

Capítulo I: Perspectivas teóricas sobre la identidad étnica

En la siguiente investigación procuraremos efectuar un sistemático acercamiento al problema de la identidad "étnica" de los migrantes Runas/Quechuas de las zonas rurales de los Andes del sur en Lima.

De todos los diversos tipos de migrantes en Lima, nos concentraremos en un sólo grupo muy específico, aquellos cuya migración se realizó entre los seis y doce años, es decir, quienes tuvieron que pasar su proceso de enculturación (niñez y juventud) en dos contextos socio/culturales diferentes y hasta opuestos. Ellos pasaron la primera enculturación en el mundo indígena andino y la segunda, en el mundo citadino de Lima o cualquier otra ciudad "moderna" del Perú. Estimamos conveniente concentrarnos en este grupo de migrantes, por considerar que, en ellos, el problema de la identidad social de los migrantes oriundos de la zona de los Andes del sur, expresa su mayor magnitud y vigencia.

Pero, previamente, creemos que es preciso aclarar primero lo que es o cómo se define la "identidad étnica" de cualquier población o segmento poblacional en cualquier parte del mundo. Como veremos, es esto un tema intensamente discutido en la antropología a nivel teórico.

Por lo general, esta disciplina se aproximó al tema, a partir de dos propuestas paradigmáticas opuestas y, hasta cierto punto, incluso incompatibles. Una de ellas es la visión que denominaremos "culturalista", teoría dominante en la discusión antropológica desde sus inicios; y la otra es la mirada que aquí llamaremos "situacionalista" y que surge en los años 60 criticando de manera consistente la lógica de la primera (La terminología y algunas de las ideas expuestas en este capítulo fueron tomadas de Frank 1993).

Para tener una idea nítida y concisa acerca de las dos propuestas teóricas alternativas, seleccionaremos tres autores que, según nuestro punto de vista, las condensan con exactitud. En el caso de los culturalistas discutiremos Ruth Benedict (1971) y Clifford Geertz (1990), quienes ilustran etapas distintas en el despliegamiento de este paradigma y, en cuanto a los situacionalistas, nos basaremos, sobre todo, en Frederik

Barth (1976), el iniciador de esta propuesta.

Pero, como en nuestra opinión, al final, los conceptos elaborados por ambos paradigmas no logran convencer por completo en cuanto al tema de la identidad étnica, sobre todo por no ajustarse en forma convincente con los hechos empíricos que se suscitan al nivel de los procesos identitarios, consideraremos finalmente otra opción teórica, recientemente propuesta que, a nuestro juicio, logre superar las fallas de tanto el culturalismo como el situacionalismo y que consiente, al mismo tiempo, conservar las proposiciones, al parecer, verdaderas e indudables en ambas corrientes.

Esta tercera proposición a tomar en cuenta es la de Pierre Bourdieu (1990, 1991), cuyo concepto de "habitus" va mucho más allá de los argumentos culturalistas, como también de la primacía de la "razón economizante" de los situacionalistas.

1. Las alternativas tradicionales.

1.1. La propuesta culturalista: ventajas y falacias.

Para la corriente culturalista, la identidad cultural expresa, y "es" al mismo tiempo, la suma de las características culturales compartidas por los miembros de un pueblo. Estas características, denominadas por Benedict (1971: 10) como "patrones de comportamiento", encierran normas, valores y reglas explícitas de conducta. Desde este enfoque, la cultura imprime y expresa la personalidad social del individuo, al ser compartida con los demás miembros de su sociedad.

El culturalismo se remonta, por lo menos, hasta los trabajos del italiano Vico y del filósofo alemán Herder. En la antropología, este imaginario fue desarrollado en el particularismo norteamericano de Boas (1966), Kroeber (1952), Benedict (1971), y profundizado en las últimas décadas por Sahlins (1981, 1988) y Geertz (1990).

Retomando el trabajo de Benedict encontramos que ella conceptúa la cultura como "costumbres", es decir, algo que el actor social hace de una manera específica, tan sólo porque

todos los demás miembros de su grupo también lo hacen de esa forma. En otras palabras: costumbres son actos que se hacen por imitación, sin saber su "causa" o motivo. El actor simplemente no sabe, cómo podría hacerlo de otro modo.

Para Benedict, existen costumbres peculiares para cada sociedad humana específica. En un nivel más profundo, estas costumbres expresarían la ética de ese grupo. Según el caso, la ética puede ser "pacífica", "silenciosa", "disciplinada", etc., o "salvaje", "impulsiva", "caótica". La ética de un grupo se manifiestan mejor en las costumbres como las danzas, rituales religiosos, pero, está presente también en cualquier otro acto tradicional de la vida cotidiana.

A juicio de Benedict, si hay una costumbre en otra sociedad que exprese la misma ética, es posible, para una persona adoptar para sí misma esta costumbre. Pero, no le es factible cambiar a las costumbres de otro grupo, si éstas expresan otra ética completamente distinta de su propia.

Frente a Benedict, Geertz representa un "mejoramiento" del paradigma culturalista, básicamente, por restarle importancia a la primacía de las "costumbres concretas" y concentrarse por completo en la ética que subyace a éstas. Además, Geertz transforma las costumbres en "símbolos", argumentando que la ética y estética de una cultura se puede expresar en un número casi infinito de "símbolos" concretos.

El énfasis sobre la ética cultural -algo detrás de los símbolos o costumbres concretos- libera a los actores sociales de esta "jaula de hierro" de costumbres específicas (sin alternativas) en que Benedict los encerraba, permitiendo "cambios" y "variaciones" de símbolos (costumbres) en el tiempo y el espacio. Pero, tan sólo siempre y cuando estas variaciones encajen con la ética básica.

De esta manera Geertz logra salir, en alguna medida, de una concepción estática de la cultura, según la cual el hombre no puede liberarse de sus costumbres. Con esto, Geertz da paso a la posibilidad de pensar el cambio. Pero la sustitución de las costumbres por símbolos, y la concentración de Geertz en la "ética" de una cultura no resuelve el problema central del

culturalismo. Porque, para este autor, las éticas culturales son conceptuadas como "programas" (Geertz 1990: 51), de las cuales el hombre depende para poder ordenar su conducta.

Los "símbolos" para Geertz proporcionan, por un lado, "modelos de" y, por el otro, "modelos para" (Ibid: 91). Los primeros implican la manera como el hombre comprende la realidad, otorgándole sentido a través de los significados expresados en los símbolos. De allí que constituyen "modelos de" la realidad. Los segundos aluden a las recetas, los planes o los significantes que indican al hombre cómo actuar con el mundo, cómo relacionarse con la realidad en la cual se encuentra. Es decir, se trata de "modelos para" la acción.

Es decir, el "ethos" cultural es, para Geertz, algo que -a nivel de la conciencia- se traduce en "modelos de" (la realidad) y "modelos para" (la acción). En otros términos: el ethos ofrece una interpretación del mundo y, al mismo momento, modelos para la acción concreta en el mundo ("costumbres" para Benedict). Contrario a Benedict, este autor, muestra muy claramente que "identidad cultural" es algo que está "detrás" de las interpretaciones específicas del mundo vigentes en una cultura, así como también detrás de las actuaciones cotidianas. Pero, la ética cultural no es histórica o variable en el tiempo de la misma forma que los símbolos. Geertz aún permanece en el paradigma culturalista, pues para él, la ética cultural no permite "cualquier" tipo de interpretación, ni cualquier tipo de acción a la persona, sino tan sólo aquellas interpretaciones y acciones, "adecuadas" a la lógica interna de la ética específica de su grupo.

En consecuencia, tampoco la propuesta de Geertz, supera el problema principal del culturalismo. Como Benedict, este autor también insiste, en última instancia, en que la ética cultural "constituye un programa" mediante el cual el individuo interpreta el mundo, y un "programa" que gobierna la conducta humana con una finalidad determinada, salvándola del caos de actos y de vivir experiencias amorfas (Ibid: 52). Es decir, también en la visión geertziana, la cultura limita seriamente, la capacidad de sus portadores de tratar (interpretar y actuar

en) "mundos" completamente distintos de aquello, constituido por su propia cultura.

En la óptica de Geertz, la ética de una cultura, que se expresa en el mundo simbólico, a nivel de la personas se transforma en "sentimientos primordiales", es decir: una aceptación e identificación emotiva con el mundo establecido simbólicamente. Estos sentimientos primordiales serían, por lo tanto, "hechos dados" de la existencia social, referidos a la continuidad inmediata y las conexiones de parentesco, la religión, la lengua, etc.. Estos sentimientos serían experimentados por los miembros de un grupo como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos (Ibid: 222).

Por consiguiente los sentimientos primordiales -la fuerza de los hechos dados- del lugar, de la lengua, del parentesco, de un estilo específico de vida etc., forjarían en la persona la idea de "quién es" y con quienes está indisolublemente ligado. Esta noción estaría enraizada, para Geertz, en los fundamentos mismos de la personalidad (Ibid: 235). Dichos sentimientos provocarían que el sujeto siempre esté a la búsqueda de sus raíces tradicionales, para perpetuar su identidad en los usos locales, en las instituciones establecidas, y en las unidades de experiencia común; es decir, en su estilo de vida tradicional. Encasillando, de esta manera, la identidad cultural del individuo en un espacio y tiempo determinado, Geertz puede visualizar el "cambio social" tan sólo como síntoma de un cambio de identidad.

No cabe duda de que las propuestas de Benedict y Geertz fueron en su momento teorías que en parte ayudaron a entender la identidad étnica de los grupos sociales. Pero el culturalismo, incluso en la versión sofisticada de Geertz, al final insiste siempre en un concepto sumamente reificado de la cultura, que "exige" a sus integrantes reproducir comportamientos específicos, en sí mismos "únicos" para la cultura en cuestión.

Sin temor a equivocarnos, se puede inferir de los trabajos culturalistas una imagen de las sociedades culturalmente determinadas como entidades "autónomas" y "encerradas" en su propia constitución cultural, existentes en un mundo social

compuesto por otras entidades parecidas, no menos cerradas en sí mismas, entre las cuales la relación, el entendimiento y cualquier forma de interacción parecen casi imposibles, en la medida que sus miembros viven subjetivamente en mundos cualitativamente distintos, sin posibilidad alguna de experimentar y actuar de otra manera que aquella, dictada por sus propias costumbres o ética cultural.

Es decir, el paradigma culturalista nos sugiere que existe tan sólo una muy reducida probabilidad de que los miembros de dos culturas distintas se ponen en contacto, se entiendan mutuamente y asimilen elementos de sociedades/culturas ajenas a la propia. Sin embargo, esta imagen del sistemático aislamiento entre las diversas sociedades/culturas del mundo es empíricamente refutado por las constantes interrelaciones que los miembros de todas las culturas del mundo mantienen con personas de otras culturas.

En realidad, dentro del pensamiento culturalista, cualquier contacto e interacción intercultural, no puede, sino llevar a la destrucción de las sociedades/culturas envueltas como entidades específicas inmediatamente identificables. Esto porque los contactos inducirían "imprescindiblemente" a la "mezcla" de los elementos culturales que los caracterizan y que "identifican" a los integrantes de las dos culturas en interrelación.

1. 2. La de-culturación situacionalista de lo étnico.

Ante la visión culturalista de la cultura como una entidad casi monolítica y estática (imagen que Geertz intenta, pero no logra superar), aparece en los años sesenta una propuesta teórica alternativa que la critica tajantemente.

A partir de estudios empíricos, esta propuesta demuestra que la imagen culturalista de un mundo compuesto por entidades sociales culturalmente constituidas, incapaces de relacionarse e interactuar mutuamente, no interpreta de manera adecuada la realidad de la vida social de los miembros de diversos grupos "étnicos". Contrario a los culturalistas, los defensores de esta corriente sustentan, enfáticamente, que los grupos étnicos casi

siempre viven en estrecho y continuo contacto e interacción entre sí, y que tal contacto e interacción de ninguna manera lleva, inevitablemente, al desvanecimiento de su especificidad étnica.

El inicio de esta corriente se halla en el ensayo de Frederik Barth (1976), en el que critica sólidamente la posición culturalista insistiendo precisamente en la "normalidad" y la usual ausencia de complicaciones en el contacto inter-étnico.

Para explicar el hecho empírico de las constantes interacciones e interdependencia de los grupos étnicos, Barth recalca la necesidad de desconectar el concepto de la "identidad étnica" de la cultura y define "identidad étnica" como el resultado de un acto de "adscripción" o identificación con "grupos", creados por el sistema de clasificación social vigente y sin base en un trasfondo cultural pre-existente. Según Barth, los actores sociales se "adscriben" a estos "grupos" netamente clasificatorios con el propósito de conquistarse las ventajas que les depara tal identificación en términos de ayuda mutua y seguridad.

Según Barth, las fronteras étnicas, constituidas en el proceso de adscripción de los actores sociales a grupos étnicos, pre-existentes en el sistema de clasificación social vigente en un área, no se ajustan necesariamente a las "fronteras" entre culturas en el sentido culturalista. Es decir, en ocasiones dos grupos étnicos distintos pueden compartir la misma cultura y, sin embargo, decidir revelarse como étnicamente distintos. En otras ocasiones puede suceder también que dos grupos culturalmente distintos se integran en un sólo grupo de auto-identificación.

Consecuentemente, esta conceptualización de los "grupos étnicos" declara que, compartir una cultura no es de importancia alguna para explicar la presencia y persistencia de los grupos étnicos. Barth propone mas bien, ver la frecuente concordancia entre las fronteras étnicas y "culturales" como una implicancia o el resultado de la formación e integración de grupos étnicos, antes que una característica primaria y definitiva de ellos. Si los grupos étnicos usualmente se distinguen entre sí por un

conjunto de rasgos culturales específicos, esto sólo puede ser desde la mirada barthiana debido a que los grupos se han "creado" estos rasgos, para diferenciarse mejor de los otros grupos en su alrededor.

De esta manera, Barth (1976: 15) invierte la relación culturalista entre cultura -como conjunto de rasgos culturales específicos- y los grupos sociales. Este canje, propuesto por este autor, no debe entenderse como la negación de la cultura. El argumento barthiano es mas bien que la cultura debe ser vista como producto de las adaptaciones de los actores a las exigencias de los espacios ecológicos en que viven. Sin embargo, Barth niega la importancia atribuida a la cultura por los culturalistas, para explicar la existencia y perseverancia de grupos sociales específicos.

Ahora, para la gran mayoría de los defensores de esta corriente, los cambios en el sistema de clasificación étnico dependen -en última instancia- de los "intereses" de los actores quienes, frente al incentivo de "ventajas" explícitas (sobre todo, de beneficios económicos), podrían optar por conservar su "auto-adscripción" a un grupo dado, pero igualmente podrían decidirse auto-adscribirse a otro grupo, -si esto les parece "situacionalmente" mas conveniente.

El cálculo "situacional" que hace el actor social para decidirse por uno u otro grupo, en pro de sus propias utilidades es expuesto explícitamente por Patterson:

"Lo que es decisivo en cuanto a grupos étnicos es...que las lealtades étnicas reflejan -y son mantenidas por- los intereses socio-económicos de los miembros del grupo. Asumimos lo siguiente: que los seres humanos tienen una variedad de obligaciones de grupo; que estas obligaciones pueden coincidir, entrecruzarse o estar en conflicto entre sí mismo; y que los seres humanos intentan maximar su status económico y social, así como minimizar el riesgo para su sobrevivencia en la sociedad en que viven." (Patterson 1975: 305; traducción M.H.)

Indudablemente, para los situacionalistas la identidad étnica existe siempre y cuando los actores lo decidan libre y racionalmente, dependiendo de las situaciones concretas en que se encuentren, auto-adscribirse a algún "grupo" pre-existente en su sistema de clasificación étnica. También hay casos en que los

actores se "crean" un grupo anteriormente inexistente, por "inventar" un nuevo término e integrarlo en su sistema de clasificación étnica. En cada caso, los actores se auto-adscriben o asumen adscripciones de otros en función a la conveniencia de tal adscripción para su bienestar social y económico.

Tanto el enfoque culturalista como situacionalista proporcionan, indudablemente, elementos útiles para reflexionar sobre la identidad étnica de los actores.

Conceptuar la cultura de un modo "reificado", como un sistema fijo de normas y valores que obligan al hombre a constituir comportamientos particulares sin alternativa, orientan a conclusiones inadmisibles. Pues, aplicando este concepto se podría concluir que actores, al no reproducir los rasgos supuestamente definitorios de su etnicidad, como, por ejemplo, dejar de hablar su idioma, muestren que han "perdido" su cultura, o lo hayan "cambiado" de manera sustancial, no obstante de que la identificación total culturalista de la cultura con la identidad social de una persona hace tal cambio virtualmente inimaginable.

Es decir, el mismo concepto culturalista de "la cultura" como valores, reglas de conducta, ideas y prácticas concretas "internalizadas" en la niñez y transformadas en "identidad social" inhibe examinar adecuadamente el problema del "cambio cultural". Del punto de vista culturalista, tal cambio en las actuaciones de las personas significa necesariamente una pérdida de su "cultura original", o su sustitución por una cultura ajena. Pero la teoría culturalista no puede explicar como tal "pérdida" o sustitución podría posiblemente ser causada.

Ante la imposibilidad de los culturalistas de explicar adecuadamente el "cambio cultural", el enfoque situacionalista nos recuerda, y con toda razón, que los actores son seres pensantes y que tienen la capacidad de identificarse o des-identificarse, en situaciones particulares, con categorías sociales pre-existentes, es decir: de identificarse, o negarse a estar sujetos a una cierta categoría social. Además, es evidente que tales identificaciones o negaciones se dan, muchas veces, a

base de raciocinios conscientes en cuanto a los beneficios que les puede ofrecer la una u otra opción. Sin embargo, nos parece altamente dudable aquella parte de la propuesta situacionalista según la cual la identidad social existe "tan sólo" a nivel de los sistemas de clasificación social. Porque, en consecuencia de esta propuesta, un "indio" dejaría de ser "indio" inmediatamente al dejar de llamarse "indio", o ser llamado así por otros.

Nosotros personalmente estamos convencidos de que no se puede negar que los actores sociales también "experimentan" su pertenencia étnica, de la cual no pueden simplemente evadirse por auto-declararse miembro de otro grupo. Como veremos, esta "identidad experimentada" se basa en una cultura internalizada que se ha transformado en la identidad, al mismo tiempo, individual y social, que identifica al actor social como miembro de su grupo cultural, sea cual fuere lo que él decide "situacionalmente" auto-declararse.

Entonces, ¿no hay ninguna forma de escaparse de la calidad contradictoria de las verdades del culturalismo como del situacionalismo? Creemos que sí, -siempre que nos liberemos de tanto el paradigma culturalista como del paradigma situacionalista y nos acatemos a la propuesta de Pierre Bourdieu, elaborada sobre todo en su "teoría de la praxis". Creemos que esta teoría nos posibilita combinar los aspectos positivos e innegables de ambas corrientes. Este concepto nos permite discernir con mayor profundidad sobre la cuestión de la identidad étnica, prestando igual atención al aspecto de la cultura (internalizada) y la racionalidad del hombre, para actuar situacionalmente de acuerdo a sus conveniencias.

2. Hacia una definición viable: el habitus como identidad social.

¿Cómo es que el concepto de "habitus" de Bourdieu lleva realmente a apreciar en profundidad lo que ocurre con los migrantes en cuanto a su identidad "étnica"? Para responder a esta pregunta es necesario, entender bien los principales argumentos de la propuesta de Bourdieu.

Analizando el concepto de habitus en Bourdieu se puede notar cierta afinidad con el imaginario de los culturalistas, en tanto que éste como aquellos autores insisten en que la identidad social de una persona es adquirida en el proceso de enculturación. Pero, Bourdieu desconecta entonces la identidad social radicalmente de los "rasgos específicos" que la identifican en la teoría culturalista, al insistir en que estos "rasgos" bien pueden variar "situacionalmente". Pero, para Bourdieu, cualquier "praxis" de las personas tiene un substrato en su "identidad social", incluso prácticas absolutamente nuevas y nunca antes vistas que responden a "contexto" nuevos.

En realidad, el habitus, conceptualizado como una "estructura estructurada" y "estructurante", para Bourdieu constituye la personalidad misma (tanto individual como social) de los hombres y mujeres (que en adelante denominaremos actores o personas) causando una manera peculiar de sentir, pensar y actuar en todos los miembros de un grupo enculturados en un mismo contexto socio/cultural.

El habitus de una persona se forma dentro de la familia por las experiencias educativas, es decir, por la internalización de las prácticas de su ambiente cultural específico. Una vez formado así, el habitus internalizado "estructura" entonces las diversas prácticas del hombre y la mujer en relación a circunstancias cambiantes. Según Bourdieu, el proceso de la estructuración del habitus nunca termina. Pero, una vez estructurado en la niñez, este resiste cada vez más a transformaciones posteriores, causadas por cambios radicales en las circunstancias de vida de una persona, por ejemplo, cuando personas adineradas se tornan de pronto pobres. Entonces, cambios radicales en el habitus de todo un grupo se dan tan sólo a largo plazo, en varias generaciones.

La conceptualización del habitus como identidad "étnica" o, en las palabras de Bourdieu, "identidad social" de las personas, en nuestra opinión, permiten un mejor entendimiento de los fenómenos identitarios de los migrantes Runas Quechuas en Lima, los cuales se analizarán en el presente trabajo. #Los habitus de los migrantes, conformados en el seno de las familias indígenas

quechua-hablantes rurales de los Andes (donde han nacido y crecido durante sus primeros años), denotan su identidad aún cuando llegan a Lima, "estructurando" su manera específica de sentir, experimentar, evaluar y actuar en este nuevo mundo en que les toca vivir.

Nuestro entendimiento del concepto de "habitus" desde la perspectiva teórica de la "enculturación" está introducida por el propio Bourdieu, cuando habla del "equipamiento" de una persona adulta con un "capital" tanto económico como, ante todo, "cultural" (1990: 103), sobre todo en el proceso de la educación informal (en el seno de su familia) y formal (en la escuela). Para Bourdieu, este capital económico-cultural, transferido al individuo por la familia y otras instituciones educativas (sobre todo la escuela) se transforma en parte y parcela del "habitus" de una persona y, como tal, permite entender la praxis de esta persona como adulto.

El habitus, conceptualizado como una "estructura", a la vez "estructurante" y "estructurada" (Ibid 1991: 104), detrás o en el fondo de los comportamientos y sentimientos específicos del hombre o de la mujer, proporciona los elementos necesarios para entender las consecuencias de un cambio total en el ambiente cultural de un niño o adolescente durante su proceso enculturativo. A través de la enculturación familiar, los actores sociales aprehenden el mundo que les rodea, internalizando sus disposiciones (estructuras) básicas y transformándolas en las inscripciones e incorporaciones (Connerton 1989) persistentes de su propia identidad personal y social, desde sus primeros años de vida.

Entender el habitus de una persona como el resultado de sus experiencias iniciales, es decir, de circunstancias históricas sociales concretas, vigentes en la niñez del actor y parte de su memoria habitual y oral (Ibid; Passerini L.: 1987), nos permite entender como el habitus, a través de esta memoria habitual, contribuye a la constancia de las unidades socio-culturales en el tiempo, en tanto que, bajo circunstancias poco variables, el habitus debería llevar a las personas a reproducir los mismos comportamientos siempre de nuevo, una vez que estos son

culturalmente identificados como "funcionales". Este proceso encuentra su límite tan sólo en cambios profundos en las circunstancias situacionales del comportamiento mismo. Bajo circunstancias cambiantes, el habitus va estructurar nuevos comportamientos, que le parecen situacionalmente óptimos. Pero; y esto es lo importante, estos comportamientos alternativos son "óptimos" tan sólo dentro de la lógica del propio habitus que les genera.

Retomando la discusión entre culturalistas y situacionalistas y sus respectivas limitaciones, frente al primero, el enfoque de Bourdieu tiene la ventaja de liberar al actor de la determinación directa de la gama total de sus actuaciones por su "cultura" y, al mismo tiempo, conservar la idea central del culturalismo que, las actuaciones individuales expresan la identidad social de los actores. Asimismo, con respecto al paradigma situacionalista, tiene la ventaja de conservar el mismo concepto de la cultura como fuente de la identidad social o étnica, sin dejar de aceptar la verdad situacionalista de que el actor es capaz de producir comportamientos sin antecedentes en "respuesta" a las circunstancias cambiantes en que se encuentra.

En consecuencia, contrario al enfoque situacionalista (que de-cultura al actor para explicar el cambio), el concepto de habitus nos permite ver la influencia de la cultura (habitus) incluso en la producción de comportamientos "nuevos" en contextos cambiantes. Por lo tanto, también, cuando el migrante indígena en Lima aprende a hablar castellano, preparar sus comidas con productos de la costa o moverse con seguridad en el tráfico de la capital, su manera de usar esta lengua, sus gustos culinarios y evaluación del tráfico como ruidoso, etc., etc. sigue revelando su identidad social incambiada.

Pero, ¿qué pasa, si el proceso de la enculturación es interrumpida por un radical cambio en el ambiente? ¿Cuáles son las consecuencias de tal cambio para el desarrollo de la identidad social? ¿Cómo afronta el actor este cambio?

Un niño o niña, trasladado de un ambiente socio-

culturalmente determinado -el mundo rural de los Quechuas de los Andes del sur, por ejemplo- a otro, completamente distinto -el mundo urbano limeño-, no puede sino confrontar este nuevo ambiente con el habitus ya preformado que dispone su manera de actuar en este nuevo mundo, como lo disponía en el mundo anterior, -a pesar de que las nuevas prácticas habituales de este niño son probablemente completamente distintas de sus anteriores.

Pero, sobre todo en el colegio o la escuela, sus actuaciones, generadas y estructuradas por el substrato de su habitus "importado" de su lugar de origen, se confrontaran constantemente a las sanciones individuales y colectivas de personas que actúan a base de un habitus distinto: sus compañeros de clase y sus profesores. Es en las escuelas de Lima y en otros contextos institucionales de interrelación que el joven migrante Quechua de los Andes del sur se confronta constantemente con el hecho de que los comportamientos suyos, que a él o ella le parecen sumamente "naturales" y "apropiados", son -sin embargo- constantemente criticados y hasta ridiculizados por los demás miembros de su nuevo mundo social.

Ante esta situación, el joven migrante puede aprender conscientemente a evitar las actuaciones que provocan la crítica social y reproducir el comportamiento de los que le critican. Pero, esto significa que tiene que vivir consciente- y constantemente en contra de lo que el substrato de su propio habitus le orienta. Es decir el/la joven migrante puede vivir en contra de su propio habitus o identidad social, pero -como veremos- esto, casi inevitablemente, le resultará en una profunda inseguridad personal.