

## **Capítulo 5: Hacia una aproximación a la "identidad étnica" de los migrantes Quechuas en Lima.**

Hasta el momento, lo que se ha hecho en los capítulos precedentes es proponer el concepto de "habitus" (Bourdieu 1991) como una opción que supera las limitaciones del culturalismo y del situacionalismo en cuanto a la definición de la identidad étnica.

Como tuvimos ocasión de ver, el "habitus" es una estructura, al mismo tiempo, "estructurada y estructurante". "Estructura estructurada" connota al habitus como el producto de la internalización de la realidad social. "Estructura estructurante" significa que el habitus "estructura" (pero no "determina" en su especificidad) las prácticas cotidianas. Es así que, como oportunamente reflexionábamos en el segundo capítulo, el habitus como estructura estructurada se forma, sobre todo, en la niñez y juventud de una persona en que ésta establece su identidad social, precisamente, por la internalización de la realidad socio-cultural en que nació.

De acuerdo a Berger y Luckmann, en la enculturación se forman las partes y funciones de la identidad social humana en dos etapas: en la enculturación primaria el niño internaliza la realidad tal como se la presentan los "otros significantes". En la enculturación secundaria el niño toma conciencia de cómo es y funciona su mundo mediante submundos institucionales y los respectivos conocimientos inherentes a ellos, asumiendo, al final, el rol específico que le toca cumplir en su sociedad.

Este conjunto de consideraciones teóricas nos permitió identificar un grupo específico de migrantes de los Andes en Lima, caracterizado (-el grupo se caracteriza) por el hecho común de haber pasado su "primera enculturación" en sus pueblos de origen del sur andino (que lo identificamos como un mundo culturalmente indígena, de pequeños agricultores/pastores, monolingües quechua-hablantes o bilingües quechua-castellano, pero con el Quechua como lengua principal) y su segunda etapa en el contexto ciudadano limeño que consideramos culturalmente parte del mundo occidental.

Elegimos este tipo de migrantes como objetos del estudio debido a que, si el argumento teórico en los capítulos uno y dos está acertado, su identidad social o étnica debería ser afectada por su historia enculturativa. Porque, según Berger y Luckman, estos autores, ellos deberían haber llegado a Lima ya con una identidad "étnica" (o habitus) básica pre-formada (que, según nuestro punto de vista, no puede ser sino "indígena") que debe haberles causado "problemas" concretos, debido al hecho de que la estructuración de aquel mundo (Lima) que, de alguna manera, estaban obligados a "internalizar" en su "segunda enculturación" no "encajaba", en muchos detalles, con su identidad social básica indígena con que llegaron a Lima.

La intención en este capítulo de mi trabajo es, por lo tanto, identificar en las historias de vida de mis informantes las consecuencias de la ruptura experimentado por ellos y los efectos causados por esta ruptura en sus personalidades sociales como adultos. Es decir, la pregunta que, sobre todo, nos importa aquí es: ¿cuáles son las consecuencias de la migración, en una fase decisiva de la formación de su personalidad, sobre la identidad "étnica" que estas personas muestran?.

Esta interrogante es de crucial importancia para nosotros, en la medida que advertimos, en su debido momento (capítulo tres y cuatro), la existencia de un "acuerdo" en la literatura peruana en cuanto a la identidad social de los migrantes de los Andes en la ciudad de Lima que les atribuye un papel específico en la historia nacional. Como examinamos, la mayoría de los autores modernos atribuye a esta población una identidad social (y cultural) completamente distinta de tanto los "indígenas" andinos, como de los "criollos" costeños; y muchos de ellos ya celebran esta nueva identidad como la "verdadera identidad nacional" del Perú.

Ahora, como mostrábamos en el análisis de sus textos, esta identificación de la identidad social de los migrantes de los Andes en Lima como una identidad sin precedentes, completamente "nueva" y auténticamente "peruana"; es producto "necesario" del hecho de que todos estos autores defienden un concepto profundamente "esencialista" de "la cultura", es decir, un

concepto que la identifica con ideas y prácticas específicas.

En la medida que los migrantes de los Andes en Lima muestran, indudablemente, ideas y prácticas distintas de las ideas y prácticas de sus ancestros andinos, la única conclusión "lógica" para estos autores peruanos en la tradición del esencialismo es que ellos "cambiaron" su cultura y ahora practican una "cultura" distinta. En otras palabras: ellos "dejaron", de alguna manera, de ser "indios", para transformarse en "cholos", "cultura popular", o lo que sea.

Pero, como ya argumentábamos en el primer capítulo, el esencialismo culturalista es teóricamente indefendible. La esencialización de la "cultura" como ideas y prácticas específicas es incompatible con el hecho del incesante cambio cultural, incluso en culturas no colonizadas, y la persistencia de las identidades sociales en el tiempo, no obstante de los constantes cambios en las ideas y prácticas históricas concretas de sus portadores.

Ahora, como adelantábamos en el capítulo anterior, la incapacidad, de los autores revisados de liberarse de un concepto esencialista de la cultura y, en consecuencia (con la excepción de Franco), de una conceptualización culturalista de la cuestión de la identidad social o "étnica" de los migrantes de los Andes en Lima, es debido, por lo menos en parte, a la circunstancia de que todos ellos tratan la cuestión de esta identidad tan sólo en el contexto de otro "problema" que es la "identidad nacional" del Perú. Este "problema" es identificado por tres aspectos: primero, el hecho histórico de que el Perú es fruto de una imposición colonial por miembros de la "raza" europea sobre la población originaria indígena; segundo, el hecho de que, cuando el Perú comenzaba su carrera como estado, todavía carecía de una "nación" única a su interior y; tercero, el presupuesto de que cada estado "necesite" una sola "nación" en su interior, ya que tan sólo ello garantice su buen funcionamiento.

En otros términos, el Perú es visto como un país problemático que no ha podido "avanzar" mucho en su proceso evolutivo hacia la "modernización", por la falta de integración

de su pueblo, compuesto por sectores culturalmente distintos, en una "nación" única. Como se sustentaba en el capítulo anterior, todo esta argumentación es fruto de una filosofía nacionalista nacida en la Europa del siglo XVIII, en combinación con un concepto de "progreso" y "modernización" hondamente enraizada en el evolucionismo del siglo pasado.

Pero, si el Perú es pensado así, ¿cuál es el rol asignado al "indio"? Dentro de este entendimiento del "problema nacional", ellos son a priori una de las causas principales (siendo para muchos única causa) de todos los "males" del Perú. Son y permanecen "extraños" y ajenos al "cuerpo nacional", incapaces de integrarse en este estado. Viven y siguen viviendo en un estado de "atraso", una identidad cultural que les imposibilita incorporarse a la vida "moderna" y la "civilización". Esto, porque viven un modo de vida culturalmente "bárbara y anormal" (Poole 1990).

No cabe duda para mí de que este tipo de imaginario, tan negativo en cuanto a la población indígena, no es tan sólo de algunos intelectuales peruanos, sino que es compartido por la gran mayoría de la sociedad blanca-mestiza de este país. Se expresa, por ejemplo, claramente en los textos escolares del sistema educativo y en la discriminación cotidiana que practica esta población frente a todos aquellos que identifica como "indios". Es decir: la imagen de la realidad encontrada en los trabajos de los científicos sociales mas conocidos del Perú (capítulo cuatro) refleja tan sólo fielmente un "saber institucionalizado" desde mucho antes en este país. (De las raíces de este pensamiento intentábamos dar cuenta en el capítulo tres).

Pero, el papel negativo que este imaginario atribuye a priori al indio tiene consecuencias, sobre todo en cuanto a la única "solución" del "problema nacional" que los autores revisados en el anterior capítulo logran imaginarse: para conseguir la plena inserción del Perú en la "civilización moderna", visualizada y deseada por ellos, el "indio" peruano no solamente tiene que "cambiar", sino ¡el indio como tal tiene que desaparecer!. El indio tiene que abandonar su cultura anticuada,

limpiarse de todas sus especificidades socio-culturales que le identifican como tal, para poder entonces entrar en la "nación" de los verdaderos peruanos".

Este imaginario, convertido en doxa (Bourdieu 1991), llega hasta el extremo de interpretar el interminable flujo migratorio desde los Andes hacia Lima como fruto de un "deseo" expreso de los propios migrantes de "cambiar" finalmente su identidad cultural "anticuada", adoptar los blanco-mestizos, para vivir una vida "mejor".

Es precisamente esta compleja imaginación revisada en los párrafos anteriores, en su forma cotidiana como auto-entendimiento de la población blanca-mestiza limeña y su visión del "mundo" en que viven, a la cual todos nuestros informantes tenían que confrontarse en algún momento, después de su llegada a esta ciudad. Por consiguiente, ellos tenían que elaborarse algún tipo de posicionalidad consciente frente a este desafío. Pero, lo más gravitante es que nuestros informantes tenían que confrontar este "saber" institucionalizado con una identidad social básica, ya formada en un contexto cultural "indígena". Es decir: ellos tenían que conformarse de alguna manera con un "mundo" que identificaba justamente a ellos mismos como una de las causas fundamentales de todos sus "problemas".

Es por ello que en el capítulo que emprendemos ahora nos preocupa primordialmente con la cuestión: ¿cómo es que nuestros informantes "se posicionaron" frente a esta "verdad social", y hasta qué punto lo aceptaron e internalizaron en la formación de su identidad social madura?

## **1. La importancia de tener un mundo propio.**

La primera historia a tratar es la que nos da a conocer Warmachallay, quien migró -a la edad de nueve años- de una de las comunidades de la provincia de Canas (Cusco) a Lima en 1984. Actualmente vive en Canto Grande con uno de sus hermanos y cursa el tercer año de educación secundaria. Leyendo detenidamente la entrevista con Warmachallay nos percataremos, claramente, que ella experimentaba su "migración" a Lima como una ruptura que la

separó inexplicable y violentamente del mundo -muy positivamente recordado en algunas partes de la entrevista- de su niñez, el mundo indígena.

Ante esta ruptura, la única explicación encontrada por ella es, al parecer, que su padre y sus parientes que se quedaron atrás, no la quieren lo suficiente. Segura de que esta falta de amor para ella la inhibiera para siempre de regresar a la vida de su niñez, y para cuidarse de la pena que la repentina pérdida de esta vida, sus recuerdos y, sobre todo, la supuesta "causa" de su desgracia le causaron, creemos que ella tomaba la decisión, en algún momento, de "olvidarse" simplemente de su niñez. Basamos esta conclusión en la importancia y persistencia del motivo del "olvido" en esta historia de su vida.

Uno de los eventos principales que nos permite acercarnos al entendimiento de cómo ella experimentó su "expulsión" del mundo indígena de su niñez y su inmersión involuntaria en el contexto limeño lo ofrece aquella parte importante y extensa de su historia en que ella recuerda la oportunidad que, algún día, tuvo de regresar a su comunidad de origen.

Ya en el mismo momento en que comienza su relato sobre este evento, Warmachallay manifiesta sentimientos contradictorios que experimentaba desde el mismo instante en que la ocasión se presentó. "No quería ir allá...Mi hermano me mandó para que estudie!". Pero, más adelante nos dice: "Quería ir, pero no sabía hablar Quechua". Por primera vez encontramos aquí este motivo tan recurrente e importante en la historia de Warmachallay: cuando de repente se abre la oportunidad de regresar a su comunidad de origen, ella siente que "quiere" irse, pero al mismo tiempo, ya teme que los conocimientos que le quedaron de este mundo perdido podrían resultarle ya "insuficientes"; un temo que ella expresa con referencia a lo que, para ella simboliza mas que todo este mundo de su niñez: la lengua Quechua. Es decir: ella teme ya no tener la capacidad de relacionarse adecuadamente con su mundo de origen, supuestamente por dificultades lingüísticas. Pero, esta justificación de sus temores que ella misma nos presenta, por cierto resulta altamente sospechoso. Obviamente algo mucho más profundo es

envuelto aquí.

Si acudimos a la propuesta culturalista, podríamos, tal vez, decir que después de su llegada a Lima, al encontrar que no puede reproducir en la cotidianidad de su nueva vida los "rasgos" identitarios que anteriormente la identificaban Warmachallay simplemente "mudó de identidad", hecho supuestamente documentado por pérdida de su lengua materna. Pero, ¿cómo es que ella logró deshacerse tan rápida y radicalmente de una cultura, cuyo símbolo principal es, por cierto, el idioma? Realmente ¿es imaginable que alguien que hablaba sólo Quechua los primeros 9 años de su vida se haya "olvidado" de esta lengua de su niñez tan sólo unos cuantos años después?

El enfoque situacionalista, al otro lado, seguramente interpretaría tal "pérdida" como una reacción "racional" de Warmachallay a su nuevo contexto de vida, en la medida que en su nuevo contexto limeño el Quechua ya no le sirvió. Ellos argumentarían, seguramente, que ella "se decidió", algún día, renunciar a su idioma nativo e intercambiarla por una nueva, más "útil" en su nuevo contexto urbano. Pero ¿cómo así? ¿Realmente es imaginable que alguien puede "olvidarse" de su propia lengua a base de una decisión?.

Regresando a la historia de vida, encontramos que uno de los motivos de la contradicción emotiva, arriba mencionada, con que viajaba a su comunidad de origen es el profundo rechazo que siente hacia su padre: "¡No quería ir. No quería ver a mi papá!". Sus dificultades de relacionarse con su padre son explicadas por ella misma por la evaluación hecha a éste, por otros que se lo indicaron como "un borracho". Pero esta identificación negativa del padre ¿es suficiente para explicar su aversión profunda a verle? Veamos.

Siguiendo la historia de su llegada a la comunidad, surge el encuentro con su padre: "Yo no me recuerdo bien de mi papá. Yo no puedo sentir cariño por mi papá!". Creemos que aquí nos encontramos con un elemento clave para entender mejor el "olvido" de su niñez que, según ella misma, Warmachallay sufrió

durante los años que pasaba en Lima. Su regreso al lugar de origen significó para ella, en primer lugar, reencontrarse e integrarse de nuevo en la red de relaciones sociales, sobre todo, intra-familiares que, durante su niñez, le había dado seguridad. Pero, aún antes de llegar, ella ya sabe que tal reintegración le resultará difícil, y no porque "olvidó" el instrumento principal para tal integración (su elnqua materna), sino porque, al contrario le es imposible "olvidarse" de lo que su padre y sus parientes le habían hecho hace tantos años. Y, en realidad, encontrándose con su padre y los demás familiares, ella encuentra que ya no siente cariño frente a estas personas, que realmente "se ha olvidado" de cómo amarles; una incapacidad que la inhibe simplemente re-insertarse en este mundo de su niñez, mucho mas efectivamente que cualquier dificultad lingüística.

Pero, ¿por qué esta profunda incapacidad de re-encontrarse emocionalmente con un mundo social que antes le había significado tanto? Ella misma nos da la respuesta a esta pregunta. Recordando los momentos decisivos entre la muerte de su madre y su "migración" forzada a Lima nos dice: "Me daba pena venir [a Lima]. Me había acostumbrado con mi papá, [si hubiera venido al momento de tomar el tren que le llevaría a Lima]. Me bajaba del tren...pero [mi papá] no vino".

Presenciamos un momento clave en la vida de Warmachallay. Ella ya se encuentra en camino hacia un futuro que no quiere. El tren, que la llevará a Lima, ya espera. Pero, ella todavía tiene la esperanza y seguridad de que su padre llegará para poner fin a esta pesadilla. Al final, su padre nunca apareció.

Creemos que este terrible evento - muy presente todavía en la memoria de Warmachallay-, se constituye en una evidencia certera de su abandono deliberado por parte de su padre y demás parientes, impresión que suscita en ella sentimientos de rechazo y odio, en tanto que les culpa de todo lo que sufrió después de su salida violenta del contexto socio/cultural indígena. Esta "culpa" adjudicada a los otros significantes de su niñez, en consecuencia, genera en ella un resentimiento y desprecio hacia éstos, como tendremos oportunidad de verlo mas adelante.

Sin embargo, ¿qué tiene que ver este repudio que siente frente a su padre y demás familiares con el motivo del "olvido", tan constante en sus recuerdos en cuanto a este intento de reencontrarse con el mundo de su niñez?, ¿qué quiere decirnos con ello? "En Lima me sentía triste. De ahí nada me acordaba de mi papá. Como estaba con mi papá!". Por estar triste se olvida de su padre?. Consideramos que, "no recordar" no es sólo respecto a su padre o sus parientes, por ejemplo, como la hermana o la madrastra, sino hace alusión a algo más recóndito al nivel de sus sentimientos directamente relacionado con la separación indeseada e insólita del que ella fue objeto, precisamente, en el tiempo en que entraba a tomar conciencia de sí misma y el lugar y rol específico que le tocaba ocupar y cumplir en su mundo.

Por consiguiente, la sensación de haber sido "expulsada" de su mundo infantil a causa de una "falta" (de amor y la obligación "natural" de amarla por parte de su papá y demás familiares) provoca en Warmachallay, una vez puesta en el contexto limeño, su decisión de "olvidarse" de esta niñez, para así aguantar y resistir mejor la pérdida irreparable de su mundo. Ella se decide "olvidarse", para no sufrir los recuerdos de todas aquellas cosas agradables, positivas y singulares del mundo de su niñez, en el que tenía un lugar seguro, tratando de anular sus sentimientos que la vinculan con ese mundo. En otras palabras, ella se decide "matar", poco a poco, sus sentimientos de identificación con el mundo indígena que considera perdido para siempre.

Evidentemente, desde una lectura situacionalista, podría argüirse que el "olvido" de Warmachallay es una decisión "racional", por ejemplo, para no ser adscrita por otros a la categoría de "india" y, escapar así de la discriminación y estigmatización sufrida por aquellos que son identificados como "indios" en el escenario limeño. Innegablemente, tal negación, muchas veces, se da. Pero, ¿cómo explicar situacionalmente aquellos fuertes sentimientos identitarios que ella sigue mostrando con respecto a un contexto socio/cultural específico

en que creció? El situacionalismo no tiene explicación para ellos.

Para el culturalismo, al otro lado, cuyo argumento es que la manera de actuar y conducirse del ser humano depende directamente de lo que le dictan las "creencias" o la "ética" de su cultura internalizada, estos sentimientos son una expresión "natural" de su cultura internalizada. Pero, ello no puede dar cuenta, a su vez, de la estrategia adoptada por Warmachallay en Lima de "olvidarse" intencionalmente de estos sentimientos que la unen a su mundo anterior.

Retomando nuestro análisis, veamos cómo se expresa la estrategia de "olvidarse" de Warmachallay en el tiempo de estadía en su comunidad: "Yo no entendía Quechua. No entendía... Me hablaban. Mi hermana decía: esto te está diciendo, tu abuelito dice que vas a ir a visitarle'. Pero yo no fui, como no entendía".

Al parecer, aunque físicamente re-instalada en este mundo que creía haber perdido para siempre Warmachallay encuentra que ya no tiene verdadero acceso a este mundo, ya que ha perdido la capacidad de "ligarse" emocionalmente con ello (con ese mundo). No puede comunicarse con sus parientes, por no "entender" lo que hablan. Pero, ¿cómo olvidar un idioma hablado durante 9 años? Si ella "siempre hablaba en Quechua...en el colegio, también jardín o primer grado". ¿Por qué no puede entender? Es verdaderamente sí que el tiempo que pasó en Lima sin practicar este idioma, ¿fue suficiente para su desaparición? Creemos que no. Pero: ¿Qué quiere decirnos entonces? ¿Qué es lo que no entiende?

Como vimos, su "no entendimiento" está muy ligado a sus parientes: "No visité; ni a mi tío, por no saber hablar Quechua. Me daba pena no saber hablar. O sea, no podía expresarme ante ellos. No sabía Quechua. Ellos me hablaban Quechua. Yo no sabía. Mi hermana nomás me traducía. Me daba cólera. A veces renegaba yo misma, ¿cómo aprendería...Quechua?".

Consideramos que su "imposibilidad" de "entender" Quechua es una manera de justificar las grandes dificultades que tiene para relacionarse de nuevo emocionalmente con sus parientes; es

decir: de sobrepasar este odio que siente todavía frente a ellos, por culparles de lo que le pasó una vez. Porque detrás de su falta de "entender" se encuentra su deseo de ya "no recordar" más, sobre todo a sus parientes. Es su odio que la lleva a esta terrible sensación de "ya no sentir" nada por aquellos, con quienes compartió los primeros años de su vida. Ahora, ella los "extraña", es decir: se niega a reconocerlos.

Se podría, tal vez, arguir que esta "extrañeza" ante sus familiares refleja tan sólo el hecho de que Warmachallay ya ha abandonado su identidad "localista y fragmentaria" y ha logrado construirse una nueva identidad sin precedentes. Que ella, al final, ya es una "chola" y que, por ello, ahora ve "extraño" hasta a los mismos "otros significantes" de toda su niñez. Pero, en esta perspectiva, ¿cómo explicar sus continuos esfuerzos intencionales de "olvidarse"; esfuerzos, al parecer, completamente en vanos? El situacionalismo no tiene respuesta a esta pregunta.

Como hemos tenido oportunidad de discutirlo largamente en los primeros capítulos, los sentimientos de pertenencia e identificación con un contexto socio/cultural específico se internalizan en los procesos enculturativos de los primeros años de vida del niño o niña, convirtiéndose en el substrato (habitus) identitario individual y social al mismo momento. Son estos sentimientos que provocan en Warmachallay no sólo esta profunda desesperación que siente ante la pérdida de su mundo infantil, sino incluso provoca su estrategia personal de "olvidarse", para no recordar ese mundo. Pero, a la vez, es también este substrato identitario que no le permite, al final deshacerse relamente de los recuerdos con sus parientes; incapacidad que se expresa en el odio que todavía siente frente a ellos por haberla "abandonado" una vez.

Es por ello que preferimos hablar de una profunda "resistencia a recordar" en Warmachallay porque, escudriñando otros aspectos de su vida nos damos cuenta que su substrato identitario sigue realmente vigente en ella. La verdad es que ella recuerda muy bien su vida diaria como niña, como por ejemplo aquel animal que mas quería: "Una vaca tenían. Yo

llevaba pasto a esa vaca. Una vaquita había, chiquitita nomás era. Su mamá murió en el barranco, se había caído peleando por el molino viejo. Yo a esa vaquita le quería, era con negrito. Yo quería encontrarlo. ¡Ahora no estaba la vaca!".

Es indudable que ella recuerda bien muchos hechos de su niñez con las cuales ella se identificaba y todavía se siente a gusto. "Me dio ganas de ver las chacras. Fui a ver los canchones. Yo no me recordaba cual canchón era. Todo estaba cercado. Había varios... Por los caminos andando ¡me recordé!". Creemos que, en realidad, Warmachallay no ha olvidado nada de su mundo infantil. Sus "olvidos" son definitivamente con respecto a rostros y a la "lengua". Pero entonces: ¿a qué se debe este "olvido"?

Veamos que más nos dice respecto a ellos: "Yo estaba casi inmóvil. Escuchar lo que hablaban, para mí no tenía importancia lo que estaban hablando!". Esto nos parece una frase clave. Al parecer no es tanto que "no entiende" a sus parientes. Mas bien, no tiene ningún interés en lo que dicen. Ella no quiere establecer ningún nexo de comunicación con ellos!. Esta distancia emotiva, caracterizada por ella como "extrañarlos", a nuestro parecer radica en que ella se "resiste" a esta parte de su mundo infantil, "otros significantes" inmediatos en quienes creyó y confió plenamente. Y se "resiste" a esto, porque todavía les culpa de su desdicha. No les quiere perdonar el dolor que le causaron con su alejamiento. Podemos agregar que esta incapacidad de perdonar está íntimamente relacionado con su substrato identitario indígena.

Pero, la estrategia de "no recordar" no es tan sólo una venganza encubierta. También es una estrategia defensiva de Warmachallay contra el dolor que sus recuerdos de su niñez le podrían causar. Esto lo notamos claramente en la siguiente cita con respecto al recuerdo de su madre: "No me acuerdo de mi mami. No le he dicho a mi hermana... No le he preguntado nada de mi mamá. ¡Es como si no tuviera mi mamá!". Aquí "olvidarse" se vuelve imprescindible para sobrellevar la pérdida definitiva de su madre con su muerte. Por lo tanto, "olvidarse" o "no

recordar" es para Warmachallay también una forma de escaparse de las emociones fuertes y espantosas suscitadas por eventos irreparables para ella en su vida.

Pero, parece que esta estrategia de olvidarse del ambiente de su niñez nunca fue acompañada por una decisión igualmente firme de asumir su ambiente del presente. Escuchar bien qué y, sobre todo, cómo ella habla sobre Lima justifica esta aseveración. Los recuerdos de sus impresiones de esta ciudad resultan sumamente triviales: "Me llamó la atención los carros, porque allá [en su lugar de origen] no hay. Si hay, pero no como acá!". Y: "Sentí miedo cuando me di cuenta que no se hablaba Quechua!".

En realidad, desde el inicio, Warmachallay encuentra su nuevo ambiente familiar y escolar en Lima chocante y difícil. Es así que en su primer contacto con el espacio escolar, por ejemplo, su impresión alude a: "No aprendía. No jugaba. Me sentaba en una carpeta!". Sus dificultades escolares nunca desaparecen, situación ante la que sus hermanos deciden mandarla de vuelta a la comunidad, para que siga sus estudios en esa. Como vimos, esto tampoco funcionó.

Pero, su incapacidad de "aprender" o incluso jugar "normal" con sus camaradas de la escuela que visita en Lima (ver abajo), constituyen tan sólo algunos síntomas de una dificultad mucho más profunda de Warmachallay: su impedimento de aceptar, e identificarse con su nueva vida. Aunque intenta vivir "normal" e incluso aprender castellano, Lima le queda siempre un ambiente "extraño" con códigos y cánones de comportamiento con los cuales no quiere ni puede identificarse. Esto cual influye, al parecer, profundamente en sus relaciones con sus compañeros de clase.

En la escuela tiene que pasar una serie de inconvenientes. Por ejemplo: "Segundo año, me enseñaba y no aprendía. Mamá, Papá, ¡difícil!". Pero no se trata tan sólo del manejo de la lengua. Sus dificultades son mucho más profundas. No olvidemos que la lengua es a través de la cual se elabora toda una relación semántica entre el yo y el mundo y los conocimientos concomitantes a el, reconfirmados en la segunda enculturación.

Parece que las frustraciones escolares reforzaron aún mas

el ensimismamiento de ella en Lima, inhibiéndole que esta ciudad le despierte cualquier interés en Warmachallay. Consecuentemente, tiene que afrontar en la escuela el problema de ser vista como una niña "anormal" que "confunde" todo, "tonta" para aprender y "tosca" por agredir a los alumnos. En realidad, ella se convierte en una especie de sujeto problema por no saber "tratar" a estos compañeros que ella siente que la agreden.

"No jugaba. Me sentaba en mi carpeta [...] Yo era siempre así. No hice amistad con los alumnos!". Al ser percibida como "torpe" y "anormal", ella misma se aísla cada vez más, tomando una actitud de distancia y hasta agresividad ante sus compañeros que, sin embargo, considera perfectamente "normal". "Todos jugaban...En el colegio normal estamos quitándonos lápices, borradores, etc.. Estaba con los alumnos normal. Como con cualquier chiquito estábamos agarrando lápices!".

Lo que vemos como su total desinterés por conquistarse Lima se nota, cuando hace referencia al trato que recibía de sus compañeros limeños: "...nos insultaban porque ellos eran blanconas. Nos reconocían por el modo de que hablamos; o sea, ellos tienen diferente modo de hablar y nosotros diferente. Ellos hablan correctamente. A nosotros, de vez en cuando, se nos escapaba el mote: hablaba, y se salía otro modo de hablar. No pronunciaba bien...Por eso nos insultaban".

Al parecer Warmachallay enfrenta el racismo desnudo que sufre por relacionarlo "causalmente" a las diferencias innegables de lenguaje entre ella y sus camaradas limeñas. Pero, nótese que ella conceptualiza esta diferencia como una falla objetiva de ella misma. Ella; realmente; "no sabe" hablar castellano "correctamente". Es decir, ella cree que, realmente "vale menos" que sus camaradas: Esto se expresa también en la siguiente cita: "...gente grande es diferente [...] Ellos piensan otra meta. Ellos piensan tener más dinero, progresar".

De esta manera, Warmachallay se coloca en una situación de inferioridad frente a los limeños. Obviamente, ella acepta la ideología hegemónica de la sociedad blanca-mestiza que le presenta la riqueza y el "progreso" como un valor en sí mismos.

Nos parece notable que Warmachallay, tan ocupada en este intento de "olvidarse" del mundo perdido de su niñez, nunca llega a involucrarse realmente con el mundo citadino de Lima. "No sé si será mejor estar aquí [Lima] o allá [su comunidad]. Me siento como si no tuviera familia. No siento cariño". Obviamente Warmachallay es, al momento, una persona deslocalizada, sin un lugar específico y definido.

## **2. Atuq: el pecado de ser "indio".**

Atuq migra a Lima a la edad de 11 años, acompañado por su hermano mayor, de una comunidad de la provincia de Acomayo del Cuzco. Estudió Sociología en una universidad de Lima y trabajó en Ayacucho y Cuzco. Actualmente culmina un curso de maestría en Historia.

Atuq es el único de nuestros informantes que, ya en el contexto familiar, se confronta con el discurso hegemónico blanco-mestizo. Es decir: ya como niño, Atuq aprendió que el mundo está dividido en un espacio positivo, la ciudad, sinónimo de la "modernidad" y del "progreso", y otro espacio, aquel de su propia comunidad, marcado por la "pobreza" y el "atraso". Por ello, contrario a Warmachallay, su migración a Lima no es experimentada por Atuq como una expulsión de un mundo con el que se identificaba, sino como un paso hacia la "modernidad". Pero, una vez ubicado en Lima, Atuq tiene que darse cuenta que no es suficiente migrar hacia la "modernidad" para transformarse en parte de ella. Lo que encuentra es que esta "modernidad" sigue por considerarle atrasado.

Es decir, en Lima, Atuq se da cuenta que es "indio" (o, por lo menos "serrano") y que es esta identidad, y no tanto el lugar de su nacimiento, que le separa de esta "modernidad" y del "progreso" que tanto desea asumir. ¡Mas aún! En Lima, Atuq aprende que son los "indios" (es decir: ¡el mismo!) que tienen la "culpa" por el "atraso" del Perú como nación, "verdad" que le lleva a enmascarar su propia identidad, procurando parecer citadino y reaccionando con agresividad ante sus compañeros del colegio, siempre y cuando estos le identifiquen con lo que

realmente es: un "serrano", un "indio".

Su ingreso en la universidad le permite, finalmente, relacionarse de una nueva manera con su trasfondo cultural identitario. Allí Atuq descubre la teoría marxista que le convence que no son los "indios" los que tienen la culpa por el atraso del Perú, sino que este "retraso" se debe mas bien al "capitalismo". Pero, como vamos a ver, al final, tampoco esta nueva "verdad", tan entusiastamente aceptado por Atuq, logra realmente resolver sus problemas identitarios por completo.

Pero, hagamos una lectura minuciosa de esta historia de vida, indagando cómo llega a la situación subjetiva en la que se encuentra al momento.

Como ya dijimos, Atuq se confrontó tempranamente, todavía en el mismo seno familiar y en su escuela de la comunidad, a un imaginario que detecta algo negativo en su comunidad. Veamos: "Los profesores, el imaginario que nos pintaban era la idea del progreso. La palabra utilizada era el progreso de nosotros, de la comunidad. Y también era la idea de servir a la patria". Es decir, el pequeño Atuq aprende que su identidad social es "peruano", que "su" país está en búsqueda del "progreso" y que es su tarea ayudar a su país en esta búsqueda. Pero Atuq aprende aún más. Se da cuenta que su propio mundo actual, su comunidad de origen, carece del "progreso" que, en otro lugar, la ciudad, Lima, ya esta presente. Esta "verdad", filtrada a través de la autoridad de los profesores y los propios familiares, se impone entonces como eje central de su visión del mundo. Por ello acepta la necesidad e imprescindibilidad del "progreso" que le falta a su comunidad y, por tanto, a él mismo.

Pero, ¿qué fue o significaba realmente "progreso" para Atuq en ese entonces? ¿Qué tipo de sentido adquiere este concepto abstracto para un niño que aprende que el mundo que vive es "lo contrario" de algo que ya sabe positivo y deseable para sí mismo? Veamos: "Una chica...les decía en su carta a su madre que comía, vivía bien. Era ama de niños y eso era muy bueno!". Por vía de informaciones como esa Atuq "aprende" que el "progreso" significa una vida fácil y materialmente rica, llena de satisfacciones y sin trabajos pesados.

Este mensaje está reforzado todavía por algunas fotografías: "Nosotros no conocíamos la ciudad. Imagínate una fotografía: una corbata, saco, sombrero, y zapatos nuevos!". Al parecer, en la conciencia de Atuq, el "progreso" tomaba el significado de una vida fácil y rica; facilidad y riqueza expresadas y documentadas en "ropa buena" (siempre "nueva", siempre "limpia"), trabajos que no cansan mucho y, sobre todo, en tecnología: carros, aviones, cámara fotográfica, fusiles, etc..

De esta manera Atuq aprende y, en realidad, transforma en parte de su propia visión del mundo, todo lo que llamamos el discurso hegemónico sobre la realidad peruana, que acepta como "verdades" irrefutables. Como hemos podido apreciar, este imaginario le dibujaba, por un lado, un mundo de "progreso", lleno de facilidades, de tecnología, de bienestar y satisfacción total y, por el otro lado, un mundo del pasado asociado con el "anti-progreso", es decir, un mundo en que todos los elementos positivos del "progreso" son ausentes.

Ahora, en el imaginario de Atuq, estos dos mundos son geográficamente bien determinados: el primero se encuentra "en la ciudad", en "Lima", mientras que el otro está donde actualmente vive: su comunidad de origen. Pero aunque geográficamente separados, estos dos mundos todavía no son "identitariamente" distintos. Es decir, Atuq todavía no asocia el mundo positivo "del progreso" con la identidad blanca-mestiza y su propio mundo del "atraso" con la identidad indígena. Todavía cree que, para ser parte del "progreso", y aprovecharse de todo lo positivo que este ofrece, basta con salir de su comunidad y migrar hacia Lima.

Al parecer es este discurso hegemónico sobre la realidad peruana, la causa de su euforia cuando finalmente viaja hacia Lima: "¡Que rico viajar a un sitio que no conocía! ¡No me imagino qué cosas conocer!". No siente la ruptura con el mundo de su niñez como una violentación. Todo lo contrario. Atuq está yendo a cumplir, como sus parientes héroes que ya están allí, con la tarea de ganar el "progreso". Es decir, él va a Lima a "integrarse" al "progreso", como, según sus fantasías, lo habían

hecho ya tantos de sus parientes anteriormente. Allá alcanzará lo que los profesores y su propia familia le implantaron como meta principal: ser parte del lado positivo del "mundo". Por este motivo parece no sentir temores, ni la mas mínima desazón, al alejarse de su mundo infantil.

Pero, una vez instalado en el centro de la "modernidad" y lo "positivo" del mundo, Atuq encuentra que la diferencia entre el "atraso" que había esperado dejar atrás y las bondades del "progreso" que quería para sí, no era meramente geográfico, y que la "buena vida" urbana no era, en realidad, para todos: "Llegamos a dormir nueve persona [en una pieza]. Dormíamos en camarotes. Las camas crecían hacia arriba!".

¡Qué decepción! En vez de la "riqueza urbana" le espera la pobreza de un barrio marginal, con casas aún mas pobres, pequeñas y sobre-lotizadas, que los de su comunidad de origen. Además, Atuq halla que hay serias barreras entre él y "el progreso", sobre todo, su lengua: "No había aprendido castellano (...) Estaba en un espacio donde ¡sólo se hablaba castellano!. Fue duro para mí. Jugar con los niños, hablar con los niños, ¡era muy difícil!". La "modernidad" urbana le impone condiciones. Pero, Atuq todavía está dispuesto a someterse a estas condiciones. No sólomente aprende castellano, sino, hasta ¡renuncia a ser lo que es!. Es decir, con el tiempo comienza a ocultar su origen e identidad negando ser miembro de la sociedad indígena.

Y ello, porque se da cuenta que, para los integrantes del mundo citadino, la distancia entre su "progreso" y el "retraso" de las comunidades andinas no es tan sólo geográfica: es una distancia de identidad o "raza" y, como tal, "insuperable". Es decir, de repente Atuq se confronta con los duros e insalvables aspectos anti-indios y racistas del discurso hegemónico blanco-mestizo. Se encuentra excluido del tan ansiado "progreso" y discriminado como "indio": "En todas las clases este profesor choleaba a cada rato, decía: ¡'Indios', 'cholos'!".

A esta discriminación Atuq responde con una doble táctica. Por un lado "se enmascara", encubriendo lo mejor posible su

identidad y tratanto de ser, a través del aprendizaje de conocimientos y, sobre todo, del castellano una prototípica copia de los limeños no indígenas, para confundirse entre ellos y no ser "marcado" como un sujeto al que le falta algo para ser parte de la sociedad nacional. Pero, como esta táctica no siempre funciona, la complementa con agresividad frente a cualquiera de sus compañeros que se atrevía a señalarlo como lo que es: "Siempre tenía peleas pactadas para el momento del término de las clases".

Creemos que la agresividad de Atuq nace de (y refleja) sus sentimientos de inferioridad e inseguridad en cuanto a su identidad. Todavía convencido de que es su obligación contribuir al "progreso" nacional (y lleno de deseos de participar en las "bondades" que este "progreso" supuestamente implica), Atuq se enfrenta a una ideología hegemónica que, por su propia naturaleza e identidad, le indica que alcanzar estas metas le sea para siempre imposible.

Es así que tienen que pasar "tres primeros años calimitosos" antes de poder decir que realmente está en Lima. Son años intrincados y espantosos en términos de sus sentimientos, donde la única salida que encuentra, para resolver el problema de ser visto como indio, es la adquisición de "conocimientos". Esta solución está reconfirmada por sus hermanos, quienes le exigen que responda a las exigencias del colegio, si realmente quiere quedarse en la ciudad o lo devolvían a su comunidad. Pero: "No quería volver...La ciudad me fascinaba. ¿Quizás las luces, quizás el bullicio, o el hecho de ya no pasar los días en S, pasteando día tras día los animales? O el temor de regresar como fracasado!".

Creemos que este último fue el motivo decisivo. Atuq se había ido a Lima para "conquistarse el progreso". Se lo había imaginado más fácil. Pero, cuando encontraba siempre nuevos obstáculos, no quería declararse "vencido". Son años desesperados para Atuq en que teme la debacle en su vida escolar y, por lo tanto, la demostración ante sus parientes de su incapacidad de "transformarse" en un citadino y ciudadano "moderno", uno de aquellos "héroes", cuyas fotos había admirado

tanto en su lugar de origen. Atuq todavía desea para sí la "modernidad" y teme que por su propia culpa, tenga que retornar al lado "malo" del mundo.

Lo que se documenta en estos temores es una espantosa contradicción en la misma manera en que Atuq entiende y experimenta su realidad en esos años. Por un lado sigue fiel a este imaginario hegemónico que aprendió ya en su niñez: el Perú es un país con problemas. Aunque en camino hacia el "progreso" y la "modernidad", su paso indispensable hacia este "futuro mejor" está truncado por la existencia y persistencia del "atraso" en el campo, sobre todo, en el campo de los Andes; -vale decir, por la persistencia de la cultura indígena. Atuq está convencido que este atraso debe ser superado, erradicado.

Con el fin de escaparse de las consecuencias de la ideología que comparte, Atuq realiza enormes esfuerzos en esos años por estudiar, hasta convertirse en uno de los primeros alumnos. Pero más allá de estas contingencias que le hacen experimentar profundos conflictos en cuanto a su personalidad; se encuentra el hecho de que, a pesar de haber logrado enmascararse y ser confundido con los demás, debe enfrentar la verdad ineludible del recuerdo que le hacen sus compañeros cada año en el colegio: "Inicialmente te preguntan: ¿De dónde eres? Tienes que decir tu nombre y el lugar de donde vienes. Entonces te dicen: ¡Este es serrano! Que digan esto era un insulto, una burla!".

Pero, este no es la única ocasión en que Atuq tiene que confrontarse con la verdad de su origen y los insultos y la burla que este provoca: "Alguien me metió el dedo al ojo y en la desesperación dije: 'ñawiyta wiq'uruwanku'!". En un momento descontrolado del dolor de Atuq le "sale el indio"; evento comprometedor no sólo a los ojos de sus compañeros sino, sobre todo, a sus propios ojos. Se trata de un instante en que tiene que confrontarse con lo que es, pero no quiere ser, ni debería ser según su propia visión del mundo.

Al entrar en la universidad, Atuq se encuentra con el marxismo, cuya propuesta teórica sobre la realidad peruana le ofrece, de repente, una salida aceptable de estas

contradicciones que envenenaban su juventud: "A partir de esto traté de ubicarme. Me ubicaba en términos de clases explotadas. Encontré una explicación de mi vida, de que Lima era diferente". Lo positivo que Atuq encuentra en el marxismo, y que le hace asumir esta nueva visión de su realidad con entusiasmo es, que no culpa ni a él ni a los demás portadores de su "identidad" por ser lo que también el marxismo cree que son: "atrasados y fuera de la actualidad "moderna". En vez de ello culpa a otro grupo, una clase explotadora que no les consintió ocuparse en la tarea de "progresar", para proteger sus oscuros intereses.

Por otro lado, según este enfoque, el indio como tal simplemente no importa. Lo que importa es el indio como miembro de "la clase campesina", es decir: el papel del indio en la teoría marxista no es un papel étnico, sino es un papel de clase explotada. De esta manera, el marxismo "des-culturiza" al indio. Le reduce a una categoría económica. Estamos seguros que este aspecto del marxismo resultó bastante atrayente para Atuq, en tanto que lo libera, finalmente, de aquel miedo que siempre sintió en lo más recóndito de su ser, de que el imaginario hegemónico blanco-mestizo sobre el indio tenga tal vez razón incluso en sus aspectos inaguantables y negativos para el mismo.

De esta manera, la perspectiva marxista liberó a Atuq de tantos años de incertidumbre, duda y sospecha de que, quizás, los indios de las comunidades (y, con ellos, el mismo) nunca puedan modernizarse, hagan lo que hagan. Esta teoría le dió la perfecta solución a su problema y, junto con ella, la "seguridad" de que la cultura del indio no es mas que un reflejo de sus estructuras económicas.

Según el marxismo, los aspectos culturales dependen de las situaciones económicas. Por lo tanto, la cultura no es decisiva, ni juega ningún papel decisivo en cuanto a la constitución de la identidad social. De esta forma, el marxismo al final permite a Atuq incluso re-identificarse a sí mismo en una manera que, antes, le era imposible. Aunque no llega hasta re-identificarse como "indio", por fin acepta para sí la "identidad" de "hijos de campesinos" y "serrano".

Sin embargo, el marxismo no atenta en contra de las bases

del imaginario dualista hegemónico blanco-mestizo, inscrito en la visión de Atuq, al reproducir la idea de la existencia en un polo el anti-progreso, el atraso y en el otro "la modernidad" la tecnología, la ciencia, etc.. En consecuencia, propuesta la existencia de clases sociales interesadas en oponerse a que los indios se dediquen al "progreso" en la cual cree fervientemente, Atuq inicia sus críticas al estado: "...cuestionamientos que se hacía al gobierno, al Estado, al sistema; que debería de ser de otra forma la sociedad; que debería de cambiar!". Son reclamos culpabilizando al estado por no haber hecho nada para ayudar a las comunidades a que "evolucionen" y "progresen". Pero: "al terminar de estudiar me asaltó la preocupación de ¿dónde trabajar? Pues, ¡en uno de los aparatos del Estado!, a pesar de haberlo cuestionado".

La contradicción entre su crítica al "estado", que culpa por todas las frustraciones que el mismo y el grupo con que ahora se identifica (los "campesinos" de los Andes) tenían y tienen que sufrir, y la virtual imposibilidad de aplicar sus conocimientos universitarios en otro campo que no sea este mismo estado, interna a Atuq en otra crisis de auto-identificación, motivo por el que comienza a sumergirse, finalmente, de nuevo en el mundo indio de su descendencia.

Se va a su comunidad de origen, para ver lo que puede hacer allá para "su" gente. Pero, sus experiencias son decepcionantes: "Comencé a revisar la casa, los cuartos, el patio, ¡todo! (...) Descubrí que aquellos lugares que me parecía maravillosos en mi niñez, ahora parecían ¡terribles, horrorosos!". Es decir, Atuq encuentra que ese mundo infantil, el cual nunca sintió como suyo y como "debe ser" el mundo, sigue siendo "pobre", "sucio", "atrasado", exactamente como lo define el discurso hegemónico blanco-mestizo. Tan sólo que ahora Atuq ya sabe quien es el "verdadero" culpable para este "horror". En consecuencia se decide a luchar para que su comunidad, y las parecidas a ella "avancen" y "alcancen" también la "modernidad".

Pero, en su lucha por el "mejoramiento" de las comunidades "campesinas" no puede evitar confrontarse con la praxis de su

realidad social. Es así que, a base de su nuevo reposicionamiento identitario como "hijo de la clase campesina", algún día intenta convencer a un migrante indio -que se hizo prioste de una fiesta patronal para demostrar que los indios valían- de que la "diferencia entre indios o mistis no valía (...) no tenía sentido". Pero su intento de convencer a este "campesino" fracasa cuando lo lleva a su propia casa: "Es costumbre tradicional llevar el aguardiente en una botella de barro con sus copas de barro. El [migrante indio] tenía en una mano aguardiente y las copas de barro. No eran de cristal (...) Se acerca, sirviendo aguardiente a la mesa, guardando la costumbre de saludar, y con toda reverencia, al pariente del cura por ser el mayor. Era una forma de mostrar respeto. Este sujeto se levanta y le dijo: ¿Qué le pasa? ¿Cómo se le ocurre servirme en vaso de barro? Yo estoy acostumbrado a tomar en vaso de cristal, ¡de vidrio! ¡Yo no tomo en esos vasos que son de los indios! ¡Es cosa de indios!".

Contrario a lo que quiere hacer creer Atuq al migrante indio, sus propios parientes se encargan de demostrarle que él es el equivocado. Discriminan al indio por ser lo que es. De esta manera, ellos muestran a Atuq que "indio" no es; como él cree, "tan sólo" una categoría errada: son hombres y mujeres que viven y, muchas veces, sufren esta identidad: La realidad social se torna innegable: los indios no dejan de existir simplemente por negar su existencia y redefinirles como "campesinos". Hasta hoy en día, Atuq no lograba aceptar esta verdad. En realidad, lo que Atuq necesita es un Perú completamente res-estructurado, para poder hacerlo suyo.

### **3. Sisa: una larga lucha por un poco de "normalidad".**

Sisa es originaria de la provincia de Paruro (Cuzco). Migró a la edad de 13 años con la hermana de su padre a Arequipa y luego a Lima donde trabaja como empleada doméstica y sigue trabajando como tal. Terminó de estudiar la secundaria y, actualmente, se encuentra estudiando pequeños cursos de

capacitación en academias privadas.

Igual a Warmachallay, Sisa es obligada a salir de su hogar contra su voluntad explícita. Pero, contrario a aquella, no es este hecho lo que transforma su migración en un enorme problema personal para Sisa desde el inicio. Para Sisa, lo problemático de esta migración resulta del hecho que, una vez llegada a Arequipa, se encuentra virtualmente encerrada en la casa de su tía, dominada y convertida en una máquina de trabajo. Para Sisa, este encarcelamiento se torna específicamente insoportable en tanto que no puede comunicarse con las personas que le rodean en la casa de su tía, al no dominar el español. Su virtual enclaustramiento la lleva a iniciar una lucha constante y tenaz para conseguirse un poco de "libertad" que, para ella, significa decidir libremente sobre qué hacer y no hacer. Frente a esta lucha quedan relegados a un segundo plano, lo asuntos concernientes a su identidad, no obstante de estar consciente que su situación está ligada a su status étnico.

Es por ello que Sisa se niega actualmente incluso a retornar a su pueblo o a relacionarse, en el espacio limeño, con sus parientes. Bajo ninguna razón quiere exponerse a algún tipo de control social, que menoscabe su posibilidad de autodeterminar lo que es conveniente o beneficioso para ella.

Pero, vayamos a los detalles de su historia. Desde el inicio, Sisa relata su negación rotunda ante los requerimientos de sus familiares para ir a un mundo desconocido: "Me daba miedo. Me hablaban distintas cosas. Me decía: 'Ahí te hacen sufrir. Ahí todo el mundo habla castellano'!". Al parecer, su única sensación ante la posibilidad de salir de su pueblo es miedo, sentimiento que le lleva incluso a oponerse a los deseos de su padre: "Mi papá me dijo: 'Tienes que irte'. ¡Yo! ¡Yo no me voy! dije así". # Por ningún motivo Sisa quiere moverse del lugar en que vive, ya que con ello se identifica y lo acepta así como es. A base de esta aceptación se convierte en un absurdo, según su entendimiento, la posibilidad de irse a otro mundo: Si todo es perfecto en el mundo en que se encuentra: ¿Por qué entrar en un mundo que ella ni conoce?

No obstante de que también Sisa está, ya en su misma

comunidad de origen, confrontada con algunas informaciones ofrecidas por sus profesores sobre la existencia de un mundo "mejor", fuera de esta comunidad, contrario a Atuq, ella nunca sueña con el "progreso", ni le viene la idea de que a su mundo le "falte" algo, o que sea de alguna forma "negativo". Todo está al parecer perfecto. Cada cosa y persona tiene su debido lugar con los respectivos roles que le corresponden y cada evento tiene una razón de ser. No hay nada de qué extrañarse. "...pensaba que yo nunca iba venir...Nunca iba conocer [la ciudad]. ¡Para qué!".

Sin embargo, a pesar de su firme oposición a salir, se ve finalmente obligada por sus "otros significantes". Pero, este paso lo da sólo en la medida que: "Tenía la idea que [la ciudad] era como mi casa. Que era como mi casa. Que podía caminar. Tanto que hablan es así...Que viven así... !Será, pue', como mi casa que viven!. Debe ser igualito que este campo, no... Habrá carros. Habrá gente. !Debe ser igual!". Sisa ni logra imaginarse un mundo diferente de su lugar de origen. Ella tiene la certidumbre de que todo el mundo es aquello que conoce y ama.

Pero, esta certidumbre muy pronto se rompe en mil pedazos con su llegada al contexto citadino porque, a pesar de estar con su tía, de un momento a otro, se encuentra en una situación horrorosa e inaguantable para ella: "Yo estaba en un sitio cerrado. Yo nunca salía. Yo estaba acostumbrada a salir a la calle. ¡Normal! Vas al pueblo, los campos, ¡normal! En cambio, en la ciudad no puedes salir. ¡Estaba cerrada!, ¡estaba aterrada!".

Creemos que la palabra "normal" es la palabra clave para esta historia de vida: ¿qué quiere decirnos con este "normal"? Al parecer su situación de encierro es experimentada por ella como lo más "anormal", tenebroso, desolador e imposible de aguantar, sobre todo frente a la "normalidad" de su vida anterior en el pueblo. Como veremos, la "normalidad" perdida tiene dos aspectos principales para Sisa, la libertad del movimiento auto-determinado en el espacio y el intercambio social via la libre comunicación con las demás personas. Es la "normalidad" definida en estos términos que, desde este momento en adelante, Sisa trata de reivindicar para sí.

Su profundo terror del encarcelamiento en que de repente se encuentra es potenciado por no saber hablar castellano. "Imagínate, ¡sin saber hablar ni una sola palabra de castellano! Yo no sabía nada, ¡absolutamente nada! ¡Nada!, ¡nada!". El encierro y la imposibilidad de comunicarse con las personas (por su encarcelamiento y por no saber castellano) le provocan sentimientos de infinita desesperación, aflicción y desolación total. Ella se siente impotente al no poder hallar una solución inmediata a tal situación. ¿Cómo resolver las circunstancias en las cuáles se encontraba?

Como adelantábamos, su honda exasperación y desesperanza motivan en Sisa un reclamo profundo para sí, buscando su bienestar psíquico de la "normalidad" de su vida, tal como transcurría en su mundo perdido: "Tenía ganas de salir. Como te digo, allá estaba en las calles, en los campos, caminar en el campo, saltar, que sé yo. O sea, yo quería hacer lo mismo, pero no podía". Al parecer, las contingencias de su encierro provocan la reducción de las características de la "normalidad" experimentada en su niñez a una mínima expresión: "Quería encontrarme con mis amigas, conversar. Más, más me gustaba de mi pueblo conversar con mis amigas, contarnos, chismearnos, de todo. No tuve nadie [en la ciudad]. [Nos contábamos:] Cómo eran los chicos, si el chico me gustaba, que si no le gustaba". Es decir, la normalidad reclamada por Sisa se refiere, sobre todo, a un aspecto: "hablar" y "tener amigas" con quienes sentirse a gusto.

Para reconquistarse esta "normalidad" Sisa entabla una lucha con el propósito de escapar, de alguna manera, de la "jaula de soledad" a la cual había sido sometido por su tía. Al inicio, Sisa se imagina, como única solución a una anormalidad inaguantable su retorno a su pueblo nativo: "Dije: '¡No! ¡Yo no me quedo acá!' A mi tía, le dije, creo que a los 15 días, ¡Yo me regreso! ¡Yo me regreso a mi casa!". Apelando a los buenos sentimientos de su tía, intenta convencerla de que la devuelva al mundo normal de donde vino. Sin embargo, su tía utiliza mil