

## Introducción

Existe en el Perú, particularmente entre los científicos sociales que tratan sobre la realidad social actual de este país, un "acuerdo" relativo a la existencia de una identidad social "chola" como una misma realidad empírica. Este acuerdo, que está muy lejos de ser tomada como una mera tesis sobre los fenómenos socio-culturales que ocurren en este país, según los intelectuales peruanos que trabajan sobre esta temática, estaría probada por procesos específicos como: la migración masiva de "provincianos serranos" a Lima, la urbanización generalizada del país sin industrialización y la "informalización" de la economía. En conjunto, estos procesos sociales habría dado lugar a que la población total del país se haya "cholificado" o estaría "cholificándose".

Tal "cholificación" haya causado que, por un lado, las distinciones étnicas que antes dividieron a este país, fundamentalmente en indios versus blanco-mestizos, ya no tendrían vigencia, o mejor dicho, que hayan desaparecido o estarían desapareciendo. De la nueva identidad "chola", se dice, que se distingue cualitativamente de todas las antiguas identidades "étnicas" en el Perú: "indios", "mestizos", "blancos", "criollos", etc.. De allí que esta nueva "población nacional" peruana de "cholos" estaría actualmente en el proceso de "tomar" para sí mismos (transformar sobre la base de sus normas y valores) no solamente la ciudad de Lima, sino incluso la economía y el poder político en el Perú.

En los últimos tiempos, este acuerdo se ha transformado en una propuesta "hegemónica", en tanto que orienta la visión de la realidad social peruana aceptada y reproducida por amplios sectores sociales, incluso fuera de las ciencias. Por ejemplo, uno de los candidatos presidenciales en las recientes elecciones en el Perú se propuso a sí mismo como abanderado de la "choledad".

Pero, desde nuestro punto de vista, este acuerdo está lleno de dificultades y contradicciones empíricas y conceptuales. Estos se evidencian, por ejemplo, claramente en una entrevista hecha al ya mencionado candidato presidencial, Alejandro Toledo,

que apeló a esta idea del "cholo" como nueva identidad nacional de todos los peruanos. La entrevista a este personaje se inició con la lectura de una carta, enviada por su hermano, en uno de los noticieros de mayor cobertura del Perú: "Buenos Días Perú", en donde tal hermano señalaba: "Ya es hora de que nos dejen a nosotros los cholos [gobernar]! Ahora nos toca a nosotros!".

Al terminar de leer la carta, la entrevistadora, Roxana Canedo, emplazó al candidato Toledo a clarificar estas frases: ¿Qué quiere decir "cholo" para Ud.? ¿Quiénes son "cholos"?, si aquí en el Perú todos somos "cholos"!, todos tenemos algo de indio o de mandinga! A esto Toledo respondió: "Sí, efectivamente! Con el término "cholo" no pretendo hacer ninguna distinción étnica, ni hacer resurgir ningún conflicto. "Cholo" alude simplemente a que todos somos culturalmente "cholos" y todos podemos sentirnos identificados con este término. Pues, actualmente en el Perú no hay diferencias entre blancos-limeños o criollos y serranos o provincianos!".

La respuesta de Toledo revela un problema común. Parece que nadie sabe, realmente, quiénes son los "cholos". Existe la idea vaga de que ya son "la mayoría" de los peruanos e incluso que "ya no hay" -o no importan- "indios", "criollos" y otras identidades sociales no-cholas. Al mismo tiempo, existen todavía millones de Runas quechuahablantes en el Perú, y la discriminación "racial" sigue siendo un fenómeno cotidiano. Se declara a los "cholos" un grupo culturalmente definido. Pero, la definición de esta "cultura chola" es profundamente dudosa.

La supuesta choledad, atribuida no sólo a los migrantes, sino ahora ya frecuentemente a todos los demás sectores empobrecidos de Lima, de ninguna manera es utilizada cotidianamente, ni por los unos, ni por los otros, como una categoría identitaria. Es más: lo que se puede observar es -a pesar, de la negación de los académicos- la presencia y persistencia de una gran variedad de formas de vida entre los migrantes que, a nuestro parecer, responde a necesidades de adaptación fundadas en el substrato cultural de origen, y no a la construcción de una nueva identidad sin precedentes.

Todo esto nos lleva a la sospecha de que se trata, mas bien, de una ideología, en lugar de un hecho empírico probado,

cuyo "éxito" se debe, sobre todo, a varias implicancias político-sociales de esta nueva auto-imagen de los peruanos. Por un lado, esta nueva auto-imagen declara que "los indios" -o los criollos- "ya no existen"! Y por otro lado, explicita, finalmente que ya esté ya "resuelto" un "problema" que plagó la historia peruana desde sus inicios: la división de la ciudadanía del Perú en entidades "étnicamente" o "racialmente" distintas y hasta antagónicas, y la dominación del estado peruano por una "casta" minoritaria de "blancos" que siempre los utilizaba para sus propios fines.

Ahora, no cabe duda de que insistir en que "ya no existen indios -ni criollos- en el Perú", es considerada, por muchos intelectuales, como un arma eficiente contra la persistencia del racismo y la discriminación étnico-racial en este país. Si ya todos somos cholos, la persistencia de la discriminación étnico-racial ya no tiene sentido! Asimismo, la "cholificación" es considerada muchas veces como una versión auténticamente peruana de la "modernización", tan ansiosamente deseado por la mayoría de los peruanos. La cholificación "moderniza" el Perú en dos sentidos: en el sentido político que, "por fin", también en el Perú ya se habría formado una "nación" y en el sentido económico social, en tanto se supone que, afortunadamente, el Perú se habría finalmente "encontrado a sí mismo" y, por lo tanto, desde ahora en adelante se desarrollaría con total "autonomía", en vez de "copiar" siempre nuevos modelos y finalidades externos.

Todo esto nos hace suponer que la idea o ideología de la "cholificación" es tan sólo otra variedad del viejo sueño de la élite blanco-mestiza peruana -y latinoamérica en general- de que los "problemas nacionales" se resolverán en un futuro cercano, por el fenómeno del "mestizaje", es decir, por la fusión (biológico y cultural) de las distinciones étnico-raciales en una sola "identidad nacional".

La nueva ideología de la "cholificación", me parece un instrumento aún más eficiente en este sentido, en tanto que, al propagar que "indios ya no existen", niega contundentemente a aquellos peruanos que son, quieren ser, y quieren seguir viviendo como "indígenas" incluso el derecho de formular este deseo. Pues, su auto-declaración como "indígenas" -y su legítima demanda de que su identidad como tales sea tomado en cuenta por

el estado- es declarado como una mera "mentira interesada", debido a intereses oscuros, que nada tienen que ver con la supuesta "verdadera identidad" de ellos.

La presente investigación intenta una crítica teórica y empírica de lo que arriba se ha esbozado sobre aquel "acuerdo común" entre los científicos sociales del Perú. Para tal crítica resulta imprescindible, en primera instancia, identificar o desarrollar un concepto aceptable de la "identidad social" o "cultural", razón por la cual debatiremos en un primer capítulo las dos propuestas paradigmáticas hasta el momento vigentes en la discusión antropológica internacional en cuanto a tal concepto.

Pero, como ninguno de estos paradigmas nos parece aceptable, debido a que el primero equipara la identidad cultural, en última instancia, a "rasgos" y "prácticas" y el segundo concibe la identidad como un acto situacional de adscripción y auto-adscripción, hemos visto la necesidad de proponer finalmente una opción teórica de Pierre Bourdieu (1991): el concepto de "habitus". Este concepto nos permitiría conceptuar la identidad social ("étnica") como maneras de experimentar, gustar, evaluar, sentir y pensar el mundo en que vivimos, fundamentando así una ética y estética particular que responde a un contexto socio/cultural específico.

Pero, ¿cómo es que se forma el habitus como identidad social? Es a esta cuestión a la cual intentaremos dar respuesta en el capítulo dos, al tratar los procesos de "enculturación". Este concepto consiente entender, en toda su profundidad, la formación de la identidad social como habitus. Porque la enculturación alude a los mecanismos a través de los cuales, internalizamos (aprehendemos) el contexto cultural específico en el que nos toca crecer y vivir.

Es decir, el habitus funciona como una materialización de nuestras experiencias pasadas y de la memoria colectiva. Este hecho nos permite sustentar que un individuo que migra de su mundo social a otro no desarrollará una nueva identidad social tan sólo por vivir bajo circunstancias radicalmente distintas.

De allí que nuestra tesis principal en este trabajo es que los migrantes indígenas Quechuas rurales andinos en Lima y, de

preferencia, los que han migrado entre los seis y trece años, están necesariamente expuestos a una situación que -de alguna manera- no concuerda con su habitus. Mas bien, su migración les coloca en una profunda crisis de identidad y auto-evaluación.

Por las internalizaciones de los primeros años, el migrante, colocado de repente en un contexto diferente, no puede sino percibir a éste desde la perspectiva del habitus que elaboró en su niñez. Ahora, en tanto que su nuevo ambiente social produce (y está producido) por otro "habitus" o identidad social (aquello del blanco-mestizo urbano), que le impone sus criterios por la crítica, estigmatización y discriminación social, éste se encuentra en una constante contradicción o lucha, entre su propio habitus -y las experiencias, deseos, gustos, etc. que éste genera- y una realidad que implica "verdades", "valoraciones" y "gustos" distintos.

En esta situación, el migrante puede adoptar una estrategia de adecuación, negándose a si mismo seguir lo que su propio habitus le dicta como normal y adecuado y , conformándose con los deseos, gustos y expectativas "urbanas" o reivindicar para sí su propia identidad y distinción. Pero, incluso cuando se decide por "adaptarse" a las exigencias ajenas, esto no quiere decir que de esta manera haya perdido o cambiado su identidad social. Mas bien, el habitus necesariamente persiste en el individuo, porque constituye su identidad misma y su manera de experimentar y evaluar el mundo.

En el tercer capítulo haremos entonces una reflexión concisa de tipo histórico. Resumiremos la imagen del indio en el pensamiento no-indígena peruano, desde fines del siglo XIX y principios del XX hasta la década del 60. Para continuar en esta misma tónica, en el cuarto capítulo, nos centraremos en los autores modernos mas importantes, tratando de entender la manera en que las ciencias sociales peruanas han -hasta el momento-, examinado el fenómeno de las identidades sociales, con el propósito principal de contextualizar el surgimiento reciente de la idea del "cholo" como la nueva identidad nacional, distinta -sobre todo- de la identidad supuestamente ya casi desaparecida del "indio".

No es posible, por cierto, resolver de una vez por siempre en una tesis como esta la difícil cuestión, de si realmente

existe una nueva "identidad social chola" en el Perú. Sin embargo, en el quinto capítulo intentaremos por lo menos acercarnos a una respuesta a esta cuestión, por analizar algunas entrevistas que realizábamos el año pasado con un grupo muy específico de migrantes indígenas de los Andes en la ciudad de Lima. Todos ellos llegaron a esta ciudad teniendo entre 6 y 13 años y, por lo tanto, deberían haber sufrido la "cholificación" mas intensamente.

Nos concentramos justamente en este tipo de migrantes andinos en Lima principalmente por la siguiente razón: si no obstante de su temprana llegada y larga estadía en la ciudad entre ellos se mantiene y encuentran demostrables el efecto de una temprana enculturación en el contexto indígena-andino, la tesis de una reciente transformación en masa de todos los migrantes andinos en la ciudad de su anterior identidad indígena a otra "identidad" nueva y fundamental distinta pierde mucho de su credibilidad inicial.

Para terminar con esta introducción, quiero hacer explícito que yo misma, autora de estas líneas, soy una migrante indígena de los Andes, con largos años de experiencia en Lima. Siendo todavía niña, mi madre me llevó a esta ciudad donde fui expuesta a un proceso de enculturación secundaria forzada, formal e informal, en que tenía que confrontarme, ineludiblemente, al "saber institucionalizado" en este ambiente: la supuesta "naturaleza" negativa del indio. En tanto que este saber se me presentó como una verdad incuestionable, fui obligada a tomar necesariamente una posicionalidad al interior de este "saber". Es esta experiencia personal que me llevó a dedicar esta tesis a la búsqueda de una respuesta a las siguientes preguntas: ¿cuál es la identidad actual de otros migrantes, quienes también se confrontaron con este saber institucionalizado? Y ¿cómo tratan esta verdad en su vida actual?