingüísticas que otros, y son capaces de verbalizar ciertas ideas mientras que otros solamente las reproducen en la práctica. Finalmente, son mediadoras entre el lenguaje y la creación de categorías sociales, lo que nos lleva a su vez a la creación de categorías identitarias como ‘nikkei’.

#### 4. METODOLOGÍA

La investigación se basó esencialmente en entrevistas. En principio pretendía complementar las entrevistas con trabajo etnográfico, pero debido a las circunstancias repentinas por la pandemia, solo alcancé a asistir a un único evento de la colectividad. Los participantes fueron quince jóvenes nikkei entre los 18 y los 30 años, cuyos nombres figurarán bajo un seudónimo (véase Anexo 2). Todos pertenecen o han pertenecido en algún momento a los grupos de jóvenes de por lo menos una de las instituciones peruano-japonesas más importantes: la Asociación Peruano Japonesa (APJ), la Asociación Estadio la Unión (AELU) y la Asociación Okinawense del Perú (AOP, también conocido como AFO). Las entrevistas fueron semi-dirigidas y duraron 1 hora en promedio. La guía de entrevista estaba orientada a la construcción de lo nikkei en función de prácticas culturales y percepciones alrededor de las mismas, y se compuso de cuatro grandes ejes temáticos, a partir de los cuales surgieron preguntas y repreguntas dependiendo de la orientación de la conversación:

1. Historia de inmigración familiar: ¿Qué generación eres? ¿De qué parte de Japón proviene tu familia? ¿Cuándo llegaron y a qué parte del Perú? ¿Por qué emigraron?
2. Participación dentro de la comunidad nikkei: ¿Participas dentro de la comunidad? ¿De qué manera (artística, deportiva, etc.)? ¿A través de qué instituciones participas? ¿Participas dentro de algún kenjinkai (institución prefectural)? ¿Desde cuándo? ¿Cómo pasaste a participar de la comunidad nikkei? ¿Te parece importante la participación? ¿Por qué?
3. Identidad nikkei: ¿Te sientes nikkei? ¿Por qué? ¿Qué es lo que te hace sentir nikkei? ¿En qué circunstancias te sientes nikkei? ¿Te has sentido nikkei desde siempre? ¿Desde cuándo? ¿Cómo crees que la comunidad influye en tu identidad nikkei? ¿Qué tipo de comportamientos es lo que definen, en tu opinión, a un nikkei? ¿Qué distinguiría a un nikkei de un no nikkei?

4. Idioma japonés: ¿Hablas nihongo (japonés)? Si no, ¿te gustaría aprender? ¿Te parece importante aprender nihongo? ¿Tus padres hablan nihongo? ¿Crearías que el nihongo es parte importante de la identidad nikkei? ¿Por qué? ¿Le enseñarías nihongo a tus hijos?

El análisis se realizó a partir de la transcripción de dichas entrevistas y el contraste con las grabaciones que hice al asistir a uno de estos eventos: el Congreso de Instituciones Nikkei realizado en enero de 2020. De esta manera, pude contrastar las categorías emergentes en la data de los entrevistados con los datos que emergieron desde las voces oficiales de la colectividad en el evento. Permitted comparar, por un lado, el discurso oficial que se maneja de lo nikkei desde las instituciones peruano-japonesas, con el discurso sobre lo nikkei desde los jóvenes, por otro lado. Por lo mismo, si bien solo pude asistir a un evento dada la coyuntura del COVID-19, el contraste permitió obtener una mirada más amplia a las identidades que surgen dentro de la comunidad de práctica.

Es importante resaltar que mi propia pertenencia a la colectividad peruano-japonesa trae una serie de ventajas y desventajas. Por un lado, permite obtener datos que no podrían emerger fácilmente si es que no perteneciera a la comunidad, como, por ejemplo, el uso espontáneo de léxico en japonés. Por otro lado, por la misma cercanía, es posible la pérdida de objetividad. Sin embargo, debido a que el discurso es dialógico, estoy tomando en cuenta mi presencia como investigadora y su influencia en los datos. Dado que todo discurso es diseñado para un público en específico, no es mi intención anularme del panorama a investigar, pues formo parte del mismo.

## 5. ANÁLISIS

A continuación, argumentaré cómo la identidad nikkei se construye en el discurso de los jóvenes descendientes de japoneses en relación a su comunidad de práctica. Me gustaría empezar esta sección con una cita de Ceci, una de las entrevistadas, donde ilustra los conceptos de Lave & Wenger (1991) sobre la definición de una comunidad de práctica, el aprendizaje situado y los procesos de integración a través de la participación periférica legítima:

(1) K: Y tú, por- para ti qué es el AFO [Asociación Fraternal Okinawense]? Por qué sigues participando en el AFO? No sé ahorita en qué cargo estás...

C: Mmm no nada, o sea soy vocal, pero equis. Soy un simple común. (Pero estás metida, dentro del grupo de jóvenes.) Sí, para mí el AFO es...ala mierda, es otra casita, porque ahí como que todos somos familia, entre todos nos cuidamos, entre todos aprendemos, es un lugar que me ha enseñado bastante, y en el que he adquirido- o sea, he...ampliado mi conocimiento sobre la cultura, y he...adquirido

nuevos...valores, vocabulario...costumbres? No sé...pero, o sea...no sé, el AFO es esa casita en la que aprendes más cositas, bonitas. Y que te da nuevas metas y nuevos sueños no?

En primer lugar, ella refiere al espacio colectivo como más que solo un lugar: “todos somos familia”, “entre todos aprendemos”. La comunidad de práctica se representa como un lugar cálido donde hacen cosas juntos, lo que implica la noción de empresa colectiva. De esa manera da cuenta de un aprendizaje que no necesariamente se da a modo de instrucción formal, sino que se da dentro de la misma participación en el grupo. La noción de comunidad, y de sentirse parte de ella a partir de un aprendizaje, cobra mucha fuerza. La dimensión afectiva de esta sensación de pertenencia se evidencia con la referencia al hogar y el uso de diminutivos, al describir su comunidad de práctica como una “casita donde aprendes más cositas, bonitas”. Todos estos elementos tienen injerencia en la formación de la identidad, la cual se construye precisamente en torno a los procesos de aprendizaje situado, la participación y la pertenencia a la comunidad de práctica.

En segundo lugar, la clase de verbos que utiliza nos dan pistas de la representación que hace de su comunidad de práctica y su rol como parte ella. Cada verbo, a los que llamaremos procesos siguiendo las nociones de la gramática sistémico funcional de Halliday (Thompson, 2013), es clasificado de forma distinta según sus implicancias semánticas. “He adquirido”, “he ampliado mi conocimiento” son procesos materiales que requieren de un agente, por lo que la entrevistada se construye a sí misma como una participante activa de su comunidad de práctica, lo que se relaciona directamente con el hecho de participar, que también es un proceso que requiere de agencia. Sumado a esto, su participación ha llevado al aprendizaje de “nuevos...valores, vocabulario...costumbres?” Con ello, refiere a valores nikkei o japoneses, aquellos valorados por su comunidad; al uso de ciertas palabras en japonés; y costumbres japonesas. Las pausas cortas y el tono ascendente al final de la oración denotan una dificultad para verbalizar lo aprendido, lo que es consistente con la idea de un aprendizaje implícito en la práctica y la participación colectiva, más que con un aprendizaje explícito como en un salón de clase. Las prácticas aprendidas, además, son un acercamiento a lo japonés que ni siquiera habría obtenido en casa, incluso a pesar de que Ceci provenía de un hogar japonés relativamente conservador. El énfasis en el aprendizaje en la comunidad de práctica se debe a que esta se construye como un espacio para desplegar estas prácticas a otro nivel: el de la participación.

Finalmente, vale la pena resaltar la contradicción al inicio del fragmento, cuando se construye a sí misma como “un simple común” incluso a pesar de formar parte de la directiva de jóvenes, y después, como alguien que forma parte de esta “casita en la que aprendes más cositas, bonitas”. A la luz de la idea de participación periférica legítima, podríamos interpretar su primera aseveración como un posicionamiento en la periferia. Esto implica construirse como alguien que se encuentra en proceso de aprender cómo ser un miembro que participa plenamente. En ese sentido, al decir “que te da nuevas metas y nuevos sueños”, y al enmarcarlo dentro del contexto de la comunidad de práctica, implica que su participación es una orientación a una participación plena.

Tomando estas ideas como punto de partida, argumentaré cómo la identidad nikkei se construye en el discurso alrededor de tres ejes, identificados a partir de los patrones que emergieron en las entrevistas: los modos de participación según el nivel de involucramiento, la reconfiguración del Nosotros en la comunidad, y la doble representación del ‘hablar japonés’. Cada uno de ellos refleja y construye una manera de desplegar identidad, alrededor de un eje central que es la participación en los espacios para jóvenes de las instituciones peruano-japonesas, o, en otras palabras, sus propias comunidades de práctica.

### **5.1 Los modos de participación según el nivel de involucramiento**

En relación a la integración de nuevos miembros a la comunidad de práctica, Lave & Wenger hablan sobre el aprendizaje situado:

“La participación periférica legítima nos da una forma de hablar sobre las relaciones entre nuevos miembros y miembros expertos, así como de actividades, identidades, artefactos y comunidades de conocimiento y práctica. Abarca el proceso por el cual los nuevos miembros se vuelven parte de una comunidad de práctica. Las intenciones de una persona de aprender están comprometidas, y el significado del aprendizaje se configura a lo largo del proceso de convertirse en un participante pleno en una práctica sociocultural. Este proceso social incluye, y ciertamente subsume, el aprendizaje de habilidades de experto” (1991: 29, la traducción es mía).

Es importante recalcar que, aunque se hable de ‘participación periférica legítima’, esto no quiere decir que por contraposición haya una ‘participación central’. Para los autores, la noción de ‘periferia’ tiene que ver con la existencia de múltiples formas de posicionarse en los espacios de participación definidos por la comunidad. Las posiciones y las perspectivas cambian porque son parte de las trayectorias de aprendizaje de cada individuo, así como de la construcción de identidades y formas de membresía. La periferia

se configura entonces como una forma de ganar acceso a nuevas formas de entendimiento, a través de un involucramiento cada vez mayor (Lave & Wenger, 1991).

En ese sentido, los jóvenes nikkei participantes se encontraban en distintos niveles de involucramiento en la comunidad de práctica para el momento de las entrevistas: algunos participaban totalmente, mientras que otros habían elegido mantenerse o regresar a la periferia de manera voluntaria. Sin embargo, el hecho de que algunos estuvieran en la periferia no los eximía de participar, pues todos manifestaron hacerlo. A continuación, analizaré de qué manera construyen la identidad nikkei a partir de los modos de participación, según su posicionamiento dentro de su comunidad de práctica.

### **5.1.1. Los modos de participación orientados a la participación plena**

La mayoría de jóvenes entrevistados estaban en proceso de convertirse en miembros expertos, y, por lo tanto, participaban activamente en las distintas agrupaciones a las que pertenecían. Todos llevaban por lo menos tres años de participación en su grupo de jóvenes, lo que implicaba, a su vez, interactuar con la institución que los enmarcaba, con otros grupos de jóvenes o con distintas instituciones. En ese sentido, para muchos de los miembros de la comunidad de práctica orientados hacia una participación plena, su participación tiene un sentido y objetivo claro. El siguiente extracto proviene de Lucas, un joven nikkei por el lado paterno, que llevaba muchos años participando en los grupos de jóvenes de las tres grandes instituciones nikkei:

- (2) K: Bueno, eh, el asunto es que...surgió una pregunta que me parece súper importante eh...hacernos, no? O sea, tú participando en la colectividad... por qué haces lo que haces? Por qué, qué-qué es lo que esperas lograr de alguna manera, no? Asistiendo a Juventud- yo sé que te gusta y que te sientes cómodo, pero, más allá de eso, si es que hay algo...ulterior, respecto de la comunidad...o si...

Lucas: Ah ( ) Porque yo me siento bien, a mí me gusta participar en estas cosas, es también un apoyo para lo que, lo que sigue pues no? Ni tú ni yo vamos a estar siempre ni en el grupo de Juventudes, ni en APJ, ni en este mundo. Como que, qué estoy dejando yo para la generación que viene? No? Como que en esas dos partes, que yo me siento bien, y qué estoy dejando como para, que, mi grano de arena para que la colonia se mantenga.

En el extracto anterior, el participante define un objetivo para su participación: dejar un “grano de arena para que la colonia se mantenga”. Se construye entonces como un miembro orientado a la participación plena, pues tiene metas en relación a su comunidad de práctica, tal como sucede en (1). Podemos relacionar este objetivo a una de las dimensiones cruciales de una comunidad de práctica: la de la empresa conjunta, que implica relaciones de responsabilidad mutua en pos de un objetivo común (Holmes &

Meyerhoff, 1999). Dentro de su orientación a la participación plena, el entrevistado ha asumido la responsabilidad de dar “un apoyo para lo que sigue”, y de esa manera asegurar la continuidad de la comunidad de práctica. “Lo que sigue”, “la generación que viene” refiere a nuevos miembros de la comunidad de práctica.

Los cambios generacionales tienen que ver también con lo que postulan Lave & Wenger (1991) sobre la dinámica de una comunidad de práctica: los nuevos miembros se van convirtiendo en miembros expertos, y van enseñando a nuevos miembros que eventualmente los desplazarán también. En el marco de las responsabilidades asumidas para llevar a cabo esta empresa conjunta, el objetivo de esta participación plena implica también enseñar a “la generación que viene” cómo formar parte de la comunidad de práctica, y cómo, a su vez, orientarse a esta participación plena. En ese sentido, encontramos indicios de la construcción que el entrevistado hace de lo ‘nikkei’: la identidad nikkei se construye dentro de la comunidad de práctica, a partir de la orientación a la participación plena.

Ahora bien, ¿qué implica la participación plena para los jóvenes nikkei? Debido a los múltiples grupos de jóvenes en los cuales los entrevistados participaban, estos comentaron una variedad de prácticas que llevaban a cabo en la comunidad, como se ve en el siguiente extracto, proveniente de una entrevista con Martín:

(3) M: [...] Cuando, vas al Matsuri [festival]...ya yo puedo apoyar ahí...vendiendo. Bacán. Pero se tuvo que colocar un stand, y eso nadie lo quería hacer. Se va a tener que desarmar un stand, y eso nadie...

K: Claro pero tú sí apoyaste me acuerdo.

M: Claro yo o sea, por eso.

K: Claro a eso voy, o sea hay gente que suda la camiseta, y otra a la que le dan la-la-las tareas menores, no?

M: Claro, y que está por ahí para la foto, no? Pero hay un tras bambalinas pues, igual que en el teatro, que en todas esas cosas pues no?

Martín participaba activamente en su asociación prefectural o kenjinkai desde hace unos pocos años, sobre todo después de volver de Japón tras una beca otorgada por su misma organización. En la cita, habla sobre su labor activa en la preparación de un stand para el Matsuri, que es un festival propio de la colectividad nikkei peruana realizado cada noviembre. Se puede ver que no construye todo tipo de actividad como parte de un involucramiento pleno: mediante dos estrategias, sitúa ‘vender’ como una actividad menos involucrada que ‘colocar o desarmar un stand’. La primera estrategia tiene que ver

con el uso de un conector adversativo. Los conectores adversativos se caracterizan por mitigar y enfatizar sintácticamente dos elementos: lo enunciado previamente al conector adversativo tiene un papel secundario, mientras que aquello enunciado después del conector tiene un lugar destacado (Atienza, 2007). En ese sentido, ‘vender’ es sintácticamente menos relevante que ‘armar un stand’. La segunda, es que cuando aparecen las acciones relacionadas al stand, estas vienen acompañadas de “y eso nadie lo quería hacer”. Esta última es una formulación de caso extremo, cuyo fin es el de legitimar lo que se dice ante la posibilidad de que el interlocutor argumente lo contrario (Pomerantz, 1986). De esta manera, se da una selección entre todos aquellos que participan en la actividad del stand: solo los que participan plenamente o están orientados a ello –como el entrevistado mismo se construye tras mi comentario – realizarán actividades ‘extremas’, que requieren un alto grado de compromiso.

Esta construcción sobre quiénes son los participantes plenos se evidencia cuando refiere a las personas que están “ahí para la foto, no? pero hay un tras bambalinas pues [...]’. Hace un símil de la participación como un teatro, en que la participación plena se encuentra en un espacio no público, tras bambalinas, desde el cual el entrevistado enuncia su discurso. Aquellos que participan en la performance final ante un público con actividades como ‘vender’, pero que no apoyan en la organización de la obra desde sus inicios, no serían participantes completamente involucrados, sino ubicados en espacios periféricos, aún en proceso de aprendizaje de cómo ser miembros de la comunidad de práctica.

Podemos relacionar este ejemplo con los comentarios de Natalia, quien nació y vivió en Japón hasta inicios de la adolescencia. Ella mencionó a los otakus –personas muy aficionadas a los cómics y animaciones japonesas– e hizo una distinción entre personas sin ascendencia japonesa como nikkei legítimos, versus los otakus como no nikkei. Para ello, es importante mencionar qué implica ser otaku en el contexto de la entrevista: la entrevistada manifestó tener una mala experiencia participando como cantante en un concierto de la colectividad, en el que un grupo de asistentes que calificó de ‘otaku’ les pidieron fotos a los artistas por el único hecho de que eran “asiáticos cantando”. Dicha incomodidad generó una escisión en la representación de una persona no descendiente de japoneses que apoya la colectividad y con la que se siente cómoda, versus un otaku que asiste pero hace sentir incómodos a sus miembros por su mismo desconocimiento de las prácticas. La siguiente cita ilustra dicho punto:



- (4) O sea de hecho...sien-...por ejemplo, no? Cuando yo fui a la beca de JICA [Japan International Cooperation Agency], me enseñaron de que hay muchas personas de que se sienten identificados dentro de la comunidad y que siempre han estado en este entorno, no? Entonces se identifican como que con las costumbres o la cultura de los nikkei, y que ellos también en realidad son válidos, o sea, nikkei. Pero yo creo que eso es en caso cuando tú estás como que ahí, como que este...participante o o que estás con la gente y te vas integrando y...porque ahí yo siento que hay un poco más como que, no sé, una mejor comprensión y respeto de repente, pero el caso de los otakus es un poco distinto. No sé, no sé cómo explicarlo, siento que es distinto, una persona que está metida de repente en actividades, y una persona que le gusta y viene a ver las actividades. Me parece un poco diferente.

En el extracto anterior, Natalia construye dos tipos de participación. La primera es una participación pasiva, denotada por los procesos mentales “gustar” y “ver las actividades”, que no tienen agente, sino experimentadores, pues son procesos sociales que ocurren en el mundo interno de las personas (Thompson, 2013). De esa manera, construye a los otakus como experimentadores sin ninguna clase de agencia sobre las actividades a las que asisten, y, por lo tanto, no podrían ser considerados miembros. Para serlo, necesariamente debe haber una participación legítima, una que implique el aprendizaje de las prácticas propias de la comunidad.

La segunda es una participación activa, denotada por el proceso material “estar metida” –con el sentido de “involucrarse”– en actividades, y que requiere agencia. Además, la entrevistada asocia a esta clase de participación el hecho de “estar con la gente”, es decir, compartir con miembros legítimos de la comunidad de práctica, y a partir de ahí “te vas integrando”. La integración implica el aprendizaje de las prácticas, y la única manera de aprenderlas es la interacción constante de los miembros. Esto último es precisamente lo que permite que existan las comunidades de práctica (Holmes & Meyerhoff, 1999), lo que es consistente con lo que señalé al analizar el ejemplo (1), cuando la participante decía “entre todos aprendemos”: no hay maestros ni clases formales sobre cómo ser miembro, sino que el aprendizaje se da durante la participación e implica la construcción de la identidad.

A partir de los extractos (3) y (4), podríamos retomar el símil con el teatro y dividirlo en tres espacios: el público, el escenario y tras bambalinas. Los otakus serían parte de un público transitorio, que no pertenece a la comunidad del teatro, y, por lo tanto, no aprenden de manera situada las prácticas propias de la comunidad de práctica. Serían no miembros, pues carecen de agencia y no interactúan frecuentemente con el resto de miembros como para aprender sus prácticas. En el escenario, estarían aquellos miembros –ya sea que tengan ascendencia japonesa o no– que participan desde la periferia y que

están en proceso de llegar a la participación plena. Tienen agencia, pero no participan en actividades que requieran de un compromiso y una responsabilidad mayor, en ocasiones porque son nuevos miembros y recién aprenden las prácticas de la comunidad. Finalmente, tras bambalinas, estarían aquellos miembros más expertos, orientados o que ya alcanzaron la participación plena, y que asumen de manera activa compromisos mucho mayores dentro de su comunidad de práctica.

En general, la mayoría de los jóvenes entrevistados manifiestan de qué manera se integraron a la comunidad: experimentaron un aprendizaje de las prácticas a través de su participación, que fue en aumento a la par de su nivel de involucramiento. Así, se orientan a la participación plena dentro de su comunidad de práctica, a partir de ciertos modos de participación tales como la organización de actividades, ya sean capacitaciones, stands de venta, shows, etcétera. Sin embargo, este no era el caso de todos los participantes. Algunos de ellos, tales como los entrevistados que presento a continuación, si bien tenían o habían tenido una estrecha vinculación con la comunidad de práctica, elegían mantenerse en la periferia y no orientarse a la participación plena. Sin embargo, ello no quiere decir que no desplegaran identidad nikkei de manera legítima. A continuación, analizaré los modos de participación de estos jóvenes desde su posicionamiento periférico dentro de la comunidad.

### **5.1.2 Los modos de participación desde la periferia**

Hablar de periferia implica hablar de la multiplicidad de formas de participación. Implica un cierto nivel de involucramiento, pues, según Lave & Wenger (1991), su antónimo sería ‘indiferencia’ o ‘irrelevancia’. Algunos jóvenes manifiestan una actitud explícitamente crítica hacia la participación en la comunidad de práctica, por lo que han marcado un distanciamiento. Es decir, no se orientan hacia la participación plena. Sin embargo, han encontrado maneras de participar legítimamente desde espacios periféricos, sin caer en la indiferencia.

Álvaro, uno de los entrevistados, manifestó que “yo siempre he apoyado, yo siempre he apoyado bien indirectamente...o sea, nunca he estado en el lado...parte del staff”. Al hablar de ‘staff’, hace referencia a las personas “tras bambalinas” que están orientadas a una participación plena que mencionamos previamente, debido a que luego en la interacción aclaró que se refería a la directiva. De esta manera, se posiciona y enuncia desde la periferia. El motivo de esto era porque, aunque el mismo entrevistado afirmó

apoyar en la realización de actividades, como teatros infantiles, consideraba que desde la institución se deberían “transmitir las cosas más tradicionalmente”. En otras palabras, considera que las prácticas dentro de la comunidad deberían asemejarse más a prácticas japonesas, como el manejo fluido del japonés, o la transmisión de folklore sin cambios para un público occidental. Es interesante porque, aunque manifestó no estar de acuerdo con muchas prácticas, participa y colabora en su realización, por lo menos ‘indirectamente’ como él menciona. Esto puede tener que ver con el hecho de que la comunidad de práctica es el espacio más ‘japonés’ que puede encontrar fuera de la familia, por lo que la participación siquiera periférica constituye una manera de desplegar de manera legítima una identidad nikkei a la que no es indiferente.

Algo similar ocurre con el siguiente extracto, proveniente de la entrevista con Sol. Esta había participado activamente en su grupo de jóvenes durante muchos años, pero había decidido alejarse seis años atrás, siendo que su única participación en la actualidad es a través de la música:

(5) K: ¿Por qué sigues en tu banda?

Sol: Porque es el único- me gusta cantar- porque es el único lugar en el que puedo cantar no? Y me gusta cantar, me gusta ((risas)) tener un lugar donde poder expresarme. Y la verdad que yo cuando entré [...], fue porque, me invitaron a tocar sanshin [instrumento musical típico okinawense], y te juro que yo no tocaba sanshin de hace muchísimo tiempo. Claro cuando dejé el AFO más o menos también dejé la banda, donde tocaba sanshin y como me gusta la música, siempre me ha gustado el sanshin, siempre lo toqué. Entonces me invitaron a la banda pa que toque sanshin en realidad. Dije ya pues, porque, van a tocar con músicas okinawenses y como yo me las sabía todas dije ah ya. Pero luego, ya...cumbia, chicha, yo no sé qué estoy haciendo ahí, pero ya bueno.

En el extracto anterior, podemos ver cómo esa entrevistada despliega una identidad propia como nikkei a través de una participación periférica que implica limitarse a tocar música okinawense. El espacio de la periferia es representado por ella como “un lugar donde poder expresarme”. Utiliza un proceso material como “expresar” –con sentido de “abrirse artísticamente”– para denotar su propia agencia en el despliegue de su identidad como nikkei. Esto se entiende porque la expresión artística a la que se dedica está relacionada con lo japonés. La entrevistada se construye a sí misma como la agente del proceso ‘tocar’ un instrumento como el sanshin, y que además “siempre” le ha gustado y “siempre” lo ha tocado. Denota una continuidad: no es que haya dejado de ser nikkei cuando dejó voluntariamente la participación plena, lo que es consistente con la idea de participación periférica legítima. La representación de identidad como nikkei además se ve reforzada

cuando dice “cumbia, chicha, yo no sé qué estoy haciendo ahí”, porque la cumbia y la chicha son géneros musicales que se indexan a una identidad peruana, lo que la lleva a cuestionar su participación en la banda como una manera de desplegar este lado japonés. A pesar de haber elegido voluntariamente no orientarse a la participación plena, logra “expresarse” activamente como nikkei a través de una actividad de gusto personal.

Por su parte, el siguiente extracto proviene de Andrea, quien había participado en el grupo de jóvenes de su institución durante muchos años, e incluso llegó a ser parte de la directiva. Sin embargo, para el momento de la entrevista, había bajado la frecuencia de su participación tanto por sus deberes universitarios como por cuestionamientos hacia las instituciones:

(6) K: Ok, te gustaría aprender, uchinaguchi [lengua okinawense], digamos a un nivel más...más avanzado?

A: Sí, de hecho sí. O sea yo siento que tengo una deuda digamos con eso, porque cuando era más chibola tenía, digamos, uno de mis sueños era REVITALIZAR EL IDIOMA. ((risas))

K: Ah increíble!

A: De hecho, una de mis motivaciones para estudiar lingüística era eso. O sea justamente por haber crecido en este entorno, siempre de idiomas mezclados y todo esto no? Y saber que el uchinaguchi es una lengua que está muriendo no? Y todo el feeling que le tengo por mis ojiis [abuelos], como así dije, quiero revitalizar esta cosa! Bueno al final no sé, terminé en otra carrera, pero...pero es algo que sí, que me gustaría hacer y no sé, en-en otros países hay muchas iniciativas pues no? En Okinawa también. Acá...se ha intentado, muchas veces, esto...enseñar pero, es un poco tranca no?

El interés de la entrevistada en la enseñanza o revitalización de la lengua okinawense – lengua de sus abuelos, además– se configura como una manera de desplegar identidad nikkei, a pesar de que ella se mantiene al margen de la participación plena dadas sus labores universitarias. La identidad nikkei se integra a su identidad como estudiante universitaria, cuando dice que la revitalización del uchinaguchi era “una de mis motivaciones para estudiar lingüística”. Incluso aunque ella menciona que terminó en otra carrera, reitera la idea después de un conector de contraste: “pero es algo que sí, que me gustaría hacer”. La identidad nikkei configura un objetivo de vida que perseguir incluso más allá de su posicionamiento como estudiante universitaria, que, a su vez, tiene una repercusión en su comunidad de práctica. Ella se representa a sí misma como una posible agente en la revitalización del uchinaguchi en el Perú al hacer el contraste con las iniciativas en otros países. Dado que construye al uchinaguchi como una lengua que está muriendo, que a su vez indexa al “feeling” con sus abuelos, asume la responsabilidad de

revitalizarla. De esa manera, al asumir la responsabilidad de una empresa compartida incluso sin orientarse a una participación plena en su comunidad de práctica, no cae en la indiferencia, y construye y despliega su identidad como nikkei.

A partir de estos ejemplos se evidencia cómo, a pesar de no orientarse a la participación plena, los jóvenes encuentran maneras de desplegar su identidad como nikkeis de manera legítima desde la periferia. Aunque la mayoría de los entrevistados en esta sección atravesaban procesos más conflictivos respecto a su participación plena en la comunidad de práctica, y no se orientaban del todo a asumir la responsabilidad compartida de la empresa conjunta, habían logrado encontrar maneras de aportar a la comunidad de práctica desde un espacio más privado o personal. De esta manera, desplegaban también una identidad nikkei legítima.

### **5.1.3 Narración, participación e identidad**

Para ilustrar mejor los dos puntos desarrollados anteriormente, analizaré dos narraciones que darán cuenta de la emergencia de la identidad nikkei a partir de los modos de participación, tomando en cuenta el nivel de involucramiento de las narradoras. Cada una de las narraciones ejemplificará las secciones anteriores: una narración estará enfocada en los modos de participación orientados a la participación plena, mientras que la segunda estará enfocada en los modos de participación voluntarios desde la periferia.

Siguiendo a Wortham & Reyes (2015), las narraciones serían un evento narrado que emergen espontáneamente en un evento de narración. Estas permiten a los participantes recordar y dar sentido a eventos pasados, presentes e incluso futuros hipotéticos, y permiten, a su vez, construir representaciones de sí mismos, de otros y de sus experiencias (Patiño-Santos, 2020). Tomando esto en consideración, las narraciones tienen un rol privilegiado en el análisis identitario en el discurso.

Las narraciones son definidas por Labov (2006) como una forma de recapitular experiencias pasadas a través de una serie de cláusulas que narran una secuencia de eventos. Para Labov, toda narración tiene las siguientes partes, o, por lo menos, alguna de ellas: resumen, orientación, acción conflictiva, evaluación, resolución y coda. De todas estas, la evaluación es la más importante, pues equivale a las estrategias utilizadas por el narrador para denotar el propósito de la narrativa, su razón de ser, a través de su propio punto de vista.

Las narraciones se tratan de unidades insertas en un contexto, y no pueden aislarse de las prácticas discursivas previas a la narración (De Fina & Georgakopoulou, 2008). En ese sentido, emergen en el discurso y se deben entender en relación a las prácticas sociales de las cuales forman parte. Al entender las narraciones desde una perspectiva interaccional, lo importante del análisis son las estrategias utilizadas por el narrador, el co-narrador y su audiencia para alcanzar o reafirmar ciertas identidades (De Fina, 2015). Según De Fina, estas no necesariamente reflejan una representación coherente y unitaria del sujeto, sino que son dinámicas, a veces incluso contradictorias.

### 5.1.3.1 “Sentí que era una responsabilidad también”

En relación a los modos de participación orientados a la participación plena, la primera narración proviene de Juli, una entrevistada que creció toda su vida sin ninguna clase de práctica japonesa en el hogar, y que conectó con su pasado japonés cuando vivió unos años en Japón siendo adolescente. La narración comenta acerca del proceso de integración en su asociación prefectural una vez que regresó de Japón, dentro de la cual participa activamente desde hace varios años en el grupo de jóvenes. En ese sentido, la narración resulta ilustrativa para dar cuenta de la participación plena a partir de la experiencia de la entrevistada.

- 001 KYO Cómo te sentiste tú [al integrarte por primera vez]?  
 002 Bueno, me imagino que, tu papá se metió  
 003 y todos se volvieron obligados a entrar de alguna manera no?  
 004 JUL Sí, literal, literal no? Amenazada. Y yo decía aaasu pero  
 005 no hay gente joven...porque tú entras al kenjinkai [asociación prefectural]  
 006 y ves a las obaachan [abuelitas], ojiichan [abuelitos] no?  
 007 Entonces...era como que, asu, y qué hago acá no?  
 008 Y ya bueno mi papá se encargó de, de poder integrarnos,  
 009 o sea, él fue el nexo creo yo...o sea no es como que  
 010 yo haya tenido que esforzarme para, para poder integrarme al kenjinkai,  
 011 pero cómo me sentí? Al principio obligada, con mi papá,  
 012 pero sentí que era una responsabilidad también.  
 013 Porque...sentía que mi ke- que el kenjinkai necesitaba apoyo,  
 014 y...no sé si los-los Sato tenemos esto de querer ayudar siempre  
 015 y-y ver, cuando vemos algo creemos que se puede mejorar,  
 016 y si podemos aportar... genial no?  
 017 Yo en mi caso, a mí me llevaron...justo habían venido unos japoneses,

- 018            unos funcionarios, unos funcionarios de Ehime,  
 019            y, la chica que iba a traducir ((carraspeo)) no podía.  
 020    KYO    Ah, ok.  
 021    JUL    N-no sé por qué no podía,  
 022            y Juan [expresidente] ((risas)) me dijo Juli  
 023            tú crees que pueda- el mismo día recién me conocía y me dijo,  
 024            tú crees que mañana podamos ir a Huachipa, no sé a dónde me dijo,  
 025            a Huachipa no sé, a hacer un tour a los funcionarios  
 026            y que tú me ayudes a traducir?  
 027            Y yo, en serio? Claro porque es un nihongo [japonés] distinto no?  
 028            Es más formal, y yo sí pero...yo sé japonés más o menos no?  
 029            O sea...sí sé, pero no, tan, formal...  
 030    KYO    Claro, no un keigo [lenguaje honorífico] no?  
 031    JUL    Claro, no keigo. Ya sí, no te preocupes que no sé qué,  
 032            igual, sabes más que yo.  
 033            Y Juan sabe, inglés más o menos y ya japonés cero,  
 034            entonces qué voy a hacer?  
 035            Y ya pues dije pobre señor, o sea me puse en los pies de él y dije  
 036            ya, dale yo te ayudo, vamos. Entonces, creo que fue eso.

La narración emergió en el discurso a partir de las conversaciones sobre su integración a la comunidad de práctica, la cual se dio a partir de la integración inicial del padre, tal como se explicita en la entrevista. Siguiendo esta línea, la narración como una serie de cláusulas ordenadas que narra una secuencia de eventos no empieza sino hasta la línea 17. Sin embargo, todo el preámbulo previo es importante para identificar el sentido y el propósito del evento narrado.

Al principio, se sintió “amenazada” y “obligada” por su padre a participar. Al presentarse como paciente en dichos procesos materiales, se construyó como una participante pasiva, que no necesariamente participa de forma voluntaria. Esto se puede relacionar además con la representación que hace sobre su comunidad de práctica: es un lugar donde sus participantes y miembros son “obaachan” y “ojiichan”, donde no hay espacios para jóvenes. Por lo mismo, su participación no parece tener mucho sentido, lo que refuerza cuando trae su voz interna al decir “asu, y qué hago acá, no?”. El uso de la voz interna tiene efectos en la performance, pues no necesariamente son las palabras que la entrevistada se dijo a sí misma en esos momentos, sino un diálogo construido en el marco

de la narración (Tannen, 2007). De esta forma, al inicio del extracto, construye su identidad como no miembro, pues es joven, contrario a lo que ella considera que son los miembros legítimos de la comunidad de práctica.

Sin embargo, y en oposición a lo anterior, también menciona que sintió que participar era una “responsabilidad” ante un kenjinkai que necesitaba apoyo. Este elemento evaluativo tiene que ver también con la dimensión de empresa conjunta y la responsabilidad compartida de una comunidad de práctica. La relación con su padre en relación a su integración a la comunidad de práctica probablemente sea el motivo de la colectivización en la siguiente oración: “los Pérez tenemos esto de querer ayudar siempre y-y ver, cuando vemos algo creemos que se puede mejorar, y si podemos aportar...genial no?”. El adverbio de tiempo “siempre” revela la formulación de un caso extremo, y de esta forma, legitima lo que se dice ante la posibilidad de que el interlocutor argumente lo contrario (Pomerantz, 1986). De esta manera, se posiciona como una persona responsable, no solo dentro de la comunidad de práctica sino en general. Además, ante la posibilidad de que su agencia se vea mitigada al colectivizarse como familia, a continuación prosigue con una anécdota, cuyo objetivo es explicitar y enfatizar su propia agencia como miembro orientado a la participación plena. Al hacerlo, desliza el resumen de su narración, entre las líneas 13 y 16.

La estructura de la narrativa sería la siguiente: la visita de unos funcionarios, la falta de traductora, la petición y la aceptación. Sin embargo, podemos encontrar una serie de elementos evaluativos a lo largo de la narración, que dan cuenta de la representación que hace de los eventos acontecidos, de sí misma y de otros. A partir de estos elementos emergen una serie de identidades cambiantes, que finalmente terminan en una representación y legitimación de su identidad como nikkei orientada a la participación total.

Las evaluaciones se evidencian sobre todo en el uso de recursos intertextuales, que refieren al hecho de que el significado es el resultado de una interrelación compleja entre el discurso actual y discursos previos (Tannen, 2007), como, por ejemplo, las voces de los otros personajes que introduce en la orientación de la narración. Gracias a estos recursos, construye y les da mayor validez a las distintas identidades de los personajes de la narración, incluida ella misma. En primer lugar, hace mención de “la chica que iba a traducir” y la construye como una persona que, aunque se había comprometido, no pudo cumplir. Esto marca un antecedente contrastivo con la manera en que ella va a construirse



a sí misma a lo largo de la narrativa. En segundo lugar, posiciona al expresidente de su asociación prefectural como una persona que habla con mucha confianza, sobre todo porque era una persona que “el mismo día recién me conocía”. Eso tiene que ver con la construcción del evento como una especie de situación desesperada, en la que la entrevistada tiene un rol crucial para que esta se resuelva.

Ahora bien, ¿de qué manera se representa ella a partir de la complicación de la acción? Se hace hablar a sí misma con inseguridad, cuando dice “en serio?”, ante la petición, y se construye en esos momentos como alguien que no domina el japonés a plenitud, pues no maneja el lenguaje honorífico necesario para tratar con los funcionarios japoneses. Sin embargo, su posicionamiento contrasta con el del expresidente, quien “sabe, inglés más o menos y ya japonés cero”. En ese sentido, es importante tomar en cuenta la dimensión relacional de las identidades, tal como lo plantean Bucholtz & Hall (2005): su participación como traductora se vuelve importante, debido a que, aunque no domina el japonés del todo, es mejor que no saber nada. A partir de esto, utiliza recursos de intertextualidad sobre sus diálogos internos. Por eso, cuando trae su voz interna y dice “pobre señor”, no necesariamente es lo que dijo en el momento real, pero funciona con el fin de crear un posicionamiento empático, que toma fuerza al decir “me puse en sus zapatos”.

Al representarse a sí misma como una persona empática y dispuesta a ayudar en aquello en lo que se le necesite, entonces su identidad como participante se legitima, y de la inseguridad inicial sobre sí misma como traductora, pasa a enunciar una frase segura como “ya dale yo te ayudo” de forma categórica para la resolución de la narrativa. Así, se posiciona como una participante que no tiene miedo de aportar si es que puede hacerlo incluso aunque no tenga los recursos, sobre todo en contraste con la traductora, que faltó a su compromiso a última hora. Esta representación es consistente con lo que mencionó al inicio sobre tener las ganas de ayudar siempre.

Finalmente, en la línea 036 se puede identificar una coda. Según Labov, “las codas tienen la propiedad de conectar el momento del final de la narración propiamente con el presente” (2006: 222). En ese sentido, Juli regresa al punto inicial: su estado actual como participante activa en su asociación prefectural y, por tanto, en su comunidad de práctica, a partir de esa anécdota en el pasado.

Sin embargo, el propósito de la narrativa va mucho más allá de contar cómo es que empezó su participación. Juli no solamente se construye como una “buena traductora”, sino que realza el punto de que es una persona responsable, y despliega su propia identidad como participante legítima dentro de su comunidad de práctica, a la cual inicialmente no quería pertenecer por considerarse no apta. En este caso, su compromiso, responsabilidad y orientación a la participación plena – es decir, al mayor involucramiento – le dan legitimidad a ella como miembro de esta institución nikkei y, por lo tanto, como nikkei. De alguna forma, lo nikkei se convierte en este compromiso absoluto, a pesar de las circunstancias, con tal de colaborar con este objetivo en común de la comunidad de práctica, a saber, mantener las relaciones Perú-Japón, mantener el legado japonés, entre otros.

### 5.1.3.2 “El rechazo total no es como lo más sano”

En contraste, sobre los modos de participación desde la periferia, la segunda narración es de Isabel, una participante que solía ser miembro activo del grupo de jóvenes descendientes de Okinawa y llegó a formar parte de la directiva de jóvenes, pero que se distanció durante su vida universitaria por una serie de cuestionamientos hacia las instituciones. La narración resulta ilustrativa sobre los modos de participación desde la periferia, pues emergió mientras hablábamos de los motivos de su alejamiento de la comunidad, y cómo es que pasó de un estado de indiferencia al de una participación periférica legítima.

- 001 KYO [...] ya ha pasado un tiempo desde que estás alejada en proyectos personales...
- 002 Sé que Alberto [organizador] te llamó para:: el Salón de Arte Joven Nikkei
- 003 Hiciste una obra bien bacán...sobre...algo de sangre. Me acuerdo de eso.
- 004 Puedes explicarme un poquito, más sobre-sobre el tem-
- 005 la temática de la obra, no?
- 006 Porque al final creo que todo gira alrededor de lo nikkei también pues no?
- 007 ISA Sí...el Salón de Arte Joven Nikkei para mí fue duro. ((risas))
- 008 KYO Por qué por qué? Cuéntame esa experiencia.
- 009 ISA Porque, Alberto me había llamado como ya,
- 010 era como el tercer- tercer- tercer año que me llamaba. Y bueno,
- 011 yo...ya realmente no quería vincularme con el Salón.
- 012 KYO Por qué?
- 013 ISA Justamente porque era...o sea en esa época no era de mi interés,

014 este, como regresar. Tenía, personalmente estaba con- como...en conflicto,  
015 y no quería pensar nada. O sea, como rechazo total. No quería saber nada,  
016 este...mmm sí, más o menos,  
017 creo que me habían metido al programa formativo,  
018 o sea ahora, estaba un poco reacia, y realmente ya no quería como regresar.  
019 No, no sé, no sé, súper- mucho cuestionamiento, en esa época,  
020 súper turbulenta.  
021 Eh...pero...creo que, recién el a- eh...cuándo me llamó, cuándo fue?  
022 El año pasado, hicimos, eh...yo ya estaba terminando la universidad,  
023 y dije...no sé qué, o sea.... estaba como, empezaba en mí,  
024 eh...a nacer la idea de que, también el rechazo total no es como lo más sano,  
025 ehm...entonces dije bueno, ya está bien, voy a participar, a ver qué tal.  
026 Eh...igual, siempre así como, media escéptica, o sea,  
027 porque creo que había muchas cosas con las que no estaba de acuerdo,  
028 desde lo, institucional,  
029 entonces lo, para mí siempre fue como, entrar esta vez pero con cuidado,  
030 y tal vez, conociendo desde adentro, como que  
031 esta idea de que puedo hacer algún cambio, desde dentro.  
032 De repente, si es que me vinculo, puedo lograr hacer ciertos cambios, no?  
033 Eh...y nada o sea participé de, de esta- todo lo que fue la curaduría,  
034 que fue un proceso bacán en el sentido de que...  
035 logré...encontrar, a más gente,  
036 o sea creo que, también, mi alejamiento, hacia la APJ en general, sentí que,  
037 era porque, tenía un pensamiento de que no podía encontrar,  
038 mis temas de interés,  
039 o sea, finales, en cuanto al arte, o lo experimental, o sea, todo este ámbito,  
040 no lo encontraba, o sea no encontraba un lugar,  
041 y si yo quería proponer, no veía espacio para ello no?  
042 Y recién con, con el salón dije, bueno fácil no está tan mal.  
043 Recién, o sea, y fue una oportunidad para encontrar,  
044 gente que tiene tal vez los mismos intereses que yo en ese sentido,  
045 no tanto como por lo nikkei, así, pero más hacia el lado del arte, eh...  
046 y qué más?  
047 KYO En qué consistió tu obra?

El Salón de Arte Joven Nikkei es una muestra artística anual organizada por el departamento de cultura de la APJ desde el 2017. En dicha muestra, participan varios

artistas descendientes de japoneses con el propósito de exponer alguna obra de arte que reflexione sobre la identidad nikkei. Tomando esto en consideración, la narración emerge como una respuesta no preferida a la pregunta dentro de la cual está enmarcada, que apuntaba al significado de su obra artística. Es una especie de preámbulo antes de pasar a contestar propiamente, y que empieza con el resumen en la línea 7: el Salón fue duro para ella.

La estructura básica de la narración se desarrolló de la siguiente manera: la invitación insistente del organizador del evento, la vacilación de la entrevistada y, finalmente, la aceptación. Sin embargo, podemos ver que el discurso está lleno de evaluaciones, que dan cuenta de la manera en que ella se expresa como nikkei legítimamente, a partir de prácticas con un valor más personal como el ser artista, sin estar necesariamente involucrada en la participación plena.

La acción conflictiva se manifiesta cuando señala que participar en el Salón “no era de mi interés”, lo que podríamos asociar a una primera situación de “indiferencia” como antónimo de participación periférica legítima. Esto se evidencia con el uso de formulaciones de caso extremo como “rechazo total”, “no quería saber nada”, “realmente ya no quería como regresar”, “súper turbulenta”, que funcionan para enfatizar en la legitimidad de lo dicho ante una posible oposición. De esta manera, se construye a sí misma como no participante, alguien totalmente indiferente a la comunidad de práctica y las instituciones nikkei.

Sin embargo, este posicionamiento inicial va cambiando hasta finalmente llegar a la resolución final: participar en el Salón. Esta aceptación llega, no obstante, en la línea 25, en medio de varias evaluaciones, y al hacerlo, se posiciona como una participante periférica legítima. Es importante señalar que la manera en que representa este tipo de participación es como una participación “media escéptica”, lo que podría implicar no internalizar o no llevar a cabo ciertas prácticas dentro de la comunidad que le generan cuestionamientos. Esto se debe a que, al mismo tiempo, está construyendo a la comunidad de práctica de cierta manera: es un lugar donde no tiene espacios donde expresarse a un nivel más personal como artista, donde “si yo quería proponer, no veía espacio para ello”. En ese sentido, y contrastando con la narración anterior, para ella la comunidad, lejos de ser un espacio donde puede colaborar, es un espacio que no se deja ayudar; por lo mismo, se construye a sí misma como una outsider.

A lo largo de la narración, elige revertir esta situación y pasa a convertirse en una miembro que tal vez no se oriente hacia este involucramiento absoluto, sino más bien, una miembro que desde su propio espacio de comodidad – en este caso, el arte, que es su carrera – participa y aporta a esta empresa conjunta que es la comunidad de práctica. Al hacer esto, la comunidad también se reconfigura en su narración: ya no es un espacio que la rechaza, sino un espacio que le da un lugar y relaciones laborales, donde se siente cómoda y, sobre todo, desde el cual siente alguna clase de poder de cambio, alguna clase de poder colaborativo con la comunidad de práctica. Esto también se manifiesta en la aparición de verbos modales como “poder hacer”, “poder lograr”.

En ese sentido, Isabel despliega su identidad nikkei de una forma bastante distinta a la manera en que lo hace Juli, pero no por ello menos legítima. Isabel no tiene intenciones de involucrarse plenamente, pero no está más en el estado de indiferencia en el que estaba al inicio de su narración. Lo nikkei se vuelve, entonces, más que el compromiso y el involucramiento, en los aportes desde su propio nicho, un espacio tal vez un poco más pequeño y que implica algo más de distancia de la comunidad, pero que le permite formar parte de la misma, aportar a su objetivo común y renegociar significados dentro de la comunidad, su principal interés. Esto último es sumamente importante para comprender por qué emergió la narración en primer lugar: esta experiencia llena de evaluaciones es crucial para entender el concepto de nikkei que ella misma pretende desplegar en su propia obra artística.

A partir del contraste entre estas dos narraciones, podemos ver con mayor claridad cómo a partir de los posicionamientos en el discurso, se construyen identidades nikkei legítimas en función de los modos de participación y el nivel de involucramiento. Se representa de diferente forma la participación orientada a una participación plena de la participación desde la periferia.

## **5.2 La reconfiguración del Nosotros en la comunidad de práctica**

Otra manera en que los jóvenes despliegan identidad nikkei es alrededor de la representación del Nosotros. Tradicionalmente, se considera nikkei a aquellos que descienden de japoneses. Este es el discurso que suele construirse sobre lo nikkei – el Nosotros – desde las instituciones de la comunidad peruano-japonesa. Sin embargo, a lo largo de las entrevistas, los jóvenes cuestionan el discurso imperante sobre quiénes son los Otros y el Nosotros, pues es claro para ellos que “no necesariamente la sangre te hace

nikkei” (Ceci). De hecho, es notable la distancia que toman respecto de lo japonés: no se posicionan como tales durante la entrevista, tal como se ve en el siguiente extracto:

- (7) O sea no s- no son exactamente como nosotros los nikkei pensamos. O sea... podemos decir que, ellos [los japoneses] son como que más... mmmh...no sé, tienen otra forma de pensar. Nosotros tenemos como e- somos bien- vivimos en otro país... (María)

María construye un Nosotros nikkei versus un Otro japonés. La diferencia está en la forma de pensar y esta, a su vez, está asociada al país en el que cada uno vive. La entrevistada no se representa como japonesa por el hecho de que ha nacido y crecido en un país distinto, en el cual, además, las prácticas culturales son distintas y tienen como consecuencia formas de pensar también distintas.

Es importante tomar esto en cuenta para analizar de qué manera los entrevistados construyen y reconfiguran lo nikkei en relación al discurso oficial de las instituciones, el cual influye en la comunidad de práctica del grupo de jóvenes. Para ello, analizaré el discurso del presidente de la Asociación Peruano Japonesa en el XVIII Congreso de Instituciones Nikkei, llevado a cabo en enero del 2020 y al cual asistí. En esta sección, tomaré lo anterior en cuenta para analizar la reconfiguración en la representación de quiénes son los Otros y quiénes conforman el Nosotros en la comunidad de práctica, que se evidencia a partir de dos elementos cruciales: una identidad nikkei como participante forjada en las prácticas, y una reinvenición de los valores asociados a la comunidad de práctica.

### **5.2.1 La identidad nikkei como participante forjada en la práctica**

La noción de nikkei que suele armarse desde el discurso oficial de las instituciones mismas es la del nikkei como descendiente de japonés. Esto se evidencia en el discurso del presidente de la Asociación Peruano Japonesa en el XIII Congreso de Instituciones Nikkei. Este es un evento anual organizado por la Asociación Peruano Japonesa (APJ), que busca reflexionar sobre su historia de inmigración y las actividades realizadas por las distintas instituciones que conforman la colectividad. En el 2020, año en el cual asistí, para cerrar el evento hubo un conversatorio con diversos panelistas nikkei para tocar el tema de la identidad. Al finalizar, el presidente dio una reflexión final, cuyos fragmentos recojo a continuación:

- (8) “Decimos que somos 100 mil en la comunidad nikkei, la verdad es que no sabemos cuántos somos, es posible que seamos más. Pero no importa que, no vengan acá, y la verdad que aquel ejemplo que de hace diez años, viendo a las personas que están

sentadas en- la mayor parte de la comunidad nikkei está fuera. No la conocemos. Pero yo estoy seguro que se sienten- tal vez no tienen el concepto teórico de ser nikkei, pero se sienten ligados al terruño, al ojjiichan [abuelo], a la obaachan [abuela] y eso es cada- es parte de cada uno, y en el momento en que tú le tocas, el nervio preciso, es que reaccionan. [...] Porque está en el ADN, eso está en la fibra de uno”.

A partir de la cita anterior, se ve cómo desde lo institucional, representado en el presidente de la APJ, se emite un discurso de la identidad en el ‘ser’. Uno ‘es’ nikkei lo sepa o no, porque la identidad está dentro de sí. Este sería un primer repertorio interpretativo: la idea de identidad inherente a la persona, porque está en su esencia, en un “nervio preciso” que se debe tocar. La identidad “está en el ADN, en la fibra de uno”, o, en otras palabras, en la sangre japonesa que uno pueda tener. Analizaré este punto con mayor profundidad con otro extracto que forma parte del mismo discurso:

- (9) “El nikkei es el que proviene de un inmigrante japonés. Para el caso del nikkei peruano, puede ser diferente en otros países. En la medida que en el futuro una persona, no importa que no tenga los dos apellidos, ni un solo apellido japonés, puede tener un apellido totalmente extranjero. Peruano, norteamericano, lo que fuera. Puede que no tenga los rasgos. Pero si se siente identificado, en el caso del Perú, no estoy hablando ni de Brasil ni Estados Unidos ni Argentina ni de México, en el caso del Perú, se sienten... identificados con algo, genera la pregunta que nos hicimos inicialmente. Qué es lo que une a la comunidad nikkei en el Perú? Es el Japón, es el Perú? Son los valores japoneses, los valores peruanos? Las costumbres? Y creo que cuando nos ponemos a analizar qué es lo que nos une son todas esas cosas. Pero si lo tienes que, singularizar en una sola cosa, creo que lo que nos une a nosotros, es esta visión del inmigrante japonés. El inmigrante es lo que nos une. Y así hacemos, de aquí a cien años, cuando uno- si hemos logrado inculcarles a nuestros- a nuestras futuras generaciones, que todos provenimos, de este grupo de personas, en el futuro, eso es lo que nos emociona [...]”

El extracto comienza con una definición categórica de lo nikkei: aquel que descende de un inmigrante japonés. Sin embargo, se va matizando e incluso modalizando esta definición a medida que sigue hablando. Al inicio, la cuestión étnica pasa a un segundo plano debido a la conciencia del mestizaje dentro de la comunidad, sobre todo cuando dice “no importa que no tenga los dos apellidos [...]. Puede que no tenga los rasgos”. En relación a esto, podemos ver cómo lo peruano se sigue construyendo desde la otredad: un apellido peruano es un apellido extranjero, a pesar de estar en el Perú. En otras palabras, lo peruano es algo externo al posicionamiento institucional, que sería el de un nikkei. En ese sentido, se construye una dicotomía mutuamente excluyente entre lo peruano y lo nikkei, que también se refuerza con la constante dualidad en las preguntas retóricas que hace: “¿Es el Japón, es el Perú? ¿Son los valores japoneses, los valores peruanos?”

Tal como mencioné antes, el requisito de tener sangre japonesa para ser considerado nikkei se marca desde el inicio de (9). No obstante, a lo largo del discurso, se modaliza la

premisa de que nikkei es necesariamente el que descende de japoneses, y que es más una cuestión de identificación y prácticas, como costumbres y valores que se ejercen. Finalmente, se define lo nikkei después de un conector de contraste “pero” como la “visión del inmigrante japonés”, que es una manera modalizada de decir que ser nikkei se define en función de la ascendencia. La presencia del contraste mitiga lo dicho anteriormente respecto de las prácticas. Esto podría ser evidencia de un dilema ideológico entre dos repertorios interpretativos: por un lado, identidad nikkei inherente al ‘ser’, que está en el ADN, y, por otro lado, la identidad nikkei relacionada a la identificación con la práctica de los valores y las costumbres.

Por su parte, los jóvenes reconfiguran la identidad a partir de la práctica. Si bien en términos generales lo ‘nikkei’ puede referir a descender de japoneses, dentro de la comunidad de práctica, la noción de ‘nikkei’ no se limita únicamente a lo étnico, sino que se basa más en el ‘hacer’, en la participación y en el ejercicio de prácticas de la comunidad, como las costumbres consideradas propias de los nikkei.

Si bien la gran mayoría de jóvenes entrevistados eran de cuarta generación, la conservación de costumbres japonesas dentro de sus hogares era sumamente variada. En algunos casos, ni siquiera habían tenido contacto con lo japonés hasta antes de integrarse a la institución. En ese sentido, el espacio institucional se vuelve un medio de difusión de costumbres no solo japonesas, tales como las danzas tradicionales, la música y festividades, sino también aquellas consideradas nikkei o fusión: el uso de recursos lingüísticos asociados al japonés, la comida fusión y las festividades propias de la colectividad peruano-japonesa como el Matsuri. El hecho de que estas prácticas se lleven a cabo en espacios institucionales abiertos al público en general implica que a los grupos de jóvenes se integren miembros sin ascendencia japonesa, algunos de los cuales se vuelven colaboradores valiosos dentro de las comunidades de práctica. En ese sentido, al hablar de lo nikkei dentro de lo institucional, los jóvenes suelen extender la noción de lo nikkei – inicialmente entendida como descendiente de japonés – a una persona que colabora activamente con su institución, tal como se ve en las siguientes citas:

(10) Lucas: También he visto de que acepta [la institución] también para ciertas cosas o sea, perujin [peruano], no nikkei. No perujin [peruano]. Gente no nikkei pero que, comparten las mismas...el mismo kimochi [sentimiento], de querer apoyar, de avanzar. [...]

K: Ya, y e-e-estos chicos, digamos, no nikkei, que se-se aceptan ahora en estas instituciones, ¿los considerarías nikkei tú también, de alguna manera?



L: Mmmm no los considero nikkei, pero los considero como a mi mamá, no? Muy cercanos, esto, sentimientos afines.

K: Ok, simpatizantes

L: Ajá. O sea me siento a gusto con ellos, no son nikkei, pero me siento a gusto con ellos, no?

K: Qué es lo que los distinguiría? Si es que están alineados dentro de estos valores que tanto se aprecian.

L: Claro, yo sssiento que están alineados con nosotros. No es que están alineados el sentido de que ah, es la moda fashion, la verdad, sino es el alineamiento en el sentido en que comparten los mismos principios, costumbres que tenemos no? Y esas son cuestiones que, a mí me hacen sentir que puedo confiar en ellos no? Me siento tranquilo y puedo confiar en ellos.

El extracto proviene de la entrevista con Lucas, que descende de japoneses solo por el lado paterno, y que ha sido criado con costumbres japonesas conservadoras. Al inicio del extracto, aunque los llama ‘perujin’ o ‘peruanos’, luego se corrige a sí mismo y los llama ‘no nikkei’. Al hacerlo, rompe con la dicotomía que sí se establece en el extracto del discurso del presidente de la APJ, pues el participante se posiciona como un peruano que también es nikkei. No obstante, realiza una constante distinción entre él como parte del ‘nosotros’ nikkei y ‘ellos’ no nikkei. No considera a personas sin sangre japonesa como nikkei – por eso los llama ‘no nikkei’ – sino que confirma que son ‘simpatizantes’, término introducido por mí. Esta noción de ‘simpatizantes’ conlleva una connotación positiva: al decir “como a mi mamá, no?” y “me siento a gusto con ellos” denota una dimensión afectiva y cercana para representarlos como participantes legítimos en su discurso.

Sin embargo, ante la pregunta de qué diferenciaría a estos no nikkei de los nikkei, su respuesta no es concluyente, y más bien, se orienta al ejercicio de prácticas concretas: “comparten los mismos principios, costumbres”. No distingue a un nikkei de un simpatizante en su respuesta, sino más bien, los asemeja en función a la participación. En ese sentido, adopta el término “alineados” mencionado por mí para referirse al actuar de dichas personas. La aceptación y la introducción de miembros sin sangre japonesa como participantes legítimos en la comunidad de práctica – siquiera como simpatizantes – está íntimamente relacionada a las acciones que estos realizan, equivalentes a las del mismo participante, que sí se posiciona como nikkei.

En la siguiente cita, analizada también en (4), se hace una distinción aún más explícita entre personas sin sangre japonesa que sí podrían ser miembros legítimos de la comunidad de práctica versus otros que no:

- (11) Cuando yo fui a la beca de JICA, me enseñaron de que hay muchas personas de que se sienten identificados dentro de la comunidad y que siempre han estado en este entorno, no? Entonces se identifican como que con las costumbres o la cultura de los nikkei, y que ellos también en realidad son válidos, o sea, nikkei. Pero yo creo que eso es en caso cuando tú estás como que ahí, como que este...participante o o que estás con la gente y te vas integrando y... porque ahí yo siento que hay un poco más como que, no sé, una mejor comprensión y respeto de repente. No sé, no sé cómo explicarlo, siento que es distinto, una persona que está metida de repente en actividades, y una persona que le gusta y viene a ver las actividades. Me parece un poco diferente (Natalia).

En primer lugar, Natalia utiliza como recurso la voz de la Japan International Cooperation Agency (JICA), una organización con mucho peso dentro de la colectividad peruano-japonesa, para dar legitimidad a la definición de nikkei que va a establecer en su discurso: “se identifican como que con las costumbres o la cultura de los nikkei, y que ellos en realidad son válidos, o sea, nikkei.” En otras palabras, una persona sin sangre japonesa puede ser un nikkei válido. Sin embargo, utiliza un conector de contraste ‘pero’ para aclarar cómo representaría ella a un nikkei sin sangre japonesa legítimo: para ello, realiza una contraste con los otaku.

Hemos dicho ya en (4) que realiza una distinción entre dos tipos de participación: una como espectadores y no-miembros, a la que corresponderían los otaku que solo asisten a las actividades para ver “asiáticos haciendo cosas”, y otra como actores en el escenario y miembros legítimos, a la que corresponden tanto descendientes de japoneses como no descendientes, en función de su nivel de involucramiento. Participar en la organización de actividades implica una mayor interacción con los miembros de la comunidad de práctica y, por lo tanto, implica un aprendizaje de las prácticas mismas. De esa manera, personas sin sangre japonesa logran hacer suyas ciertas prácticas culturales en principio consideradas ajenas, y hay una “mejor comprensión y respeto” hacia las prácticas dentro de la comunidad. En la medida en que las comprenden y significan algo para ellos, se vuelven miembros legítimos de la comunidad de práctica.

Es interesante el uso frecuente de modalizadores como “no sé”, “como que”, “de repente”, que denotan un cierto grado de inseguridad en las aseveraciones que se hacen. Sin embargo, esto no es de extrañar si tomamos en consideración la noción de participación periférica legítima de Lave & Wenger (1991), en la que se conciben las comunidades de práctica como espacios donde se aprende a ser un miembro a partir de lo que estos hacen: participar. Estas actividades, estos ‘haceres’, son los que los guiarían a una participación completa dentro de la comunidad de práctica. No existe algo como un aprendizaje teórico

de hechos fácticos y verbalizados sobre qué implica pertenecer a esta última. Según los autores, dado que el aprendizaje sobre cómo ser miembros de la comunidad de práctica, las prácticas mismas y la identidad están sumamente interrelacionadas, podemos decir que la identidad se conforma a partir del hacer. En ese sentido, el grado de involucramiento de las personas sin sangre japonesa determina su pertenencia a la comunidad de práctica, lo que es plenamente reconocido por los jóvenes, pero que no necesariamente les es fácil verbalizar o explicar.

En el siguiente extracto, es incluso más evidente cómo la participación llega a tomar más peso que la sangre misma para muchos de los entrevistados, cuando hablaban en términos de quiénes podían formar parte de su comunidad de práctica:

- (12) El conllevar ser nikkei es tener el orgullo en el pecho, pero no en la boca. No es decir ‘ya yo soy nikkei porque tengo esto [sangre japonesa]’, ah pero ‘yo soy nikkei, yo soy nikkei’, es como que no, tú eres nikkei por lo que haces, lo que sientes y lo que expresas (Piero).

Piero, quien proviene de un hogar japonés bastante conservador y estuvo inserto en la comunidad desde muy niño, estructura su discurso en relaciones contrastivas. El uso de conectores de contraste a lo largo de su discurso da cuenta de aquello que pretende resaltar, siguiendo el principio de parcialidad de Bucholtz & Hall (2005), en que algunos elementos de la realidad son puestos ‘bajo el reflector’, mientras que otros quedan en la sombra. El participante resalta sintácticamente el ‘no tener el orgullo en la boca’, y luego pasa a explicar qué implica esto. Para ello, utiliza un recurso intertextual que da indicios de cómo representa a un miembro no legítimo de la comunidad de práctica: alguien que se posiciona – y además repetitivamente – como nikkei solo por tener sangre japonesa. Esta representación es negada por completo en una siguiente construcción contrastiva, donde pone ‘bajo el reflector’ otros elementos como ‘lo que haces’, es decir, las prácticas. El uso de contrastes e intertextualidad le da mayor validez a las representaciones que hace sobre la no pertenencia de un miembro, incluso aunque tenga sangre japonesa, y sobre qué implica una identidad nikkei legítima, que va más allá de la sangre o la ‘esencia’. La identidad, por lo tanto, se desplaza de la noción de ‘descender de japoneses’ al ‘hacer y sentir’.

Algo similar sucede en la siguiente cita de Ceci, que también proviene de un hogar japonés tradicional pero cuya participación en la colectividad no fue sino hasta su adolescencia:

(13) K: Cómo considerarías tú a alguien sin sangre japonesa pero que participa activamente en la comunidad?

C: [...] Y él [un miembro activo del grupo de jóvenes sin ascendencia japonesa] decía, ‘bueno es básicamente porque, me gusta la cultura, y yo sí me siento uchinanchu [descendiente de Okinawa], o sea, no tengo de- no tengo nada pero yo me siento uchinanchu porque me gusta la cultura, me gusta lo que hacemos o sea sus valores, y, al fin y al cabo, eso es lo que él siente que lo vuelve...y, me parece súper chévere porque, si cultivas la cultura, bienvenido, no?’

La entrevistada se posiciona como nikkei, pues enuncia desde dentro de la comunidad de práctica, lo que se evidencia cuando dice ‘bienvenido’. Esto es interesante porque relaciona la identidad nikkei con prácticas específicas, no con una esencia. Para ello, cita textualmente a un compañero suyo del grupo de jóvenes – su comunidad de práctica – y le asigna recursos léxicos asociados al japonés como ‘uchinanchu’, lo que se considera una costumbre propia de los nikkei. Si bien el chico en cuestión no necesariamente utilizó las mismas palabras, ella utiliza este recurso intertextual para darle mayor validez al punto que trata de hacer. Además, la voz que trae a colación dice “no tengo nada pero yo me siento uchinanchu”. El hecho de que utilice una formulación de caso extremo como ‘no tengo nada’ hace que el contraste con esta identidad uchinanchu sea más potente en la construcción lingüística y, por lo tanto, tenga mayor legitimidad: no importa si no tiene ‘nada’, es válido sentirse nikkei. Además, al utilizar este recurso, también contrasta la idea de la ascendencia o el ADN, que queda en un lugar sintácticamente menos relevante, con la del sentimiento, que se forja en función de “lo que hacemos”, y que está resaltado después del conector de contraste. Esto es indicador de la representación existente alrededor de un participante legítimo: una persona sin sangre japonesa se puede integrar al Nosotros, siempre y cuando ‘haga’ algo, “cultive la cultura”, tal como ella afirma.

En general, dentro del ámbito institucional, para los entrevistados la participación de los miembros toma mayor peso aunque no tengan sangre japonesa que no participar y sí tener dicha herencia de sangre. Si bien el grado de aceptación explícita de una persona sin ascendencia japonesa como nikkei era variable – como ocurre en la cita (10), donde el entrevistado los considera únicamente “simpatizantes” –, en su mayoría solían considerarla un miembro legítimo a partir de las prácticas, dado que implica un beneficio para la comunidad. Al fin y al cabo, al estar dentro y participar activamente en las actividades que se realizan, colaboran con el objetivo común de la comunidad de práctica, y aprenden y ejercen el repertorio de costumbres que resignifican lo nikkei. En ese sentido, la identidad nikkei para los jóvenes no es algo inherente al individuo, tal como se podría plantear desde los discursos de las grandes instituciones, por lo que terminan

cuestionando y reconfigurando la noción hegemónica y oficial de lo nikkei que influye en su comunidad de práctica.

El repertorio interpretativo imperante en el grupo de los jóvenes genera conflicto con el que se maneja en las instituciones nikkei, y esto es consistente con lo que proponen Lave & Wenger sobre las comunidades de práctica: “hay una contradicción fundamental en la significación de nuevos miembros y miembros veteranos a partir de la creciente participación de los primeros; debido al desarrollo centrípeto de participantes completos y, por lo tanto, una producción exitosa de una comunidad de práctica, también implica el reemplazo de los experimentados” (1991: 38, la traducción es mía). Siguiendo esta línea, el hecho de que los nuevos miembros – los jóvenes – aprendan y lleguen a una participación completa en su comunidad de práctica, también implica el reemplazo de los más experimentados – los dirigentes de la institución –, en la comunidad de práctica más grande dentro de la que está inserta su propia comunidad. En ese sentido, el dilema ideológico que se manifiesta en el discurso del presidente de la APJ – la identidad en el ADN versus la identidad en la participación – es una manifestación del proceso de transición y conflicto que implica la introducción de nuevos miembros.

En resumen, la noción de nikkei dentro de la comunidad de práctica para los jóvenes se construye en la praxis, y reconfigura el discurso hegemónico de una identidad inherente. Además, las prácticas se vinculan con ejercer ciertos valores, cuya reconfiguración en la concepción de lo nikkei para los jóvenes analizaré a continuación.

### **5.2.2 La reinención de los valores asociados a la comunidad de práctica**

Desde el discurso oficial de las instituciones, el tema de los llamados “valores nikkei” es bastante recurrente y tiene un peso importante. Para definirlos, es necesario tomar en cuenta que se enmarcan “dentro de un contexto cultural particular de supuestos, normas y valoraciones” (Burr, 2013), por lo que es importante analizarlos a la luz de la comunidad que los define. Estos son entendidos como aquellos que “señalan el norte de lo correcto” (Asociación Peruano Japonesa, 2019), y provienen de los valores de la senda del Bushido. Entre estos, se encuentran la gratitud (*kansha*), el respeto (*sonkei*), la solidaridad (*rentai*), la austeridad (*shisso*), la lealtad (*chuujiitsu*) y la confianza (*shinrai*). La importancia que tienen para las instituciones nikkei se evidencia con mucha claridad en el mismo discurso del presidente de la Asociación Peruano Japonesa, en el XIII Congreso de Instituciones Nikkei al que asistí:

- (14) [...] Hemos hablado de varios conceptos, y yo quería, rápidamente decir, que en APJ se piensa en esos conceptos. Se ha hablado de valores, se ha hablado de que no, la identidad no es solamente la parte étnica, se ha hablado del cambio, se ha hablado de la confianza, se ha hablado de los valores. [...] Cuando hablamos de confianza, que es uno de los temas principales, tiene que ver con los valores, por qué? Porque la confianza es una consecuencia. La confianza es una consecuencia, de la confiabilidad. [...] Pero la confi- entonces pero la confiabilidad viene de los valores. Y si es confiable es porque practica los valores, sobre todo la integridad. Este tipo es honrado, es puntual, por eso que yo confío en él, por qué? Porque él es confiable. Entonces tiene que ver, los valores, tiene que ver con- conduce a la confiabilidad, la confiabilidad conduce a la confianza. La confianza conduce, a un crecimiento rápido [...].

En el extracto señalado, la noción de ‘valores’ es predominante a partir de la cantidad de veces que se los menciona. Su importancia reside en que los valores son construidos, dentro de las instituciones, como el pilar que las creó y que las sostiene tras tantos años. De ahí que el presidente diga “la confianza conduce a un crecimiento rápido”. En ese sentido, los ‘valores’ se configuran como un elemento clave para la institución: uno de sus objetivos es propiciarlos, pues los ‘valores’ se construyen como parte de la herencia de los primeros inmigrantes. De alguna manera, se convierten en un elemento distintivo de los miembros de la institución, pues se entiende que gracias al cultivo de estos ‘valores’, los inmigrantes japoneses lograron emerger en la sociedad peruana a pesar de todas las dificultades. En otras palabras, se vuelven parte de la ‘esencia’ del ser nikkei.

Al respecto, los jóvenes adquieren una postura sumamente crítica. Si bien sí representan lo nikkei alrededor de los ‘valores’, también cuestionan la idea de que los ‘valores’ son un rasgo particularmente distintivo de los miembros de su comunidad de práctica. La visión crítica surge también a raíz de la distancia que los jóvenes toman de Japón en su discurso: los ‘valores’ de los que tanto se habla en las instituciones son supuestamente característicos de los migrantes japoneses, pero ellos no se posicionan ni como migrantes ni como japoneses. Esto lo podemos ver en el uso de deícticos para distinguirse de los japoneses en las siguientes citas:

- (15) Japoneses son más este suicidas. Ellos solamente viven para trabajar. (Lucas)  
 (16) No no quiero estar en esa sociedad que es más...individualista de alguna manera. (Eli)  
 (17) K: Cuáles serían las diferencias que sentiste al ir a Japón?

Sol: No sé, la libertad de poder decir lo que quieres, la libertad de no sé, este...no sé, allá son muy fríos- no sé si son muy fríos pero...se miden mucho con las palabras, eh no sabes si lo que dicen es realmente cierto....

A partir de esto, podemos ver que la percepción sobre los japoneses está indexada a ciertas características que no son representadas como ‘valores’, y más bien, tienen una

connotación negativa, tal como se ve en las citas expuestas. La construcción discursiva denota una distinción implícita entre el Nosotros nikkei/peruanos versus los Otros japoneses. Los jóvenes no se identifican con las características que se suelen atribuir a los japoneses, a pesar de desenvolverse en entornos con influencia japonesa, ya sea dentro de la familia o de las instituciones nikkei, en su propia comunidad de práctica. En ese sentido, los jóvenes se cuestionan si es que los ‘valores’ – asociados desde el discurso oficial a la herencia japonesa –son exclusivos de ellos por el mero hecho de descender de japoneses.

La totalidad de entrevistados estaba de acuerdo en que los ‘valores’ *no* son una característica esencial ni definitoria de lo nikkei. La crítica iba a raíz de la clara distinción que perciben desde la institución: un Nosotros nikkei que posee como herencia valores provenientes de los antepasados japoneses, versus un Otro peruano que no. En ese sentido, el pensamiento común era que: “Creo que son valores...o sea no sé si son valores, nikkei, o sea toda person- todos podemos tener esos valores” (María). La entrevistada en particular utiliza una formulación de caso extremo con el uso de ‘todos’, a la cual le agrega un proceso relacional ‘tener’ modalizado con el verbo ‘poder’. De esta manera, no solamente ubica el tema de los valores fuera de la exclusividad de la comunidad, sino que construye la noción de ‘valores’ como algo no inherente al ser, sino como algo que alguien podría o no adquirir.

Para hablar de este tema en específico, los jóvenes se posicionaban como no nikkei, a saber, como peruanos por contraste, como ocurre en el extracto de Sara, quien habla de ‘los nikkeis’ como un grupo aparte. Vemos entonces cómo es que emergen los posicionamientos identitarios en función de un otro de manera relacional (Bucholtz & Hall, 2005). De esa manera surge un cuestionamiento hacia la importancia que se le da a los ‘valores’ en el discurso oficial, desde el cual aún se ve lo peruano como un Otro: en el caso de los jóvenes, lo peruano se vuelve parte del Nosotros porque estos se posicionan como tales en su discurso y, por lo tanto, lo peruano también se asocia al hecho de ejercer valores. Según Wenger (citado en Holmes & Meyerhoff, 1999), el repertorio compartido de recursos que configuran la comunidad de práctica es negociable y, por lo tanto, puede cambiar. Tal como dije antes, la definición de ‘valores’ se construye en contexto, por lo que, aunque se asuma como sentido común, su significado puede cambiar. El cuestionamiento de la esencialización de los ‘valores’ también forma parte del conflicto que se da en la comunidad de práctica ante la transición por la inserción de nuevos miembros.

El cambio y la reconfiguración en la noción de valores tradicionalmente atribuidos a los nikkei desde las instituciones se puede apreciar en las siguientes citas, en las que ciertos ‘valores’ apreciados no son reconocidos por la interlocutora, en este caso, Sara. Por el contrario, son construidos como elementos con los cuales no necesariamente se identifica:

(18) Y creo, y los nikkeis sí... tienen el tatema [el quedar bien, la fachada] bien fuerte, creo. Demasiado (Sara).

(19) Sara: Ah...sí...ay, no me, no me gusta cuando voy a su casa [de su pareja, también nikkei] y sus tíos son enrio [abstención] pero al extremo, y nadie se sirve.

El enrio es una palabra sin una traducción propia al español, pero que, según Abe (2017) puede entenderse como modestia, o la capacidad de saber cuándo decir no. El tatema, por su parte, significa literalmente ‘fachada’ y tiene que ver con el arte de ocultar los sentimientos con tal de mantener las apariencias (Abe, 2017). Según el mismo autor, ambos valores –entre otros más, tales como el *oyakoko* (piedad filial), *haji* (vergüenza) y el *on* (apreciación y obligación)– eran parte del código moral de la era Meiji (1868-1912), la misma época en la que crecieron los japoneses que llegaron al Perú. Ambos valores, al ser típicamente japoneses, no necesariamente son apreciados de la misma manera en el marco cultural peruano dentro del cual han crecido los jóvenes. Sara, que a pesar de ser nikkei por ambos padres no creció en un entorno japonés, no se identifica ni identifica a sus congéneres alrededor de dichos ‘valores’, tan apreciados en otros tiempos. Para hablar del tema, utiliza recursos léxicos para posicionarse: ‘los nikkeis’ como el Otro, identificándose como peruana por oposición. En este punto, se evidencia cómo la identidad es emergente en el discurso, en función del contexto, y que puede emerger en posicionamientos temporales (Bucholtz & Hall, 2005). La entrevistada, que en ocasiones se posicionaba como nikkei, al hablar específicamente de estos ‘valores’ que cuestiona, elige posicionarse como peruana para denotar el rechazo. En general, a lo largo de las entrevistas, el rechazo a la imposición de dichos valores va desde el mero cuestionamiento hasta el rechazo explícito de la identidad nikkei, como lo hace Martín al decir: “O sea yo no, yo no me sentía...yo nunca me he sentido nikkei, no me siento nikkei”.

Sin embargo, como se ha visto ya, los ‘valores’ de alguna manera siguen estando presentes en la construcción de lo nikkei, sobre todo cuando se habla de lo nikkei dentro de la comunidad de práctica y los jóvenes eligen posicionarse como miembros legítimos. Dentro de la amplia lista de valores que emergieron en el discurso y con los cuales los jóvenes sí se identificaban, el respeto – ya sea a los mayores, a la familia, etcétera –



figuraba como una constante. La siguiente cita resume muchos de los comentarios de varios participantes:

- (20) Yo creo que lo más japonés que rescato es el, es el respeto, eh...sí, en todo sentido, respeto como que a las personas, el respeto el, como del lugar, el respeto al-al, a las cosas, ¿no? (Martín)

Los jóvenes no se construyen en términos de valores apreciados por los japoneses, sino en términos de valores apreciados también en un horizonte cultural occidental, bastante familiar para ellos. En ese sentido, se explica también la apertura que hay hacia la idea de aceptar miembros no descendientes de japoneses en la comunidad de práctica, pues estos, al igual que ellos, son capaces de desarrollar los valores apreciados y considerados característicos de los nikkei. Esto se aprecia en el siguiente extracto:

- (21) El...qué es ser nikkei no es solo, como saber idiomas, sino también es...tu comportamiento, no? O sea, la-los valores que tienes, eh, cómo te comportas con la gente, eh...las tradiciones de repente. O sea, o de alguna forma...no sé, estar, o sea yo te he dado cuenta de que conozco a algunas personas que no son nikkei, pero, digamos, sí...sí tienen como esas actitudes nikkei. O sea los valores, o sea el respeto, el apoyo, eh...digamos que son cosas más intangibles, no? Que...que lo hace ser de alguna forma nikkei (Martín).

A partir de esta cita, se puede ver cómo el ejercicio de valores se vincula como una práctica importante para la construcción de la identidad. Sumado a esto, menciona el “cómo te comportas”, el tener “actitudes nikkei”, que son, también, prácticas, ‘haceres’. Nuevamente, hay una apertura hacia personas sin sangre japonesa que, al adquirir prácticas de la comunidad de práctica, se vuelven nikkei. El realizar estas prácticas los vuelve miembros legítimos y orientados a la participación plena.

En general, se evidencia un proceso de transición entre los jóvenes y los miembros más experimentados de las instituciones nikkei, dentro de las cuales se enmarca su comunidad de práctica. Hay una reconfiguración del Nosotros a partir del cuestionamiento de una visión esencialista de lo nikkei, y un progresivo desplazamiento hacia una construcción identitaria a partir de las prácticas. Ello también implica un cuestionamiento de prácticas vigentes, como la construcción de los ‘valores’ dentro de la comunidad y las instituciones. Los jóvenes renegocian los significados y, de esta manera, despliegan su propia identidad nikkei.

### **5.3 La doble representación de ‘hablar japonés’**

En lo que respecta al uso del japonés, los jóvenes se posicionan como personas que *sí* pueden conectar con su propio pasado migratorio, incluso a pesar de que la gran mayoría

*no* considera dominar el japonés. Para analizar mejor cómo construyen su identidad en relación al japonés, es necesario pensar en las ideologías lingüísticas.

En base a lo propuesto por Kroskrity (2004), vale la pena preguntarse por las creencias y valoraciones que giran alrededor del uso del japonés y cómo se construyen discursivamente por parte de los participantes. En otras palabras, ¿de qué manera los jóvenes representan al japonés? A partir del análisis, identifiqué una doble representación del ‘hablar japonés’ en el discurso de los jóvenes: hablar el japonés como lengua nombrada, y hablar japonés como recursos léxicos, que se manifiesta sobre todo en la práctica.

### 5.3.1 El japonés como lengua nombrada

Una lengua nombrada es una lengua definida no por elementos lingüísticos esenciales, sino principalmente por el contexto político y sociocultural de sus hablantes (Otheguy et al., 2015). Es, en otras palabras, una construcción político-social con límites claros. En este caso, el japonés como lengua nombrada está asociado al territorio y los habitantes japoneses, cuyo curso histórico es distinto al del país en el que los jóvenes entrevistados han crecido, por lo cual se construye como un elemento ajeno.

No obstante, si bien las lenguas nombradas son definidas por elementos sociales más que lingüísticos, existe la tendencia a considerar que estos últimos son los que establecen qué es una lengua. En otras palabras, la lengua se construye como un objeto con límites lingüísticos. Dicha ideología lingüística está presente a lo largo de las entrevistas, donde, al referirse al dominio del japonés como lengua, los jóvenes identificaban como necesario el conocimiento de ciertos elementos lingüísticos, tal como se aprecia en la siguiente cita, proveniente de la entrevista a María:

- (22) [...] Me gustaba mucho mi-mis clases de nihongo [japonés] porque...porque de alguna manera mis senseis [profesores] me incenti- motivaban para que participara en el concurso de oratoria. Y...a mí me gustaba mucho porque, podía como que practicar la entonación, así ¿no? La pronunciación, y...sí, pienso que me ha ayudado bastante. O sea en el...en cuanto al idioma. Y también eso me obligaba a escribir, un sakubun [composición]. Entonces...ahí practicaba bastante (María).

La entrevistada identifica como importantes para el dominio del idioma la entonación, la pronunciación y la escritura. Asimismo, reconoce como importante el dominio de un habla fluida y de la sintaxis, pues su manejo es necesario más allá del léxico para dominar la lengua, tal como lo expresa Ceci:

(23) K: Ah ya, o sea hace ya un tiempito [que empezó a estudiar japonés], pero hasta antes de eso, no te acordabas nada, de nihongo [japonés].

C: No o sea, las palabras básicas, pero no- no es como que pueda formar oraciones. Y yo vine, formando oraciones y hablando así fluido pues.

Y, finalmente, el manejo de la pragmática, que implica el uso apropiado de la gramática según el contexto, tal como manifiesta Ana:

(24) A: Hasta hasta cuando vi en los los doramas [novelas], como que a veces me... podía entender como que una oración y así, porque ya me acostumbré a o sea, como veía los doramas y todo, y entendía-

K: en qué situación

A: y entendía en qué situación decían esa oración. Pero en cambio como que...este... me enseñaban [en la academia de japonés] la gramática de...tipo cómo hacer esta oración y tipo ya pero qué diferencia hay entre esta oración y esta y por qué tengo que usar esto?

Tomando esto en consideración, la gran mayoría de jóvenes entrevistados considera no dominar el japonés con fluidez. Aquellos que sí consideran hablarlo con fluidez son los que han vivido en Japón durante muchos años; el resto se posiciona a sí mismo como aprendices del japonés como lengua nombrada. Había una heterogeneidad de conocimiento del japonés en los participantes: algunos únicamente dominaban palabras simples o sabían escribir su nombre, mientras que otros eran capaces de entender el idioma lo suficiente como para desenvolverse en un viaje de turismo en Japón, tras muchos años estudiando. Sin embargo, ninguno consideraba hablarlo lo suficientemente fluido como para considerar que dominaban el idioma debido a que lo habían aprendido en Perú, en un espacio no-japonés. Este posicionamiento como aprendices es evidencia del distanciamiento y la disociación que hay hacia una lengua construida como un objeto, considerada como propia de un país ajeno.

Otra evidencia de la representación del japonés como lengua nombrada es la construcción del mismo en el discurso como una herramienta profesional. Según estos jóvenes, es la lengua de Japón, no de Perú y, por lo tanto, es tan útil como saber cualquier lengua extranjera en lo que respecta a las oportunidades laborales o de aprendizaje. En ese sentido, tanto los jóvenes que hablan japonés como aquellos que no consideran que dominar la lengua – con todo lo que implica: léxico, sintaxis, pragmática, etcétera – les da un valor agregado dentro de la sociedad. Al verla como un objeto, no construyen el japonés como una herencia de sus antepasados, sino como una herramienta profesional. Los siguientes extractos provienen de tres jóvenes con distintos grados de manejo del

japonés: Eli, quien no domina casi nada; Álvaro, quien lo habla con mucha fluidez tras vivir en Japón, y María, quien ha estudiado japonés muchos años en Perú.

(25) O sea...como identidad nikkei podrías prescindirlo, pero es un gran valor agregado saberlo (Eli)

(26) Si la yo lo somos- claro y, si tú quieres...aprender la cultura y aprender el idioma y otras cosas, ya es como que, es una mejora entre comillas, profesional para ti. Para mí. A eso voy, no? Es como si yo quiero aprender...alemán pe, pero-pero...esa es una...una inteligencia más que yo tendría, pero no es que me haga...no sé, alemanian. ((risas)) No sé, no? (Álvaro)

(27) K: Digamos, para ser nikkei tienes que saber japonés?

María: No...pero...pienso que es un plus que, que les puede dar, o o un plus que te puede abrir puertas.

La mayoría de entrevistados utilizó léxico relacionado a la idea de “mejora” al momento de hablar de la importancia del japonés para el desarrollo profesional, y las motivaciones que tendrían para aprenderlo. Se construye todo un repertorio interpretativo alrededor del aprendizaje de lenguas como una herramienta que “abre puertas” y como un “plus” o “valor agregado”. No obstante, es importante recalcar que esto se da cuando el japonés se construye como lengua nombrada, como un objeto tan externo a los jóvenes como lo podría ser otra lengua extranjera como el alemán. En el caso de Álvaro, se puede notar cómo hace una equivalencia entre lengua y cultura al decir “aprender la cultura y aprender el idioma”, pero para él eso no necesariamente implica una identidad relacionada al idioma que se hable. Los tres extractos se construyen discursivamente a partir de un conector de contraste “pero”, en que el valor del japonés para la identidad queda en segundo plano, y se resalta sintácticamente su valor profesional. No construyen la lengua como parte de la esencia de la identidad, es decir: saber japonés no te hace nikkei, porque puedes prescindir de eso, así como saber alemán tampoco te hace “alemanian”.

Ahora bien, a pesar de que los jóvenes construyen al japonés como una lengua nombrada que constituye un recurso para su identidad profesional, también la asocian a sus identidades migratorias a partir del vínculo entre lengua y cultura. Se sabe que existen muchas aproximaciones hacia dicha relación, desde asumir que son inseparables, hasta considerar la cultura como un elemento aparte del lenguaje (Kasper & Omori, 2010).

La hipótesis de Sapir-Whorf postula que el lenguaje define el pensamiento y nuestra manera de percibir la realidad, por lo que es inseparable y necesario para la cultura. Definiría elementos culturales importantes tales como la religión, el arte, los ideales estéticos y las formas de organización política (Parra, 1988). Por su parte, autoras como

Heller tienen una “visión de la lengua como un conjunto de recursos que circulan de manera desigual en redes sociales y espacios discursivos, y cuyo significado y valor están socialmente construidos dentro de las limitaciones de los procesos de organización social y bajo condiciones históricas específicas” (2020: 1). En otras palabras, se considera la lengua como un elemento dinámico que se construye en función de sus condiciones sociales y contextuales. En el caso de los jóvenes nikkei, la ideología imperante alrededor del japonés asume una relación intrínseca entre lengua y cultura, como si la cultura estuviera encarnada en la lengua, lo que es afín a las ideas de Sapir y Whorf. Estas últimas han sido muy influyentes en el sentido común de las personas, pues construyen la lengua como un vehículo a través del cual se puede conocer la cultura; en este caso, la cultura japonesa, como se ve a continuación:

(28) K: Si no tuvieras dónde practicarlo [el japonés], de todas maneras querrías aprender?

Ceci: No igual sí, porque...son mis raíces. Y cuando aprendes el idioma también vas aprendiendo la cultura, no?

(29) K: Qué tan importante crees que ha sido, digamos, para ti como nikkei el aprender nihongo [japonés]?

María: (10.0) Me ha permitido creo, poder entender, como que la cultura. Porque mucho de lo que te enseñan tam- es parte de la cultura japonesa pues.

Las dos entrevistadas provienen de hogares con prácticas conservadoras, pero solo María domina el japonés formalmente. Sin embargo, a pesar de la diferencia en el manejo de la lengua japonesa, en ambos extractos se pueden evidenciar puntos en común: en primer lugar, que el japonés es un medio a través del cual la cultura japonesa se vuelve accesible. Se entiende que, de alguna manera, el lenguaje es un reflejo de las prácticas culturales japonesas. En segundo lugar, y como consecuencia de entender la lengua como un vehículo de la cultura, el aprendizaje del japonés también se construye como un medio de conexión con el pasado migratorio, con las raíces japonesas de los nikkei. El conocer cómo era la cultura de sus ancestros adquiere un peso en las motivaciones para aprender japonés, más allá de los intereses profesionales, tal y como lo expresa una de las entrevistadas al hablar del rol del japonés: “Es una manera como para poder mantener el contacto con Japón y decir, como que ‘aquí existimos’, algo así, no? Creo que es eso” (Natalia). De esta manera, se configura un repertorio interpretativo en el que el japonés se liga a la identidad nikkei porque es un medio a través del cual “aprendes cultura” de los ancestros. Por ende, es una manera de conectar con el pasado migratorio que, de cierta manera, también vuelve nikkei a los participantes. Sin embargo, es necesario recalcar que

el patrón recurrente en la totalidad de entrevistas era que las intenciones de estudiar japonés rara vez se concretaban, principalmente por motivos de tiempo y prioridades.

Se configura, entonces, un dilema ideológico, en el que el japonés como lengua nombrada trae solo beneficios profesionales y parece no tener injerencia en la identidad nikkei, versus el japonés como vehículo de la cultura y, por tanto, un potencial recurso identitario, pero que los jóvenes no suelen poner en práctica. El hecho de que no lo practiquen es finalmente lo que determina el punto en común entre ambos repertorios: el conocimiento del japonés como lengua nombrada, como un objeto externo que tiene límites claros y concisos, no se construye como importante en primera instancia, aunque podría llegar a serlo. Esto es consistente con el hecho de que no se utiliza el japonés en hogares de descendientes de japoneses, e incluso dentro de los espacios institucionales, como consecuencia de la 2da Guerra Mundial. Además, aunque muchos jóvenes quisieran aprender japonés por considerarlo un elemento identitario, no lo hacen realmente. En ese sentido, la poca importancia que se le da al aprendizaje formal del japonés para sentirse nikkei, incluso a pesar de que es considerado como un medio de construcción identitaria, se evidencia en el patrón identificado en las entrevistas: solamente dos entrevistadas alegaron sentirse “menos nikkei” o un “mal nikkei” por no saber japonés. El resto, que en su mayoría no lo dominaba, no consideraba que fuese particularmente importante ni esencial para sentirse identificado como nikkei, como se manifiesta en los siguientes extractos, provenientes de tres entrevistados criados en hogares japoneses conservadores, y con acercamiento temprano a la colectividad:

(30) Es una herramienta que suma, pero no te arma. (Piero)

(31) No hablarlo pero aunque sea saber, no? Esto existió, palabras clave. (Lucas)

(32) Sí me gustaría que sea algo que [mis hijos] conozcan, que existe, o sea...no en el sentido que lo manejen, pero sí como, mira, este idioma hablaban mis abuelos. Porque...por una cuestión de feeling, no? Más que nada. (Andrea)

Es importante tomar en cuenta el uso de conectores adversativos en las tres respuestas, que resaltan el elemento sintáctico que aparece después de dichos conectores. Entonces, se puede interpretar que no es que el japonés en su totalidad carezca de importancia. Los jóvenes coinciden en su mayoría en que el japonés –entendiéndola como lengua nombrada que se ‘habla’ o se ‘maneja’– no es importante para la identidad nikkei, no ‘arma’ ni determina la identidad, pero sí es importante algún elemento relacionado a este. Para ellos, es importante conocer que “esto existió”, “este idioma hablaban mis abuelos”; tener presente en el imaginario que el japonés es la lengua de sus antepasados, por la dimensión

emocional e identificatoria que eso conlleva. Esto es consistente con el repertorio interpretativo que mencioné anteriormente, en que el japonés es un vehículo para conocer la cultura de los ancestros migrantes.

Sin embargo, si el dominio del japonés como lengua extranjera no es lo importante, ¿qué es? ¿Qué implica conectar con el pasado a partir del japonés? En función del análisis de las entrevistas, el elemento que identifiqué refiere al uso de ciertos recursos léxicos del japonés, que surgen en el discurso espontáneamente y se integran con recursos asociados al español. Contrario a la ideología lingüística imperante, más alineada con el vínculo intrínseco entre la lengua y la cultura, el uso de dichos recursos léxicos se relaciona más con el lenguaje como práctica social, tal como lo propone Heller (2020). A continuación, analizaré con mayor profundidad la importancia que tiene la producción discursiva de estos elementos en la identidad de los jóvenes nikkei.

### 5.3.2 El japonés como un conjunto de recursos léxicos

Una práctica que aún se mantiene dentro de muchos de los hogares de descendientes de japoneses es el uso de una serie de palabras en japonés consideradas por los jóvenes como “básicas”, asociadas a los saludos, la familia e incluso elementos religiosos. Si bien algunos jóvenes manifestaron no mantener ninguna práctica japonesa en su hogar, esta todavía es considerada como una práctica generalizada, pues la gran mayoría de entrevistados provienen de hogares donde el uso de palabras en japonés es una práctica común. El uso de dichos recursos léxicos también es referido en muchas ocasiones como ‘japonés’ o ‘nihongo’. En ocasiones, los participantes solían hablar de un “hablar japonés” que no refería al japonés como lengua nombrada, como algo que se domina como un objeto completo, delimitado y autónomo con relación al español, sino simplemente al uso de algunos recursos, tal como se ve en la siguiente cita:

(33) Es que es que en el traba-o sea cuando mi mamá empezó a trabajar en Matusita, también hablaban japonés. Entonces ahí ya en la casa entonces ya era normal. Hasta mi tía decía así como que okane [dinero] y así (Ana).

El extracto es de la entrevista de una participante que, aunque descende de japoneses por ambos padres, había crecido en un hogar que no mantenía casi ninguna práctica japonesa, más allá del uso de los recursos léxicos. Ana explicitó que nadie en su casa domina el japonés, pero que su madre aprendió el uso de recursos léxicos en el trabajo –un espacio nikkei–, y luego lo extrapoló a las prácticas del hogar. El sentido del ‘hablar japonés’ en ese extracto se aclara con la última frase: “hasta mi tía decía así como que okane y así”,

donde explicita que se refiere únicamente al uso de los recursos léxicos. Esto da cuenta de que al uso de recursos léxicos asociados al japonés también se le conoce como ‘hablar japonés’, y era un fenómeno común a lo largo de las entrevistas.

Los grupos de jóvenes, entendidos como comunidades de práctica, se vuelven entonces un lugar donde desplegar esta serie de recursos léxicos en japonés – además del espacio de la familia –, pues es parte de las prácticas compartidas por sus miembros, y colabora con su objetivo compartido. Para Holmes & Meyerhoff (1999), las comunidades de práctica albergan un repertorio compartido de recursos, que se acumulan con el tiempo y, en la medida en que son usados por sus miembros, negocian el significado de su objetivo. En ese sentido, el uso de léxico en japonés conforma una rutina lingüística que forma parte de esta serie de recursos compartidos. Al hacerlo, el uso de estos recursos se constituye como una forma de práctica social, lo que es consistente con lo que dice Heller (2020) sobre la lengua: una serie de recursos lingüísticos – en este caso el léxico en japonés sumado a otros recursos asociados al castellano – que adquieren un cierto significado en un determinado contexto.

Sobre esta forma de ‘hablar japonés’, los jóvenes consideran que son un elemento importante para su propia identidad como descendientes de japoneses, como se ve en la siguiente cita:

(34) K: En otras palabras, qué tan importante crees tú, que es para la identidad nikkei.  
El uso de las palabras.

Ceci: (3.0) Sí creo que son palabras básicas que...suman. Como que...es la manera más mínima y básica en la que puedes, mantener viva la tradición. Yo lo siento así, porque puedes como que, desarrollarte como nikkei en la sociedad.

Como ya hemos comentado, Ceci proviene de un hogar japonés conservador, pero no considera dominar el idioma. Además, se ha integrado a la comunidad recientemente, durante su adolescencia. En la cita, ella reconoce la costumbre de utilizar léxico asociado al japonés en hogares nikkei, y considera que es una especie de requisito mínimo para “mantener viva la tradición”, es decir, para conectar con sus antepasados. Nuevamente surge la ideología de la lengua como vehículo hacia la cultura, pero esta vez a partir de una práctica que se lleva a cabo espontáneamente en la interacción. Son elementos que “suman” a la legitimidad de la identidad, pues son típicas e identificatorias de los nikkei, y permite “desarrollarte como nikkei en la sociedad”. En otras palabras, la participante reconoce el uso de estos recursos lingüísticos como una forma deliberada de desplegar identidad en la práctica.



Para posicionarse como nikkei, los jóvenes utilizaron recursos léxicos en japonés a lo largo de la entrevista. Al indexar el léxico en japonés a las raíces peruano-japonesas, se legitiman como nikkei en la práctica. Los entrevistados utilizaban dichos recursos debido a que me conocieron dentro del espacio de la colectividad, y yo les hablaba utilizándolos también, como se ve en el siguiente extracto de la entrevista con Andrea:

(35) K: Sí sí, eso ocurre. Pero qué paja lo del uchinaguchi [lengua de Okinawa], eso no sabía...de hecho, tu ojii [abuelo] y tu obaa [abuela] fácil deberían como...dejar plasmado no? Algo de uchinaguchi porque, hay muy poco, no?

A: Sí, y es difícil porque...ellos no saben bien español. Entonces, esto...no saben bien a veces cómo comunicar...se, pero el- hay aún gente, eh, por ejemplo en geto [gateball]... no? Los ojisanes [señores, tíos], uno puede ir un domingo a un campeonato de geto y los vas a escuchar hablando en uchinaguchi. No a todos, pero a algunos.

K: Bueno yo nunca he escuchado uchinaguchi, no tengo ni idea de cómo suena ni nada...

Tal como dicen Cameron & Panovic (2014), las personas diseñan su discurso para una audiencia específica en un contexto específico. De ahí que los participantes utilizaran recursos en japonés, a sabiendas de que los entendería. Además, esto se relaciona con la función relacional estipulada por Fairclough (1992), en que las personas se posicionan en relación con otras, y las identidades se negocian, se aceptan o se rechazan en la interacción. En la entrevista, la identidad que los jóvenes tomaban era aceptada por mí, que estoy familiarizada con dichos términos y los utilizaba libremente a lo largo de la interacción. Para Bucholtz & Hall (2005), esto se relacionaría con las propiedades de emergencia y posicionamiento de las identidades, que son pasajeras y cambiantes a lo largo del discurso. Al hacer uso de los recursos léxicos del japonés, el interlocutor se posiciona como nikkei, y continúa haciéndolo ante la aceptación de esta identidad por parte de la entrevistadora. Es importante tomar en cuenta que los posicionamientos en la interacción surgen, precisamente, en relación a un otro y a un contexto particular, y siempre tratan de resaltar algún aspecto de la realidad.

En contraste, otra clase de contextos además del espacio familiar, no son considerados adecuados para el despliegue de dichos recursos, pues la identidad nikkei suele ser rechazada por terceros: al no ser miembros de la comunidad de práctica, los recursos no adquieren el significado otorgado dentro de la misma. Eso se ve en la siguiente cita, donde la entrevistada es una persona que no tuvo contacto con lo japonés más allá de las interacciones familiares, y que se unió al grupo de jóvenes en el que participa durante su adolescencia, casi terminando el colegio:

- (36) No, creo que...en un momento dejé de decir, o sea de, de usar palabras japonesas [en el colegio], y creo que también influyó bastante el no estudiar en colegio japonés, eh... que...en un momento se empezaron a burlar de... de la, como que, o sea de cómo hablaba, o de-de las palabras que decía, que lo dejé de usar, y lo dejé de usar bastante, y solo lo usaba en casa (Kelly).

En el colegio no japonés en el que estudió Kelly, el uso de recursos significaba otra cosa, por lo que generaba burlas de sus compañeros. En otras palabras, su identidad como nikkei se veía rechazada, por lo que la participante limitó el despliegue de dicha identidad al espacio de la familia. Se puede evidenciar, entonces, la importancia del contexto en la construcción del significado atribuido a los repertorios lingüísticos propios de una comunidad de práctica.

A su vez, la identidad nikkei puede ser reprimida adrede por el mismo individuo, quien es consciente de que el uso de recursos léxicos en japonés se circunscribe a miembros de la comunidad que dominan dicha práctica y no a terceros no miembros. Sol lo expresa en la siguiente cita:

- (37) Siendo círculos nikkei pero hay un peruano o alguien, y obviamente no habla, o ya imagínate que somos 3 y ya, la mayoría es peruana...pero no ha pasado, no ha pasado, normalmente cuando estoy con gente normalmente es más círculo nikkei que peruanos. Pero es como que, por respeto al otro no? Estamos ahí, estamos hablando, estamos pasándola bien. Por qué tienes que hablar, con palabras en japonés? (Sol)

Se puede apreciar cómo la participante es consciente de que el posicionamiento como nikkei a través del uso de recursos léxicos en japonés adquiere sentido únicamente entre miembros de la comunidad de práctica. Siguiendo la noción de indexicalidad de Bucholtz & Hall (2005), el uso de estos recursos léxicos se indexan a la identidad nikkei, y por lo tanto constituyen una manera de desplegar identidad. Como se ve en la cita, Sol adscribe el uso de recursos léxicos en japonés al comportamiento nikkei, y se posiciona como tal a partir de esta práctica. Esto se evidencia al decir “hay un peruano o alguien, y obviamente no habla”, donde enuncia desde una posición no-peruana, una nikkei, que sí maneja dichos recursos léxicos. Hace la contraposición con una identidad peruana que no se asocia al uso del japonés, por lo cual es plenamente consciente de que en espacios fuera de la comunidad de práctica o de la institución, donde la identidad como nikkei no necesariamente toma relevancia, no es adecuado el uso de estos recursos. De hecho, para ella es incluso una cuestión de “respeto al otro” el no utilizar palabras en japonés, porque hacerlo implica un posicionamiento como nikkei que marca una distancia deliberada y excluyente de aquellos que no son miembros de su comunidad de práctica.

Sumado a esto, tal como se muestra a continuación, también hay lugar al cuestionamiento de dicha práctica desde algunos de los jóvenes, tal como se ve en las siguientes citas:

- (38) Es que a veces lo siento forzado. Cómo es, cuándo es forzado y cuándo no, es difícil saber, y así juzgando por la persona, cómo es la persona. Pero... me me me incomoda a veces. (Sol)
- (39) Por eso cuando yo llegué a APJ y veía a los nikkei hablando me parecían unos alienados [...]. (Martín)

Sol, que nació y vivió en Japón sus primeros años, dejó de participar en la comunidad de práctica en la que estuvo muy involucrada durante mucho tiempo. El cuestionamiento de las prácticas de la comunidad probablemente tenga que ver con el rechazo hacia la identidad nikkei, que, por lo menos a conciencia, no pretende desplegar. Podría tener que ver con un posicionamiento como peruana, dado que ya hemos establecido que para alguien que no se posiciona como nikkei, el uso de recursos lingüísticos asociados al japonés adquiere otro sentido. Por su parte, Martín descende de japoneses únicamente por el lado paterno, y su contacto con lo japonés fue mínimo hasta su acercamiento a la colectividad, siendo ya un adulto. En la cita, se posiciona como peruano al utilizar la etiqueta identitaria de “los nikkei”, a quienes distingue como un grupo aparte, fuera del punto de enunciación en el cual se posiciona.

En ambos casos, el uso de recursos léxicos asociados al japonés se ve como un elemento negativo, forzado, incómodo, ‘alienante’, incluso dentro de una de las instituciones nikkei más importantes, como la Asociación Peruano Japonesa. Esto podría tener que ver con un posicionamiento no nikkei; un posicionamiento como peruano en el discurso, que, efectivamente, cuestiona el uso del léxico en japonés, tanto dentro como fuera de la comunidad de práctica. Esto, a su vez, implica cuestionar el papel del uso de los recursos léxicos asociados al japonés como creadores de significado dentro de la comunidad de práctica.

Es necesario resaltar, sin embargo, que más allá de los conflictos que pudiese haber alrededor del uso de recursos lingüísticos del japonés, la totalidad de los participantes utilizó léxico en japonés a lo largo de sus entrevistas. Esto es lo que sucede incluso con los dos entrevistados en (38) y (39), como se ve en las siguientes citas:

- (40) “Es que en Okinawa se ponen 3, osenkos [incienso], siempre. Cuando...falleces tienes uno, en Okinawa los 3 osenkos [...]” (Sol, hablando sobre tradiciones).
- (41) “Solo que cuando mi papá va [a Japón], eh...o sea él va y no sabía nada de japonés, no sabía nada de nihongo.” (Martín, hablando de su familia).

El análisis del discurso evidencia que la identidad también se construye en el cómo se dicen las cosas. Esto quiere decir que, aunque de manera consciente sea posible tomar distancia y rechazar la identificación con el grupo a partir del cuestionamiento de la práctica que se asocia a este, la ejecución inconsciente y espontánea de la práctica misma despliega la identidad que se rechaza. Precisamente, una de las dimensiones de las ideologías lingüísticas según Kroskrity (2004) es el nivel de conciencia. A mayor conciencia, más se pueden elaborar discursos sobre la práctica; a menor conciencia, la construcción identitaria tan solo se da la práctica misma. En este caso, si bien ambos jóvenes son capaces de hablar sobre la práctica lingüística críticamente, no están a un nivel de conciencia total, debido a que llevan a cabo la práctica sin darse cuenta. Sol eligió utilizar términos en japonés para explicar sobre tradiciones del lugar de donde provenía su familia. Por su parte, Martín, cuando menciona que su padre no hablaba japonés, hace incluso una autoenmienda: “no sabía nada de japonés, no sabía nada de nihongo”. Repite la misma oración, pero utilizando un recurso léxico asociado al japonés. Esto es un indicador de la identidad nikkei que despliega en esos momentos.

Esta especie de contradicción, no obstante, no es de extrañar si es que tomamos en cuenta dos de las propiedades de la identidad de Bucholtz & Hall (2005): el posicionamiento y la parcialidad. Al hablar del uso del léxico en japonés, el interlocutor no se posiciona como nikkei, sino como peruano, y lo japonés pasa a segundo plano. De esa manera, desde su mirada como peruano, enuncia una crítica hacia esa práctica. Dado que no se asume una identidad a priori ni estática, sino una que emerge en el discurso, es posible resaltar elementos antagónicos en distintos momentos de la interacción sin que ello implique un problema. Cada posicionamiento es parcial: resalta ciertos aspectos de la realidad y deja otros de lado. Por ello, al utilizar los recursos léxicos del japonés, los jóvenes anteponen su herencia japonesa en su identidad, dejando lo peruano o alguna otra identidad en segundo plano.

Además, retomando las ideas de Lave & Wenger (1991), la identidad se construye en torno a las prácticas. El uso espontáneo e inconsciente de los recursos asociados al japonés en una conversación es una manera de desplegar la identidad nikkei en el hacer, y no en el ser. El uso de recursos léxicos se vuelve una cuestión personal, de vivencia propia, dado que es una costumbre característica de muchos hogares peruano-japoneses, y que, además, se extrapola a las instituciones en que los jóvenes participan. No es el japonés entendido como un objeto perteneciente a la cultura de otro país, como algo distante, sino

como una serie de recursos sin contornos nítidos que se utilizan indistintamente con recursos del español, y que tienen un peso en la identidad de los jóvenes como nikkei.

## 6. REFLEXIONES FINALES

A partir del análisis, hemos podido ver cómo es que los jóvenes despliegan identidad nikkei a partir de tres ejes: el nivel de involucramiento y los modos de participación, la reconfiguración del Nosotros y las dos interpretaciones de ‘hablar japonés’.

Los modos de participación varían en función del nivel de involucramiento de los jóvenes. Por un lado, algunos estaban orientados a la participación total, por lo que legitiman su participación en función del nivel de compromiso que asumen con su comunidad de práctica. Son como los actores de un teatro o el staff tras bambalinas que llevan a cabo una performance para un público. Su proceso de involucramiento, además, está marcado por la participación, pues esta es necesaria para el aprendizaje de las prácticas propias de la comunidad de práctica. Por otro lado, algunos jóvenes eligen permanecer voluntariamente en la periferia, motivados por intereses más personales. En ese sentido, en vez de orientarse hacia la participación plena, eligen mantenerse en espacios específicos – o periféricos – dentro de toda la gama de posibilidades de participación en la comunidad de práctica. Al hacerlo, evitan caer en la indiferencia –considerada el antónimo de la participación periférica legítima–, y continúan desplegando una identidad nikkei a través del ‘hacer’, mas no necesariamente orientado a una participación plena.

Sumado a esto, dentro de las instituciones nikkei en las que se encuentran enmarcadas las comunidades de práctica de los jóvenes, existe una tendencia a concebir la identidad como parte inherente de la persona. De esta manera, aquellos participantes legítimos son los que tienen esta característica definitoria en su esencia: su ascendencia japonesa. Por su parte, los jóvenes reconfiguran quiénes constituyen el Nosotros a partir de la concepción de una identidad forjada en el hacer y no en el ser, por lo que el Nosotros no se define por criterios étnicos, sino son por criterios participativos. Esto se extiende incluso hasta la percepción de los valores, que no se entienden como una herencia transmitida por la ascendencia japonesa, sino por la aplicación de estos valores en la práctica. De esta manera, lo nikkei se extiende a cualquier persona sin sangre japonesa que tenga interés en participar legítimamente y, por lo tanto, ponga en práctica ciertos valores apreciados y aprendidos dentro de la comunidad.

El conflicto entre los repertorios interpretativos en torno a la identidad construida versus la identidad como esencia, manejados por los jóvenes y las instituciones nikkei que influyen sobre su comunidad de práctica, tienen que ver con un proceso de transición entre ‘aprendices’ y ‘experimentados’. Es decir, da cuenta de un desplazamiento de miembros más experimentados por los nuevos miembros: en la medida en que estos últimos aumentan su participación, se van volviendo miembros experimentados y, a su vez, desplazan a los que eran considerados como tales. Esto es parte de las dinámicas de las comunidades de práctica, cuyos recursos y significados se renegocian con el tiempo en la medida en que cambian sus miembros.

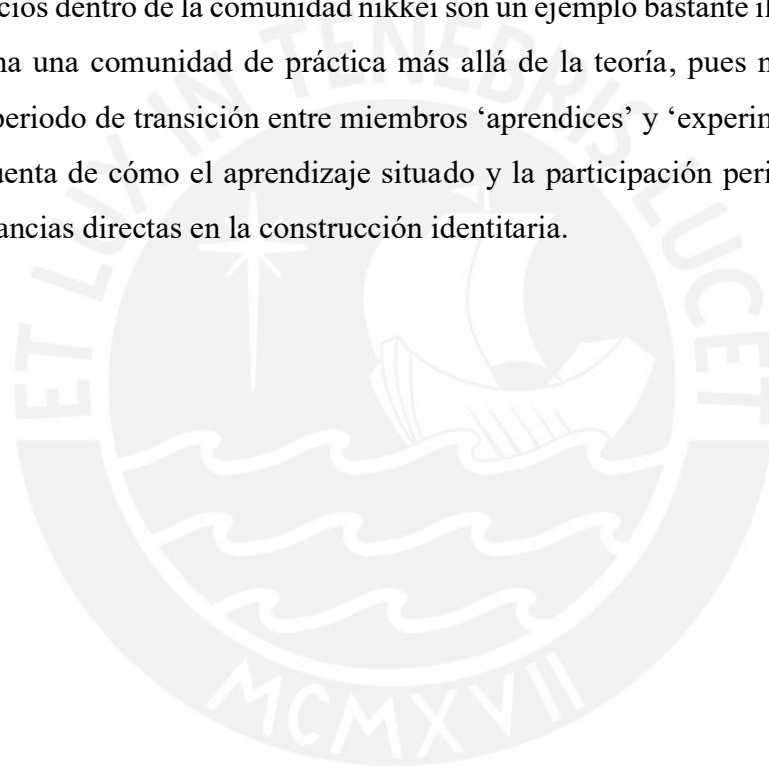
Finalmente, la pérdida de la lengua como consecuencia de la guerra reconfiguró la representación de la lengua japonesa en la identidad de los descendientes de japoneses. Hay un dos representaciones del ‘hablar japonés’: en la primera representación, se entiende el ‘hablar japonés’ como el ‘dominio’ o ‘manejo’ de una lengua extranjera, como una herramienta útil en términos profesionales, o como un medio para conocer la cultura, pero al que pocos miembros de la comunidad de práctica apelan para identificarse como nikkei. La segunda representación es el de ‘hablar japonés’ como recursos léxicos, palabras que refieren a elementos del círculo de socialización primario, tales como la familia y sus costumbres (saludos, elementos cotidianos, rituales religiosos). De ser una costumbre considerada ‘típica’ de los hogares nikkei, se extrapola a la comunidad de práctica, donde se considera una práctica común que legitima el significado de lo que es ser nikkei o descendiente de japonés. En ese sentido, el uso de los recursos léxicos se configura como una manera de construir identidad que se refuerza en las comunidades de práctica de las instituciones, mientras que el japonés como lengua nombrada pasa a un segundo plano.

El japonés, entonces, se representa como lengua nombrada, pero se ejerce en la práctica con el uso de recursos léxicos del japonés. El hecho de que esto surja en el discurso con una entrevistadora que también se posiciona como nikkei tiene que ver con el principio de relacionalidad de Bucholtz & Hall (2005): la identidad siempre surge en relación con otro. Además, al utilizar el léxico asociado al japonés, los jóvenes que participan en las instituciones de la colectividad se posicionan como personas que se identifican como nikkei legítimos sin manejar necesariamente la lengua de sus ancestros.

Para la investigación, mi participación ha tenido una incidencia reflejada en el análisis. Mi propio posicionamiento como nikkei durante las entrevistas necesariamente tuvo

consecuencias en la construcción del discurso de los participantes, quienes elaboraron sus respuestas en función de un otro. Si bien esto ha permitido obtener data que no necesariamente emergería en una interacción con alguien que no pertenece a la comunidad, es importante resaltar a modo de limitación que la pérdida de distancia es posible.

A modo de sugerencia para futuras investigaciones, sería interesante analizar la construcción identitaria en generaciones previas a la de los jóvenes participantes, para poder evaluar de manera más amplia el proceso de transición y renegociación de significados que se ha manifestado en el análisis. Considero que, en ese sentido, los diversos espacios dentro de la comunidad nikkei son un ejemplo bastante ilustrativo sobre cómo funciona una comunidad de práctica más allá de la teoría, pues no solo deja en evidencia el periodo de transición entre miembros ‘aprendices’ y ‘experimentados’, sino además da cuenta de cómo el aprendizaje situado y la participación periférica legítima tienen implicancias directas en la construcción identitaria.



## BIBLIOGRAFÍA

Abe, David

2017 *Rural Isolation and Dual Cultural Existence: The Japanese-American Kona Coffee Community*. US: Springer.

Asociación Peruano Japonesa

2019 *Memoria Anual*. Lima: Asociación Peruano Japonesa.

Atienza, Encarna

2007 “Discurso e ideología en los libros de texto de ciencias sociales”. *Discurso y Sociedad* 1. 4: 543-574.

Bucholtz, Mary & Hall, Kira

2005 “Identity and interaction: a sociocultural linguistic approach”. *Discourse Studies* 7. 4 – 5: 585 – 614.

Burr, Vivian

2003 *Social Constructionism*. NY: Routledge.

Cameron, Deborah & Panovic, Ivan

2014 “Discourse and Discourse Analysis”. En *Working with written discourse*. Londres: Sage. 3 – 14.

De Fina, Anna

2015 “Narrative and Identities”. En *The Handbook of Narrative Analysis*. Eds., Anna De Fina y Alexandra Georgakopoulou. US: Wiley-Blackwell.

De Fina, Anna & Georgakopoulou, Alexandra

2008 “Analysing narratives as practices”. *Qualitative Research* 8. 3: 379 – 387.

Fairclough, Norman

1992 “Approaches to Discourse Analysis”. En *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press. 12 – 36.

Gavirati, Pablo & Ishida, Chie

2017 “Interpelación o autonomía: El caso de la identidad nikkei en la comunidad argentino-japonesa”. *Alteridades* 27. 53: 59-71.

Heller, M.



2020 “Hacia un enfoque social del bilingüismo”. En *Hacia una sociolingüística crítica: desarrollos y debates*. Eds., Mercedes Niño Murcia, Virginia Zavala y Susana De los Heros. Lima: IEP.

Holmes, Janet & Meyerhoff, Miriam

1999 “The Community of Practice: Theories and methodologies in language and gender research”. *Language in Society* 28. 2: 173 – 183.

Irvine, Judith

1989 “When Talk Isn’t Cheap: Language and Political Economy”. *American Ethnologist* 16: 248–267.

Kasper, Gabriele & Omori, Makoto

2010 “Language and Culture”. En *Sociolinguistics and Language Education*. Eds., Nancy Hornenberg y Sandra Lee McKay. UK: Multilingual Matters, pp. 455 – 491.

Kroskrity, Paul

2004 “Language Ideologies”. En *A Companion to a Linguistic Anthropology*. Ed., Alessandro Duranti. Massachusetts: Blackwell Publications.

Labov, William

2006 “The transformation of experience in narrative”. En *The Discourse Reader* (2a ed.). Eds., Adam Jaworski y Nicholas Coupland. NY: Routledge. 214 – 226.

Lausent-Herrera, Isabelle

1991 *Pasado y presente de la comunidad japonesa en el Perú*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Lave, Jean & Wenger, Etienne

1991 *Situated learning. Legitimate peripheral participation*. Nueva York: Cambridge University Press.

López-Calvo, Ignacio

2013 “Introduction”. En *The affinity of the Eye. Writing Nikkei in Peru*. Arizona: The University of Arizona Press. 1 – 30.

Matsumura, Akemi

2015 “Bailar entre nosotros: Construcción de identidad nikkei a través de las actividades artísticas de la colectividad nikkei en Lima”. Tesis de Licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Parra, Marina

1988 “La hipótesis Sapir-Whorf”. *Forma y Función* 3. 9 – 16.

Patiño-Santos, Adriana

2020 “Una aproximación etnográfica a las narrativas producidas en contextos de migración”. *Íbero*, 91, pp. 11-27.

Pomerantz, Anita

1986 “Extreme Case Formulations: a way of legitimating claims”. *Human Studies* 9. 219-229.

Otheguy, Ricardo, García, Ofelia & Reid, Wallis

2015 “Clarifying translanguaging and deconstructing named languages: A perspective from linguistics”. *Applied Linguistics Review* 6. 3: 281 – 307.

Sakuda, Alejandro

1999 *El futuro era el Perú. Cien años o más de inmigración japonesa*. Lima: ESICOS.

Silverstein, Michael

1979 “Language Structure and Linguistic Ideology”. En *The Elements*. Eds., P. Clyne, W. Hanks y C. Hofbauer. Chicago: Chicago Linguistic Society. 193–248.

Takaki, Natalia & Bassani, Jaison José

2014 “O lugar do corpo nos processos de construção identitária de jovens nikkei”. *Poiésis* 8. 14: 403 – 426.

Takenaka, Ayumi

2004 “The Japanese in Peru: History of Immigration, Settlement, and Racialization”. En *Latin American Perspectives* 31. 3: 77 – 98.

<http://www.jstor.org/stable/3185184>

Tannen, Deborah

2007 *Talking voices: repetition, dialogue and imagery in conversational discourse*. (2a ed.). US: Cambridge University Press.

Tsuda, Takeyuki

2012 “Diasporas without a consciousness: Japanese Americans and the lack of a Nikkei identity”. *Regions and Cohesions* 2. 2: 83 – 104.

Thompson, Geoff

2013 *Introducing functional grammar* (3a edición). NY: Routledge.

Vargas Hoshi, Kyomi

2019 “Representaciones sobre Fujimori: una mirada desde los nikkei”. Trabajo final para el curso de Análisis del Discurso. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Wortham, Stanton & Reyes, Ángela

2015 “Discourse Analysis Across Events”. En *Discourse Analysis, beyond the speech event*. Londres: Routledge. 1 – 39.



## ANEXOS

### **Anexo 1: Consentimiento Informado para participante de la entrevista**

El propósito de esta ficha de consentimiento es proveer a los participantes de la presente entrevista, una explicación de la naturaleza de la misma y de su rol en ella como participantes.

La presente entrevista es conducida por Kyomi Vargas Hoshi, estudiante de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), para el curso de Tesis II de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, especialidad de Lingüística.

El objetivo de la presente entrevista es conocer sus percepciones y representaciones sobre lo que es ser un joven nikkei en el marco de los 120 años de inmigración japonesa al Perú. Si usted accede a participar en esta entrevista se le pedirá responder algunas preguntas. Esto tomará aproximadamente 1 hora de su tiempo. Lo que se converse durante la entrevista podría ser grabado en un audio, si es que usted lo autoriza, de modo que el estudiante pueda transcribir ciertas ideas que usted haya expresado para el posterior análisis.

La participación en esta entrevista es estrictamente voluntaria. La información que se recoja será anónima y no se usará para ningún otro propósito fuera de los objetivos de investigación de la tesis. La entrevista será grabada, y una vez transcrita, el audio se eliminará.

Si tiene alguna duda sobre este trabajo, puede hacer preguntas en cualquier momento durante su participación en él. Igualmente, puede retirarse de la entrevista en cualquier momento sin que eso lo perjudique en ninguna forma. Si alguna de las preguntas durante la entrevista le parecen incómodas, tiene usted el derecho de hacérselo saber a la estudiante o de no responderlas.

Para información adicional, puede usted dirigirse a la investigadora a su correo electrónico: [kyomi.vargash@pucp.pe](mailto:kyomi.vargash@pucp.pe)

Desde ya le agradecemos su participación.



---

Acepto participar voluntariamente en esta entrevista conducida por Kyomi Vargas Hoshi. He sido informado (a) de que el objetivo de la entrevista es conocer sobre las percepciones y representaciones sobre lo que es ser un joven nikkei en el marco de los 120 años de inmigración japonesa al Perú.

Me han indicado también que tendré que responder preguntas durante la entrevista, lo cual tomará aproximadamente 1 hora de mi tiempo. También me consultaron si la entrevista podría ser grabada en audio, lo cual acepto.

Reconozco que la información que yo provea en el curso de esta entrevista es estrictamente anónima y no será usada para ningún otro propósito fuera de los fines de la investigación sin mi consentimiento. He sido informado de que puedo hacer preguntas sobre el trabajo en cualquier momento y que puedo retirarme del mismo cuando así lo decida, sin que esto acarree perjuicio alguno para mi persona. De tener preguntas sobre mi participación en la entrevista, puedo contactar a la investigadora a su correo electrónico: [kyomi.vargash@pucp.pe](mailto:kyomi.vargash@pucp.pe)

Entiendo que una copia de esta ficha de consentimiento me será entregada.

---

Nombre del Participante

Firma del Participante

Fecha

(en letras de imprenta)

**Anexo 2: Lista de seudónimos y afiliación de los participantes**

1. Ana – Asociación Peruano Japonesa
2. Eli – Asociación Peruano Japonesa/Peru Kumamoto Kenjinkai
3. Natalia – Asociación Peruano Japonesa
4. Piero – Movimiento de Menores AELU
5. Lucas – Asociación Peruano Japonesa/Asociación Okinawense del Perú.
6. Kelly – Movimiento de Menores AELU
7. Ceci - Asociación Okinawense del Perú.
8. Álvaro - Asociación Peruano Japonesa
9. Isabel - Asociación Okinawense del Perú.
10. Martín - Asociación Peruano Japonesa/Peru Kagoshima Kenjinkai
11. Andrea - Asociación Okinawense del Perú.
12. María - Asociación Peruano Japonesa/Peru Kumamoto Kenjinkai
13. Juli - Asociación Peruano Japonesa/Peru Ehime Kenjinkai
14. Sol – Asociación Okinawense del Perú.
15. Sara - Asociación Peruano Japonesa/Peru Kumamoto Kenjinkai