

artimañas para no permitirle regresar: "¡No! ¡Cómo vas a irte! ¡Tu papá, ¿que va decir? ¡Van a hablar mal de mi!". "¿Cómo te vas a ir, si estas ya ocho meses? ¡Poco a poco te vas hallar!".

Ante la insistencia de su tía, Sisa se convence finalmente de que ésta nunca la iba dejar volver a su pueblo. Por lo tanto, en algún momento abandona su idea inicial de recuperar la normalidad por regresar a su pueblo y, de ahora en adelante, opta por tratar de conseguirse en este otro mundo que ahora le toca vivir un poco de la "libertad" perdida: "Me dejaron un día sola. Ese día iba salir a buscar trabajo... Al día siguiente me dejaron sola, salí... Entonces, como sabía leer, estaba enseñándome, en un sitio decía "Necesito chica", y toqué el timbre". Es decir, Sisa con sus escasos trece años se aventura valientemente a explorar el mundo citadino, y las posibilidades que puede hallar como empleada doméstica. Incluso cuando su primer intento de escaparse de la anormalidad de su vida en la casa de su tía fracasa, por la inlterferencia de su tía, Sisa insiste frente a aquella: "Con una condición me regreso a tu casa. Yo me quedo aquí. Estoy en tu casa. Pero, me busco mi trabajo. Por mi propia cuenta voy a trabajar, estudiar. ¡No me quedo más en tu casa!".

Pero, su tía no está dispuesta a dejarla ir tan fácilmente. Insistiendo, una vez mas, incluso cuando le consigue trabajo a Sisa: "¡Tú no sabes nada, prácticamente no sabes nada! O sea, estaba diciendo que me quedase en su casa ¿no? Pero, yo no quería por nada. Yo me opuse. ¡No, y no, no! Me puse terca. Terca me puse. Que no iba a quedar en su casa". Evidentemente, la casa de su tía es el símbolo mismos de la anormalidad experimentada por Sisa, así que, esta vez, no se deja convencer por ella, ni siquiera ante su supuesta inutilidad. Pero, esta insistencia de su tía en su incapacidad, al parecer, al final convence a Sisa que, de alguna manera, ella misma es parte constitutiva de esa "anormalidad" a que se siente expuesta por su "ignorancia" o por "no saber". De allí que, todavía antes de este acto de auto-liberación, en sus continuos enfrentamientos con su tía, Sisa ya se ha conseguido la entrada en un colegio nocturno: "Me pusieron

en el colegio en la noche. Para aprender a hablar, ¿no?, me pusieron. Como práctica estaba ahí".

Obviamente, ella acepta que, efectivamente, le faltan ciertos conocimientos imprescindibles para poder moverse en su nuevo mundo y vivir una vida "normal". Esta idea es reforzada por los sentimientos que le despiertan sus primos: "Sentían asco de mi... cuando mi primo me insultaba, yo no sabía cómo responderle [por no hablar castellano]. Entonces, yo me acuerdo, dijo 'que era una ignorante'!". Experiencias como estas causan en Sisa un interés enorme por aprender y estudiar, sobre todo el castellano que lo necesita con notable urgencia para su desenvolvimiento en la ciudad. En consecuencia elige un método insólito, para aprender tal idioma: "Leyendo libros. Me aconsejaban que leyera libros... Me puse a leer. Pero yo no comprendía qué significado tiene eso". El afán por aprender por cualquier medio demuestra cuán terriblemente desesperada y desolada Sisa se hallaba. Es tal su necesidad de hablar con alguien que, a pesar, de que el método elegido no le permite descifrar el contenido de las palabras, persiste en la tarea de aprender: "!Lee el libro!, me decían... Pero, ¿cómo? Yo no... ¡Me tiene que explicar que esto es! ¡Así, así, así! Nadie me explicaba".

Sin embargo, Sisa, ahora ya con su nueva "tía", nuevamente pierde lo poco de libertad que le significaba su educación en el colegio nocturno y su aprendizaje del castellano al ser enviada a Lima, a pesar de su firme decisión de no moverse del espacio arequipeño: "...la señora me dijo: 'Sabes que...¿no quieres ir a Lima? ¡No!, ¡No me gusta Lima! ¡No, no!...'". Pero, no obstante de su resistencia inicial, al final ella acepta su traslado a Lima, al parecer, por no aguantar "causar problemas": "...discutían la señora y su esposo. Tanto que discutían. Por amabilidad yo dije: 'Ya señora, yo me voy a acompañar a su hija a Lima... Perdí mi colegio. Estaba en tercero. Como iba a venir a Lima perdía, pues, prácticamente, era medio año'".

Pero, una vez establecida en Lima y después de haber recuperado el colegio, tiene que enfrentar de nuevo, quizás por

última vez, a su ahora ya tercera "ama", cuando esta le propone otro cambio drástico de lugar "Ya finalizando quinto año, la señora me dice que me regreso a Arequipa". Esta vez ella reacciona con vehemencia: "Me faltaba tres meses para terminar. Y ahora ¿qué hago señora? Yo no me puedo regresar porque ¡me falta tres meses para terminar mi secundaria! ¡Recibo mi certificado!". Y, esta vez, nada de lo que le dice esta tía la hace modificar su decisión: "Un año perder... Yo me quedo en Lima. Yo no sé cómo me quedo, pero ¡me quedo!". ¿Por no perder sus estudios?. Creemos que, aún mas que los estudios y su título; lo que importa a Sisa es el espacio escolar, por ser uno de los poco (por mucho tiempo, en realidad el único) ambientes de "libertad" o "normalidad" que ha encontrado en su nuevo mundo, donde se ha conseguido "compañeras" con quienes puede conversar, reír, jugar, etc..

Tenemos la impresión de que lo que Sisa pueda aprender o no en estos centros, al final, carece de mucha importancia y utilidad para ella. Sisa defiende su permanencia en este espacio porque es una oportunidad para ella de vivir una vida sin temores, sin "control", emotivamente satisfactoria, feliz y normal. Este uso instrumental de los estudios es corroborado en: "Pero, ¿qué voy hacer? Tengo que seguir. Sufrir por mis estudios. Sea lo que sea. Creo que no voy a morir de hambre. Aunque me van a tratar mal, pero... tengo mi certificado. Yo lo hago por mi certificado". A nuestro parecer, el certificado en realidad es un pretexto, para conservar este ambiente fuera del control de sus "amas", donde Sisa puede entablar una relación normal entre "iguales".

El hecho de que sea este su verdadero objetivo nos parece documentado cuando dice: "Mis amigas me comentaban... En el colegio mas que todo me hablaban de sus enamorados, las cosas que había pasado ¿no? Yo también les comentaba lo que había pasado con mi vida, con mi familia. ¡Todo!". Sin embargo, esta humilde "libertad" que a Sisa le costaba tanto conquistarse, también tiene su costo. Recordemos que, durante todos los años de su "cautiverio" en la casa de su primera "tía", ella seguía

soñando con simplemente "regresar" a su comunidad de origen. Pero, ahora, después de algunos años en Lima, Sisa se niega rotundamente a retornar allá y ni siquiera se atreve a buscar contacto con sus familiares que tiene en esta misma ciudad. Su razón para esto es simple: ella teme que este re-encuentro podría poner en peligro de nuevo lo poco de "normalidad" que, al momento, se ha logrado ganar: "No me gusta [la idea de visitar a los familiares en Lima], porque cuando se van allá... De aquí de la ciudad van al pueblo... '¡ay!', dicen, 'tu hija está así!. De todos modos, siempre he escuchado eso. Siempre he escuchado. ¡Ay, tu hija está así! ¡Está andando así, ay! No sé. No me gusta. Yo quiero evitar ese problema... Nadie sabe de mi. Nadie me conoce... ¡No pueden hablar de mi!".

Evidentemente, ella quiere evitar el control de sus familiares. No quiere exponerse, por ningún motivo, a perder la "libertad" de conversar y tener amistades que dependan estrictamente de su propia decisión y no del control de otros.

Su "libertad" actual le ha costado demasiado tiempo y esfuerzos. Ello no quiere decir, por cierto, que ya no ame a su pueblo. Lo contrario se nota claramente cuando dice: "Me gusta la vida en el campo. No sé. Me encanta tanto que hablan de sus novios... Me encanta, me encanta". O también cuando recuerda el placer de los juegos de su época del pastoreo con sus compañeros: "Jugábamos conejito. Después en la paja subíamos". Pero, sus años de cautiverio la han hecho altamente sensible en cuanto a cualquier amenaza a lo poco de "normalidad" que se ha conquistado. Actualmente, ella busca tan sólo defender estos pequeños espacios de autodeterminación entre "iguales" donde no exista la relación de ama a doméstica, de dominada a subordinada; espacios de amistad entre hombres y mujeres que le causen comodidad, tranquilidad, emociones afectivas y relajadas, seguras para sí misma. Esta búsqueda de amistades y espacios libres de control de terceros para escapar de su soledad y simplemente "hablar" domina todo su pensamiento.

Debido a esta preocupación, Sisa no presta mucha atención a las distinciones categoriales que dividen el mundo citadino en

que le toca vivir: "Para mí, todos son iguales, indios, cholos, ¡todos son iguales!". Creemos que esto realmente es así. Para Sisa todos son iguales, en tanto que, para ella, todos constituyen potenciales oportunidades para formar nuevas amistades y relaciones iguales duraderas: "He tenido dos amigas negras, ¡negras!... Sus sentimientos. No voy por su color que es flaco, que es negro. Yo voy por sus sentimientos".

Aunque es verdad que ella acepta las distinciones categoriales del sistema de clasificación hegemónico blanco-mestizo como "real" y "verdad", la siguiente cita documenta claramente que ella considera moralmente inaceptable hacer estas diferencias "reales" en la base de sus interacciones con estos diversos tipos de personas. Aunque sabe que es "india", no quiere que se lo diga. Mas bien desea que se trate "normal" a todos, es decir, que se los tome en su cualidad de "seres humanos" y no como "serranos", "indios", "negros" o lo que sea: "a mi no me gusta, serrana, cholo, indio... Tampoco a los demás no me gustaría que les digan... Que respeten. Todo el mundo tenemos respeto no... A los que vienen de la sierra [hay que] tratarlos normal... Darle confianza. Tratarlo normal".

No hay que dudar de que muchos arguirán que, en la actualidad, Sisa es una típica "chola". Al final, ella ha aprendido el castellano bien y ya no desea volver a su pueblo, ni tener siquiera algún tipo de relación con sus parientes en Lima. Todo esto muestra claramente, nos dirían, que ella se ha "cholificado" definitivamente. Nosotros creemos que esta interpretación es errada. Sisa tiene y mantiene todavía la misma identidad social que se formaba en su niñez. Pero esta identidad social, que no puede ser sino "indígena" (en tanto que se formó por la internalización de un contexto social indudablemente "indígena"), no la inhibe seguir consecuentemente su estrategia de auto-liberación y defensa de este pequeño espacio de "normalidad" y "libertad", que le costaba tanto conquistarse.

Más aún: lo que significa "libertad" para ella en la actualidad, se formó, sin duda, durante su larga experiencia de cautiverio. Pero, se formó a base de un sentimiento intenso de la "anormalidad" a que estaba expuesta que, en sí mismo, fue una

expresión de su identidad social con que enfrentaba su nuevo mundo en Arequipa y Lima.

#### **4. Sapallay: La seguridad de ser uno mismo.**

Sapallay migró a Lima en compañía de su madre, de una comunidad de la provincia de Canas (Cuzco), en la década del 70. Profesora de educación primaria, actualmente concluye una maestría en antropología.

Su historia es la historia de un esfuerzo tremendo por convertirse en parte integrante del mundo de la sociedad blanca-mestiza. Pero, su sueño de ser una "limeña de pura sepa" se quiebran en mil pedazos cuando, casi al final de esta "carrera", de un momento a otro, retorna de Lima al mundo del sur de los Andes, relacionado con su origen: el Cuzco; ahí se da cuenta finalmente que simplemente no es "blanca-mestiza".

Escudriñando en detalle la vida de Sapallay, descubrimos que su "migración" se da bajo circunstancias completamente diferentes de las existentes en los casos de Warmachallay, Atug y Sisa. Ella es "abandonada", en algún momento, de su niñez en la casa de sus abuelos, por su madre, quien migra a Lima en busca de una vida mejor para sí misma y para su hija. Pero, al cabo de un tiempo, la madre "recupera" a su hija y se la lleva consigo hacia Lima. Por lo tanto, la "migración" a Lima para Sapallay significó la recuperación de la seguridad de la vida con su madre.

Sin embargo, tal situación particular no significó que ella, al momento de salir del mundo de su niñez; no haya experimentado la incertidumbre de los demás: "Cuando estaba en el carro,... [me] acordé de [mi] vaquita. Pensaba... ¿Quién lo cuidará? Sentí que mi corazón me apretaba y, a la vez, una sensación de miedo. Nunca se lo comenté a mi madre". Sin embargo, no obstante de sentir esta tristeza, a juicio de ella tal pesar valía la pena. Fue el precio de estar de nuevo junto a su madre. Para que esto permaneciera así para siempre, parece que, en este mismo momento, ella se propuso, de ahora en adelante, no hacer nada que podría disgustar a su madre, par no

correr el riesgo de volver a "perderla". Por ello, una vez establecida en Lima, Sapallay se dispone inmediatamente a aprender bien todas aquellas nuevas "reglas" que, para ella, diferencian su nueva vida en Lima del ambiente en el cual creció: "...todas las tardes [iba] a comprar pan" lo cual "no [me]... resultó difícil:... hacer la cola, sacar ticke, luego alcanzar el ticke y la bolsa, luego de que esperaba un rato, me alcanzaban la bolsa de pan".

En su tarea de "aprender bien" las "reglas" y técnicas indispensables para su nueva vida citadina, le favorece enormemente su conocimiento del castellano, que ya había aprendido de su madre, en los primeros años de su vida: "Mi comunicación era fluida en castellano [y], lo más importante, no moteaba". No "motear" le facilita los primeros pasos en una carrera conscientemente elegida, la de hacer "desaparecer" su origen identitario indígena de los Andes, y transformarse en una "limeña de pura sepa". Pero, ¿por qué?

Al poco tiempo de haber llegado a Lima, Sapallay se da cuenta que en este nuevo mundo los "indios", "provincianos", "andinos", "cholos", etc. son evaluados negativamente, por "no saber" los cánones de comportamiento apropiados y aprobados en este contexto. Para evitar esta evaluación negativa, es decir, para no ser identificada como uno de estos seres despreciados, ella se percató que ciertos signos de pertenencia a estas categorías sociales tienen que ser evitados a todo costa, por ejemplo, "motear" el castellano (hablar con acento de quechua-hablante) y, para su buena suerte, ella se da cuenta de que es capaz de memorizar y evadir todos estos signos de identidad desvalorizados.

Así, ella logra pasar "desapercibida" como lo que es, a pesar, de saber que realmente es. En consecuencia nos parece que fue precisamente al contrario de lo que ella recuerda cuando dice: "En la escuela...nunca fue importante...¿de dónde era, ni quién era?". ¡Al contrario! Fue de crucial importancia para ella misma, sólo que Sapallay no encontraba ninguna dificultad en adoptar para sí una "identidad falsa".

La verdadera importancia de este origen para Sapallay se

revela claramente en el siguiente episodio: "Un día...surgió lo imprevisto. Aquel día, no sabíamos, cómo fue que nuestras compañeras se enteraron que sabíamos hablar quechua... A tanta exigencia acordamos que lo haríamos a la hora del recreo... Nos encontrábamos sentadas en el piso, mientras el resto se arremolinaba alrededor nuestro. Fue cuando ambas nos mirábamos. Yo sentía un vacío y nudo en la garganta, presentí que lo mismo le ocurría a J.. En medio de esas tensiones surgieron las palabras: 'Imaynalla, imán sutiyki'. Pero, ya no soportábamos más y nos incorporamos inmediatamente, y decidimos olvidar el momento".

El mensaje del incidente parece indudable. Sapallay en esta oportunidad de practicar la lengua de su niñez, lo experimenta con emociones contradictorias. Por un lado, hay el orgullo de poder exhibir un conocimiento no compartido por los demás. Pero precisamente esta demostración también constituye un peligro, en la medida que, exhibir tal conocimiento, le quita, por un instante, aquella máscara de ser "limeña de pura sepa" que, con tanto ahinco se había elaborado. En realidad, hablar Quechua la "desnuda" ante sus compañeras, y desvela su "verdadera naturaleza" como integrante de aquella categoría social ("indígena"), la cual ella sabe devaluada y moralmente despreciada en el sistema social de clasificación existente, no sólo, en esa época de la niñez de esta migrante, sino vigente hasta hoy en día con toda su fuerza, bajo el manto de nuevas "teorías explicativas" de la identidad "indígena".

Sin embargo, la facilidad con que Sapallay "aprende" o, mejor dicho, memoriza las "reglas de juego" que le consientan escaparse de la discriminación abierta de los que "motean", al final la llevan a la conclusión de ser "casi" ya una "limeña de pura sepa", por saber conducirse como una de ellas. No obstante de ello, ella nunca olvida realmente que, en verdad, está viviendo una mentira, un enmascaramiento consciente de su verdadera identidad ante sus compañeras, que, sin embargo, considera indispensable. Es decir: la ideología hegemónica que encuentra vigente en este mundo ciudadano limeño la obliga, subjetivamente, a presentar una identidad falsa para escapar de



las consecuencias discriminatorias y denigrantes de su verdadera identidad para su vida en Lima.

Para nosotros, su enmascaramiento consciente se hace visible cuando es premiada como la mejor en comportamiento en la escuela: "...me pusieron la medalla de la Virgen María, en el mes de mayo y, en todas las formaciones del día lunes me paraban junto con otras compañeras, frente a todas las demás. Al lado de la bandera. Me daba vergüenza ser vista por tantos ojos".

Pero, entonces ocurre algo imprevisto para Sapallay. Su madre se une con otro hombre y da a luz otro hijo. Para ella la llegada de este nuevo niño significa la ruptura del proyecto común de ambas. ¿Cuál? Convertirse en una exitosa "limeña de pura sepa", opción vista por ella, y su madre, como la mejor. Siguiendo este proyecto común, Sapallay había, hasta este entonces, dedicado toda su existencia a complacer a su madre para ganarse, de esa manera, la exclusividad de su cariño y el amor de su presencia para siempre. Pero, el nacimiento de este nuevo hermano parece indicarle a Sapallay que su madre ya no estaba dispuesta mas a dedicarse sólo a ella, lo que, subjetivamente, interpreta como una traición a su proyecto común. En consecuencia se decide a "castigarla" con simplemente quitarle su presencia y cariño, y se va a Cusco.

Una vez instalada en Cusco, en su postulación al centro donde iba a estudiar, Sapallay asume un juego altamente simbólico: "Cuando fui a rendir la entrevista personal, creo que me vestí de la manera más indadecuada. No tenía terno. Tenía puesto un pantalón verde con una sandalias que generalmente usan los hippies. Por el contrario, mis compañeras tenían vestidos, peinados y sacos. Esta situación no me interesó, me parecía señoritas vestidas de viejas".

¿Por qué se presenta de esa manera que arriesgaba claramente sus posibilidades de pasar la prueba? Al parecer ella, en su estancia en Lima, ha aprendido ciertas ideas y creencias con respecto a la valoración de los diversos tipos de personas (limeños, indios, cholos, andinos, provincianos, serranos, etc.) dentro de la ideología hegemónica. Este imaginario evalúa todo aquello, relacionado con la provincia,

como despreciable, por ubicar lo provinciano en una etapa evolutiva ya sobre-pasada, muy lejos del presente evolutivo del "progreso" y la "modernidad" blanca-mestiza limeña. Por ello, al llegar a Cusco, Sapallay percibe que aquella "mancha" sobre su identidad, que tantas angustias le deparó en Lima, ya no tiene importancia, al existir, en los habitantes de este espacio socio-geográfico, un defecto identitario mucho mas serio: el provincialismo.

Es este "defecto" que, subjetivamente, descalifica los cusqueños frente a ella (como "limeña") que lleva a Sapallay, por un lado, a tomarse la libertad de calificar como "viejos" - "anticuados"- los ternos que vestían los demás participantes en el examen de ingreso y, por otro, a arriesgarse colocándose unos trajes que, simbólicamente, deberían de distinguirla del resto de los postulantes. Ello, para no ser confundida por los profesores que la examinaran y ser aceptada por lo que supuestamente es, "una capitalina", y no tanto por lo que pudiera saber.

Es esta supuesta superioridad de su "identidad capitalina" con la cual se mueve entonces libremente en el ámbito del centro donde se preparaba para ser profesora, sin "importarle" en lo más absoluto que "algunos [de sus] compañeros fueran tratados por (...) alguna bibliotecaria con desdén y desprecio...[por ser] tontos para aprender y...hablar mal el castellano", no obstante de que es consciente de que estos alumnos son maltratados por ser señalados como parte o rezagos de lo "indio". Considerando a sí misma "capitalina" y, por lo tanto, no solamente "diferente", sino "mejor", ella incluso es capaz de darse la libertad de romper el silencio en la biblioteca, hasta ser expulsada "mesa y todo de la sala de lectura", o presentarse con un "pantalón roto", que, curiosamente, simboliza justamente la "modernidad" de su identidad inventada.¡|

Pero, su enmascaramiento como limeña se torna insustentable justamente cuando, al final de sus estudios, Sapallay regresa a Lima. Porque, contrariamente a lo que había creído en Cusco, este mundo le recuerda su condición de "india": "...sentí que no podía seguir viviendo [en Lima]... Extrañé el internado...que

tenía todo tipo de comodidades". En realidad, las "comodidades" del internado cusqueño nos parecen tan sólo un pretexto. La verdad es que, tan sólo en Cusco Sapallay logra convencer a sí misma y a los demás que es realmente una capitalina. El contexto limeño le hace recordar inmediatamente su verdadera condición de ser: "india", o una mujer de origen indígena. Pero, como ya no puede aguantar más esta sensación de inferioridad, retorna a Cusco.

Instalada en el centro educativo, Sapallay intenta nuevamente jugar el juego de la "capitalina", segura de que le va funcionar como en Cusco. Consiguientemente confiada en su "superioridad" y status inalcanzable, espera respeto de sus colegas. Sin embargo, ocurre todo lo contrario a lo que ella creía. Para sus colegas, ella es vista como una de las tantas profesoras (profesión subestimada en el Perú) mal preparadas que van al campo a cumplir sus años de servicio obligatorio. Por tanto es "objeto de burla y desprecio por parte de los mistis del pueblo". A este desprecio reage tratando de demostrar en la enseñanza con los niños el "valor" de su identidad "capitalina": "A la hora de recreo, que se convertían generalmente en 45 minutos, ocupaba mi tiempo poniendo muestras de caligrafía a los niños".

Pero tal esfuerzo es limitado por algo imprevisible para ella: "Luego de algunos días de dar clases a los niños, me di cuenta que no entendían nada de castellano y que sólo dos o tres niños me seguían. Entonces creí solucionar el problema explicándoles en quechua y haciéndoles escribir en castellano". Finalmente Sapallay recurre, por primera vez, a aquel símbolo de su identidad que con tanto ahinco se dedicó a ocultar y negar: el Quechua. Aunque sólo para conseguir que sus niños sean "eficientes". Junto a estas estrategias, evidentemente, ella busca resaltar la diferencia con sus colegas: "Evitaba decirles colegas, siempre me dirigía hacia ellos con la palabra profesor".

A pesar de sus esfuerzos por distinguirse como "buena" profesora, no logra que sus alumnos sean "eficientes" y "destacados" respecto a los otros; motivo por el cual toma una

decisión: "...empecé a enseñar a los niños hasta en las tardes, con el fin de que logran aprender adición, sustracción, multiplicación". Sin embargo, al final tiene que aceptar su fracaso, del cual culpa a los demás profesores: "Me parecían vagos los profesores. Se pasaban tejiendo, poniendo muestras en la pizarra, y la mayor parte del tiempo se ocupaban en reuniones". Al cabo de cuatro meses, al no aguantar más estas circunstancias, renuncia, para regresar a su "refugio" del Cusco.

Para sobrevivir, se convierte en la "monaguilla de un jesuita", a quien "traducía al quechua" las misas que éste oficiaba en castellano en las comunidades "indígenas". Sin embargo, en este espacio fue cambiando "el discurso a [su] manera" lo cual convertía a los "indígenas" en sus "oyentes". Esta comunicación le permite finalmente el re-encuentro con los "indios", y le muestran a Sapallay que su verdadera identidad puede ser visto positivamente, contradiciendo así las enseñanzas del sistema clasificatorio hegemónico de Lima.

En este paso de los indígenas, de oyentes del cura a audiencia suya, "comparte" momentos de sentimientos "íntimos" con ellos y, con su "mensaje" hace "sentir al borde de las lágrimas" a sus oyentes. De repente, siente un "interés vivo por hacer algo con ellos", propósito generado por el lento re-encuentro con su identidad negada durante tanto tiempo. En este encuentro emotivo entre ella y los "indios", Sapallay vuelve la mirada a su identidad social verdadera y aprende que tiene valor en sí misma como "india" bilingüe de los Andes rurales y que esto es algo positivo, que sirve y vale, -sobre todo para los "indios".

Las experiencias y enseñanzas aprendidas en las capillas de los comunidades "indígenas" cusqueñas cambiaron la vida de Sapallay radicalmente. Ella vuelve a estudiar y, en el centro donde estudia, se encuentra con profesores que le confirman su nueva posición frente a los indígenas y sí misma: "...escuché a los profesores hablar de los indígenas, de que tenían sus propias economías, de que migraban muchos, de que tenían estilos de vida diferente a la urbana, etc.". Este discurso de la

academia es suficiente para ratificarle los aprendizajes de sus recorridos con el jesuita, a comprobar que los indios "no eran los brutos, bestias" y; además que "en Lima no existían...limeños de pura sepa".

Al hallar la positividad de su identidad verdadera, Sapallay se siente en la libertad, por vez primera, de decir a algunos de sus compañeros de trabajo que "era de origen indígena". Esta auto-identificación y auto-representación ante los demás es pues una consecuencia lógica del descubrimiento de que su identidad podía ser positiva ante otros ojos y no necesariamente negativa, tal como lo define el discurso ideológico blanco-mestizo sobre la realidad peruana. Con esta auto-aceptación se re-evalúan necesariamente todos los demás tipos de personas del ambiente en que vive: se devalúan los limeños de "pura sepa" -cuya estima ella ve ahora basada en una "mentira"- y los indios se transforman en seres positivos. Como tales, su propia "identidad" con aquellos, es decir, su descendencia y procedencia, que antes le causaba tanta vergüenza, ya no tiene nada de negativo y puede ser libremente revelada.

Para terminar; podemos decir que Sapallay es un tipo de migrante que, por las circunstancias casuales de su vida, logra finalmente "re-encontrarse consigo misma" y re-evaluar su identidad para sí misma; vale decir, la identidad social de "india" y "bilingüe", descendiente de "indios", rechazando así la ideología hegemónica del sistema clasificatorio sobre las personas en su país.

Creo que ya es tiempo, a estas alturas, de confesar que esta última es la historia de mi propia vida, es decir, de la autora de este texto. Inicié este trabajo duro pero satisfactorio, con el firme propósito de encontrar un entendimiento mas profundo de lo que sucede con "migrantes" como yo misma soy y dar a conocer desde la voz o voces de los "objetos de este estudio" las complejas aristas de nuestra identidad indígena Quechua, sufrida (experimentada) por nosotros, al tener que confrontarnos con aquella ideología que atribuye a nuestra identidad una evaluación negativa,

tildándonos, por lo menos implícito, como seres incapaces de pensar y articular nuestros propios pensamientos sobre lo que sentimos y vivimos.

## **5. Algunas conclusiones.**

Aunque el número total de casos discutidos en las páginas anteriores es pequeña, creemos que ya es posible en este momento intentar una comparación para identificar, tal vez, una "estructura común" en la manera en que nuestros informantes experimentaron subjetivamente su "migración" hacia Lima y la enculturación secundaria que pasaron allá; una estructura que trascienda las particularidades de sus "historias de vida" que ellos mismos nos contaron.

El concepto de "migración" implica un desplazamiento de un lugar conocido y, de alguna manera "propio", a un lugar desconocido, a que el migrante tiene que, por lo tanto, "adaptarse" o "integrarse" activamente. En tanto que tal adaptación o integración precisa de un esfuerzo activo y voluntario del migrante, era de esperar que aquellos de nuestros informantes quienes (como Sapallay y, sobre todo, Atuq) tomaron este paso decisivo de su vida "voluntariamente" y, por lo tanto; sin resistirse a las circunstancias de sus nuevos "mundos", se adaptaron e integraron a su nuevo ambiente con mucho mas facilidad que aquellos, quienes (como Sisa y, sobre todo, Warmachallay) experimentaron este paso, subjetivamente, como algo que fue "forzado" sobre ellos, y que les ocurrió contra su voluntad. Pero, esta expectativa, dictada por el sentido común, no se confirmaba en nuestros datos. Incluso Atuq, quien sale a Lima con la expectativa de encontrar en esta ciudad un mundo mejor de riquezas, comodidad y progreso, experimenta sus intentos de integrarse a este nuevo ambiente altamente difícil y frustrante.

Al otro lado, incluso Sisa y Sapallay, quienes llegan a Lima contra su voluntad expresa, aceptan y se adaptan finalmente, sorprendentemente rápido, al nuevo ambiente en que les tocaba vivir, realizando considerables esfuerzos para

conquistarse un lugar propio y subjetivamente aceptable en ello. #Sin embargo, contrario a lo que nos dicen los antropólogos y sociólogos "modernos" del Perú, con esta decisión la problemática de su migración no termina. Al contrario. Con esta postura positiva, su verdadero problema sólo empezaba. #Porque, de acuerdo a los datos obtenidos y el análisis hecho en esta tesis, fue en ese momento que todos ellos tuvieron que enfrentarse, de repente, con un sistema clasificatorio hegemónico vigente en su nuevo "mundo" que les identifica como "seres problemáticos" y hasta "abominables", cuya misma existencia y persistencia es declarada un "lastre" (asociados con la ignorancia y el atraso) y una vergüenza para aquella sociedad, a la cual ellos tenían toda la voluntad de "integrarse". #Al parecer, fue tan sólo Warmachallay quien, de alguna manera, se "escapó" de esta problemática, en la medida que, según nuestro análisis, ella nunca asumió su nuevo ambiente citadino limeño como "propio", es decir, ella no intentaba jamás encontrarse realmente un lugar propio en este nuevo ambiente.

Al confrontarse a esta ideología discriminadora que, por ser la ideología hegemónica de su nuevo mundo, estos niños de 6 a 13 años no podían sino tomar como una "verdad" indudable, todos nuestros informantes muestran una profunda inseguridad en cuanto a su propio valor. Les resulta imposible simplemente negar la "verdad" de algo que, al parecer, nadie en su nuevo mundo seriamente dudaba; es decir: que se les presentaba con la autoridad de los más importantes "otros significantes" extrafamiliares en esta fase de su vida: sus "tías", en el caso de Sisa, y sus profesores, en el caso de Sapallay y Atuq. Al mismo tiempo, simplemente asumir la "verdad" que estas autoridades les presentaron haya significado para Sisa, Sapallay y Atuq aceptarse a sí mismos como seres "negativos" (atrasados, ignorantes y brutos), algo que no se puede esperar de ningún niño sano.

Como vimos, las maneras en que Sisa, Sapallay y Atuq intentaron finalmente "solucionar" este problema existencial fueron bastante parecidas. Incluso Sisa quien, durante muchos años, quedaba, simplemente demasiada ocupada con reconquistarse,

por lo menos, un mínimo de "normalidad" para seriamente preocuparse por el hecho de que no solamente es virtualmente encarcelada y explotada, sino además discriminada, cuando su situación personal por fin mejora, se echa -como también Sapallay y Atuq- inmediatamente a combatir la imagen negativa de su "identidad", por comprobar sus propias capacidades intelectuales en el estudio.

Esta "reacción" nos parece, en realidad, bastante "lógica", en tanto que la característica negativa principal que la ideología hegemónica atribuye a los "indios" es su supuesta "ignorancia" (ya sea por "naturaleza", como insiste la variedad racista de esta ideología, o ya sea por causas culturales e históricas como postula la variedad "indigenista"). Es decir: los considerables esfuerzos que todos nuestros informantes (con la excepción significativa de Warmachallay) invierten en su educación formal, constituyen, desde nuestro punto de vista, un intento consciente de ellos de combatir la imagen negativa de su "identidad", que su ambiente social intenta forzar sobre ellos.

Sin duda, es Sapallay que perfecciona esta táctica a lo máximo. Contrario a Atuq, quien elige la doble estrategia de, por un lado, mostrar sus capacidades en el estudio, y por el otro, atacar hasta físicamente a los que, no obstante de sus esfuerzos, siguen discriminándole, Sapallay "estudia" cuidadosamente la totalidad de esta sociedad urbana que le toca vivir, para entonces aplicar lo aprendido para "esconder", con bastante éxito su verdadero origen e identidad. De esta manera, ella logra, en realidad, "engañar" existosamente a casi todo el mundo, tan sólo que ella misma, Sapallay, nunca logra convencerse a sí misma con sus máscaras.

Es decir: si miramos (como muchos todavía suelen hacerlo) a las "migraciones" realizadas por nuestros informantes como un simple desplazamiento en el espacio que les llevó finalmente a un ambiente nuevo, a lo cual ellos tenían entonces la tarea tan indispensable como "normal" de "adaptarse", entonces perdemos por completo una dimensión sumamente importante del significado de estas migraciones reveladas por nuestros mismos informantes. A primera vista, todos ellos realizaron, mas o menos



exitosamente, su tarea de "adaptarse" a este nuevo mundo en que les tocaba vivir, y -en los casos de Atug y Sapallay- podríamos incluso argumentar que ellos se "adaptaron" con bastante éxito (al final, ambos llegaron hasta estudios universitarios). Pero, estas adaptaciones a las exigencias de un nuevo ambiente no fue, en realidad, lo que nuestros informantes afrontaron subjetivamente como "problema central" de su migración. Su verdadero problema fue que este nuevo mundo les confrontó con una imagen y una evaluación de ellos mismos, que -al final- les fue imposible de asumir, por las consecuencias de esta imagen para su autoestima y bienestar psíquico.

Ahora, si recordamos las definiciones dadas por las dos corrientes antropológicas en cuanto a la "etnicidad" o identidad "étnica" (resumidos en el primer capítulo de esta tesis), se evidencia inmediatamente que ambos de estos paradigmas son netamente incapaces de tratar adecuadamente la complejidad de nuestros encuentros empíricos. Por un lado, el mismo intento de identificar la "identidad" de nuestros informantes en Lima como alguna sumatoria simple de "rasgos definitorios" (como proponen los culturalistas) se revela inmediatamente como ridículo. Si Sapallay, por ejemplo, "estudia" cuidadosamente las reglas indispensables para comprar "correctamente" su pan de cada día en las panaderías de Lima, ¿realmente está aprendiendo una "cultura"? O, si Atug se esfuerza por "no motear", ¿significa que está deshaciéndose de su cultura ancestral?

Pero, no menos ridículo nos parece (como sustentan los situacionalistas) declarar la "identidad" vivida y (muchas veces sufrida) por nuestros informantes como el resultado de una simple (auto) adscripción consciente y deliberada a una mera categoría social, algo que uno elige, rechaza o cambia a base de "ventajas situativas". ¡NO! Ninguno de nuestros informantes "elige" ser "indio" y, no obstante de que casi todos ellos se esforzaron mucho en transformarse en "mestizos" o hasta "limeños", bien adentado de sí, todos sabían siempre que nunca lo serían. Por lo tanto, sin duda alguna, los conceptos de ambos paradigmas no permiten abordar adecuadamente los

problemas identitarios que confrontan los migrantes "indígenas" en Lima.

Del punto de vista situacionalista, las consecuencias de lo que, para ellos, es simplemente un sistema de clasificación social, tan artificial como cualquier otro, parece bastante sencillo. Al darse cuenta, que su categoría de (auto-) adscripción a sus lugares de origen es negativizada y menospreciada en el sistema clasificatorio vigente en su nuevo ambiente limeño, los situacionistas esperan que los migrantes, como seres "racionales" que son, opten inmediatamente por "olvidarse" de su auto-adscripción anterior, adscribiéndose mas bien a la categoría blanco-mestiza, por ser ésta la única positiva en el discurso hegemónico sobre la realidad nacional. Según la lógica situacionalista, de esta manera, ellos lograrían efectivamente evitar la "desventaja" evidente de la marginalización y discriminación que tendrían que confrontar si insistiesen en auto-identificarse como "indios".

Ahora, como vimos, casi todos nuestros informantes realmente intentaron, en algún momento de su vida, este "juego de nombres", y, por lo menos Atuq y Sisa, todavía lo intentan, hasta cierto grado, hasta hoy en día, rehusando, no solamente para sí mismo, sino para todos los Quechua hablantes de los Andes, el término denigrante de "indígena", y mucho menos el de "indio". Sin embargo, como observávamos también en todos nuestros casos: simplemente rehusar el término indígena o indio, no les quita en absoluto su profunda inseguridad en cuanto a lo que "realmente" son. Porque aunque logran, tal vez, que ya nadie les llame "indio", nunca lograrán realmente convencer a los demás (ni a veces a sí mismos!) que no son, lo que este término identifica y significa dentro de la ideología hegemónica: gente profundamente distinta y, de alguna manera, "inferior" a los blanco-mestizos.

¿Y los culturalistas? Según esta perspectiva, lo que "identifica" a los migrantes en Lima son "ideas", "conocimientos" y "comportamientos", indudablemente "distintos" de las ideas, conocimientos y comportamientos que ellos mismos (o sus antepasados) mostraron todavía hace poco en su contexto

cultural nativo. De allí su conclusión "lógica" que lo que estos migrantes realizaron fue un profundo "cambio cultural". Desde esta perspectiva, la cultura misma de las personas que migraron a Lima se "transforma" milagrosamente, y el resultado de este cambio es una "nueva" cultura, cuya denominación puede ser entonces "cholos", "popular", "mestiza", "andina", o lo que sea.

Pero, esta "explicación" tiene la falla (como ya dijimos en los primeros capítulos) primero de igualar los "rasgos culturales" (poncho, ojota, sombrero, lengua, coca, alcohol, comida, etc.) a "la cultura" misma y, segundo, de no pescar realmente la idea de que cada actor social es un sujeto cultural por ser enculturado en su vida infantil en un contexto social específico; contexto que aprende e internaliza y que se convierte, de tal manera, en parte y parcela de su propia identidad individual y social.

Es, por cierto, innegable que efectivamente las prácticas concretas de "indios" quienes migraron a Lima ya no son las que mostraron en su mundo anterior. Pero, al final, esto es una observación banal. ¿Qué esperamos? ¿Que un indio en Lima siga pastando los ganados o cuide una chacra en algún pueblo joven? ¿Realmente es inimaginable que un "indio" trabaje dentro de los códigos ciudadanos, o que estudie para adquirir "conocimientos" no "tradicionalmente indígenas"? ¿Por qué asumen los culturalistas que con ello se "pierde" necesariamente la misma identidad cultural de los migrantes? La verdad es que los culturalistas simplemente no toman en serio lo que ellos mismos declaran siempre la idea mas fundamental de su paradigma: que los seres humanos son "culturalmente constituidos", es decir, que no hay "identidad" humana que no sea "cultural".

Pero, si esto realmente es así, la misma idea de que un ser humano "cambie" su identidad cultural por simplemente desplazarse en el espacio y asumir entonces los comportamientos indispensables para sobrevivir en su nuevo contexto existencial, se revela como un absurdo. Como vimos en el segundo capítulo, la misma teoría culturalista nos informa que la identidad cultural se forma en los primeros años de la vida de un ser humano por la

"enculturación" o "internalización" del contexto cultural en que les toca crecer. Ahora, nadie, por cierto, "internaliza" ideas y prácticas concretas a los cuales ya no tiene después alternativa. Obviamente, la "cultura" que internalizamos es algo mas profundo y abstracto, que tiene que dejarnos la posibilidad de adaptarnos a contextos nuevos y circunstancias cambiantes.

Pero, la posibilidad de tal "adaptación" no da razón a los situacionistas quienes, en última instancia, insisten en que una "identidad" cultural" en verdad no exista. Ella indudablemente existe y se documenta, claramente, en las historias de vida aquí analizadas. Es innegable que nuestros informantes, al confrontarse con un sistema ideológico que les negativiza como seres "retardados" y culpables del "atraso" del Perú, todos procuran, en algún momento de su vida, desconectarse de aquella categoría de seres que esta ideología caracteriza tan negativamente. Pero, con estos intentos sus problemas no se resuelven. Mas bien es allí, donde sus verdaderos problemas existenciales tan sólo comienzan. Ellos intentan escaparse de una categoría negativa que, sin embargo, en la profundidad de sus almas siguen por considerarlo "real" y "verdadera".

Ellos creen, por supuesto, y intentan mostrar a los demás, que la evaluación social vigente de lo que saben que son por origen y descendencia no vale para su propio caso. Pero, esta creencia nunca logra, realmente, darles la seguridad psíquica y emocional buscada, en tanto que esta convicción les parece indefendible a ellos mismos dentro de este sistema ideológico que les define su identidad por origen y descendencia. Al final, ellos son de descendencia y origen indígena, y se saben y sienten distintos de los "blanco-mestizos".

Es allí donde los estudiosos recientes de la realidad peruana, que tratábamos en nuestro capítulo cuatro, se muestran monstruosamente errados, mostrando así, por el hecho de ignorar la realidad experimentada y vivida por millones de personas, su propio carácter como parte y parcela de la ideología hegemónica en este país. Como vimos, los autores de estos estudios argumentan que todo este sistema de clasificación étnico discriminatorio que, para nosotros, constituye la misma base del

problema de nuestros informantes después de su llegada a Lima, haya ya perdido toda importancia para ellos en la actualidad de este país, en tanto que hayan logrado transformarse en miembros de alguna categoría nueva, completamente fuera de este sistema "anticuado" que diferenciaba hasta hace poco a los peruanos en "indios" y "blanco-mestizos".

En otras palabras, incluso cuando los migrantes andinos en Lima logran deshacerse del término "indio", su evaluación negativa en el sistema ideológico hegemónico en el Perú se mantiene. Es por ello que todos nuestros informantes se quejan, con razón, de la vigencia de discriminaciones "étnicas" y "raciales" que experimentaron y siguen experimentando en su vida cotidiana.

Pero, como muestra, sobre todo, el caso de Sapallay, hay aún más allá. Porque, a pesar de haber aprendido todo lo que le exigió la sociedad blanca-mestiza en que le tocaba vivir, este aprendizaje no le da, al final, un monto suficiente de auto-seguridad, para deshacerse de estos "juegos de máscaras" que este mismo aprendizaje le capacita jugar. Esta autoseguridad le viene tan sólo cuando, finalmente, se re-encuentra con lo que nunca quería ser, pero siempre sabía que es: los "indios". Ello, porque ella sabe y siente, muy adentro de sí misma, que -aunque logra darse la apariencia de una limeña de "pura sepa"- en realidad no pertenece a esta categoría de personas, porque se sabe y se siente "distinto"; y esto ¡no sólo porque la ideología hegemónica así la define!

Para Sapallay, el hecho de que sabe hablar Quechua es el símbolo de una distinción identitaria entre ella y los peruanos no-indígenas que va mucho más allá. Esta lengua inolvidable simboliza para ella todo aquel substrato identitario básico, adquirido en su niñez, en otro contexto cultural. Pero también en las otras entrevistas notábamos claramente que todos nuestros entrevistados no solamente se "saben" distintos de los blanco-mestizos limeños porque la ideología hegemónica la define como tal, sino que ellos se sienten y se experimentan también a sí mismos "distintos". Esto es, en realidad, un aspecto altamente irónico de su choque con la ideología hegemónica vigente: esta

ideología les expresa algo que ellos nunca dudan (su diferencia en relación a los blanco-mestizos urbanos) por que lo experimentan, lo sienten constantemente.

Incluso Sisa, quien insiste en que la distinción entre "indios-cholos" y limeños "ya no tiene importancia" para su propia vida, confirma claramente, en la manera en que formula esta aseveración, que también ella no duda en absoluto que tal diferencia realmente existe, aunque insiste (como también Warmachallay y Atuq) que "ya no importa", o -mas bien- que ya no debería tener importancia actualmente. Es decir, todos nuestros informantes, en distintos momentos de su historia, nos evidenciaban que sintieron y siguen experimentando esta distinción hasta en el momento actual.

Ahora, como argumentábamos en los capítulos uno y dos, esta experiencia subjetiva sólo es posible entender correctamente, acudiendo a la propuesta de Bourdieu, para quien la cultura es "una estructura, estructurada y estructurante" que se "revela" - es decir: muestra su presencia- entre otros en la manera subjetiva de cada individuo de experimentar y evaluar su mundo, y transformar esta experiencia en estrategias de comportamiento (praxis) frente a la realidad ahí experimentada. Pero, esto no quiere decir que "la cultura" esté idéntica con los comportamientos específicos (praxis) que muestran las personas. Estos, según Bourdieu, siempre son cambiantes e históricos. Es así que la cultura, una vez transformada en "identidad social" (a través de los procesos enculturativos), "estructura" entonces la manera en que las personas experimentan y reaccionan ante cualquier "realidad" que les rodea, para todo el resto de su vida.

A nuestro modo de ver, nuestros datos sobre los migrantes nos confirmaron este modelo. Todos nuestros informantes expresaron, en algún momento de sus historias de vida, mas o menos explícitamente, que experimentaron y siguen experimentando el mundo al que "migraron" como un espacio "extraño", "ajeno" a ellos mismos, incluso "peligroso" y nada "respetuoso" o "amigable". Creemos que esto es necesariamente así, en tanto que la realidad que ellos confrontaron y confrontan es, en realidad,

un producto de una cultura distinta de aquella que internalizaron, productos de prácticas "estructuradas" por un habitus distinto de su propio habitus. De allí que ellos nunca logran realmente "identificarse" por completo con esta nueva realidad. A nuestro modo de ver, esto se documenta claramente en sus persistentes "quejas" sobre la comida limeña, que no les gusta, el ruido urbano insoportable, los peligros del tráfico que les asusta, etc., etc.. Es decir: en muchos detalles ellos experimentan el ambiente urbano como algo "raro", "desagradable", y totalmente "extraño" a sí mismos, algo que les toca vivir y con lo cual uno puede "arreglarse", pero que, sin embargo, no constituye un ambiente netamente propio.

A nuestro parecer, estas "reacciones" son consecuencias de su substrato cultural (o habitus) frente a un ambiente "nuevo" urbano que, de alguna manera, "no encaja", "no cuadra" con lo que el contexto socio/cultural, internalizado en los primeros años de vida (la realidad tal como debe ser), le define como "bueno", "lindo", "agradable", "normal", etc..

Es este "substrato" que, para nosotros, (siguiendo en esto a Bourdieu) constituye la verdadera "identidad social" (o étnica) de las personas. Visto de esta manera, no cabe duda que nuestros informantes tienen y mantienen una "identidad" distinta de los "limeños" blanco-mestizos, y nos sentimos justificados llamar esta identidad "indígena" o "india", porque se formó en un ambiente culturalmente dominado por personas que, hasta hace poco nadie dudaba en llamar "indios".

Pero, en la medida que esta verdad sobre su distinción frente a los limeños les resulta tan evidente, tan innegable, por sentirlo cada día, también las evaluaciones negativas de su propia identidad, implícito en una ideología hegemónica (que, también para ellos, ¡"explica" que es la "situación actual" del Perú, y por qué!) les tiene que parecer, a priori, también por lo menos "probable" que aquella evaluación negativa de su distinción innegable, implícita en esta ideología, podría ser "verdadera". Pero, ¡nadie, por supuesto, puede vivir toda su vida despreciándose a sí mismo! Es por ello que nuestros informantes, quienes, como argumentábamos, casi todos aceptaron

para sí mismos que (por su origen y descendencia y por "sentirse" distintos) realmente son "indios", durante casi toda su vida y, cada uno, por cierto, en manera distinta, intentan desesperadamente "escaparse", de alguna manera, de esta identidad.

Según Berger y Luckmann, estos sentimientos, que forman parte importante de la "identidad social" de cada adulto, son una consecuencia de la interacción de un Ego, ya formado en sus rasgos básicos en la enculturación primaria, con "otros significantes" extra-familiares e institucionales, sobre todo, la escuela, en la segunda enculturación. Es una tesis fundamental de este trabajo que nuestros informantes sufren problemas agudos de auto-identificación, es decir, inseguridades en cuanto a su "lugar" en el mundo que les toca vivir, porque el "lugar" que ellos "merecen" y que les "corresponde", así como predefinido por la ideología hegemónica que confrontan, sobre todo, en lo que el currículum escolar, les ofrece como "verdad" sobre la historia y realidad actual peruana, les resulta subjetivamente inaceptable.

En resumen, creemos que las historias de vida; recogidas y analizadas en este trabajo, nos han permitido ilustrar que realmente existe una identidad cultural específica en los migrantes sur-andinos en Lima, pero que esta identidad cultural tiene poco que ver con lo que los culturalistas identificaron siempre como tal. Mas bien, se trata de un "habitus", en el sentido borudieuno que, contrario a los postulados situacionistas o los modelos de la sociología y antropología actual en el Perú, de ninguna manera se "disuelve" simplemente por migrar del sector rural de los Andes a Lima. Y no se disuelve, precisamente porque no se trata de algunos "rasgos culturales" supuestamente definitorios, ni de algo que está abierto a la manipulación consciente y situacionista. Es "identidad" misma. Es decir, parte integral de la personalidad de nuestros informantes mismos. A esta identidad "étnica" se puede llamar "indígena", siendo una parte gravitante de ésta la lengua Quechua (medio de entendimiento y construcción de significados) y porque está compartido por todos los que viven



en el sector rural del sur de los Andes, es decir: por todos aquellos peruanos y que son generalmente identificados como "indios".

Es por la existencia y persistencia de esta identidad cultural como parte de su misma personalidad que ninguno de nuestros informantes y, estamos bien seguros de esto, tampoco los demás migrantes del sur de los Andes que actualmente viven en Lima, se escapa de aquella contradicción existencia identificada en los párrafos anteriores a base del análisis de nuestras historias de vida. Estamos convencidos de que todos ellos, como los cuatro migrantes aquí presentados, "saben", "creen" y experimentan cada día la verdad de su distinción frente a los limeños, pero que también, y al mismo momento, rechazan para sí las implicancias altamente negativas de esta distinción, en la ideología hegemónica vigente en el Perú. Pero, rechazar estas implicancias no significa que realmente logran escaparse de ellas.

Dentro de esta realidad la educación formal que ellos reciben o recibieron, en la ciudad de Lima, pero también en las escuelas rurales en todo el territorio nacional juega un papel de suma importancia, ya que es, sobre todo, el sistema escolar peruano que se encarga de propagar esta ideología hegemónica, y es en el sistema escolar que los migrantes, sometidos a ella, son forzados de memorizar y reproducir esta ideología, sobre la pena de fallar si no la aceptan. Estas escuelas enseñan a los migrantes e hijos de migrantes, lo que es la "verdad" de la historia y realidad actual de este país. Pero, esta "verdad" es justamente la ideología hegemónica que el Perú se formó a consecuencia de un choque entre dos "razas", en que la civilización "superior" de la "raza blanca" (el occidente) venció sobre una cultura "alta", pero, de todas maneras "inferior" a la civilización occidental de los blanco-mestizos; que lo indios a causa de sus "defectos raciales o culturales" o a causa del mismo sistema colonial, "quedaron atrás" en su desarrollo cultural, transformándose así en un lastre y "problema" para la "modernización" de este país, etc.. En pocas palabras: que los indios tienen una identidad negativa que debe

desaparecer para que el país prospere.

Ahora, simplemente "abolir" el término "indio", renombrarles "cholos", o "populares" o "andinos", e identificarles como la emergente "nación" verdadera del Perú, no resuelve en absoluto toda esta problemática. ¡Al contrario! En la medida que la teoría de la cholificación acepta explícitamente un imaginario historiográfico que es eje principal de una ideología que no solamente distingue los "indios" de los "no indígenas" peruanos, sino les atribuye, al mismo momento, valores opuestos, esta teoría no solamente refuerza esta ideología, sino niega a los migrantes una identidad cuya "verdad" y "realidad" ellos experimentan cada día.

Frente a esto, la única solución viable, tanto para los migrantes como para el Perú en total, nos parece, aceptar la existencia y persistencia de la identidad indígena en este país, pero, no como un "problema" que debe ser resuelto en un futuro cercano, sino como una identidad cultural distinta, pero no por esos menos capaces de vivir y contribuir a la solución de los verdaderos problemas del Perú.