

Capítulo IV: La sorprendente "desaparición" del indio: la identidad étnica desde la perspectiva de los autores peruanos modernos

En el capítulo anterior, se examinó la imagen del indio que dominaba el pensamiento y la política peruana durante toda la primera mitad de este siglo. Como vimos, esta construcción era la de un sujeto "sin voz" propia, "violento", "atrasado" y extraño a la "normalidad" que, presuntamente, caracterizaba a los "verdaderos" peruanos (blanco-mestizos). De allí que los "verdaderos" peruanos tendrían la obligación de "proteger" al indio mediante una legislación y la implementación de una política que posibilite o facilite su conversión del indio "bárbaro" a un ser "civilizado", como precondition indispensable de su "nacionalización".

Ahora, como vimos en el capítulo anterior, la imagen indigenista del indio, creada primero a principios de este siglo, en contra de la entonces hegemónica imagen conservadora, desde los años 20, pero, sobre todo, después de los años 50, se transformó en la imagen "oficial" del mismo estado, que basó en ella su política y legislación frente al sector indígena. Sin embargo, ya en los años del régimen militar pero, sobre todo, en los años 80 observamos, de repente, la emergencia de un nuevo discurso en las ciencias sociales peruanas frente al problema indígena.

En lo que sigue, examinaremos esta nueva propuesta a partir de los trabajos de algunos autores peruanos cuyos textos son ahora ya "clásicos" dentro de la literatura sociológica y antropológica de este país. Como advertiremos, en todos estos textos juega un papel sobresaliente un fenómeno sin precedentes en la historia peruana: la migración masiva de personas de origen rural de los Andes a la ciudad de Lima que, supuestamente, produjo esta "identidad nacional" nueva, identificada por los diversos autores como, a veces "mestiza", a veces "popular" y, en la mayoría de los casos, simplemente como "chola".

1. El "cholo emergente": Quijano 1964.

El primer autor a revisar es Anibal Quijano que ya publica su trabajo sobre la identidad étnica en 1964. En este libro, Quijano parte de la supuesta coexistencia en el Perú de una sociedad "preindustrial" e "industrial", cuyos elementos se fusionan y se combinarían en estructuras institucionales comunes nuevas (Quijano 1980: 52).

Hoy, la cultura occidental se ha convertido, para este autor, en una versión criolla de sí misma, por la asimilación de muchos elementos de la cultura incaica; y ésta última, a su vez, se ha transformado en la "cultura indígena", por la integración de muchos elementos occidentales. Es por esta razón que, actualmente, el Perú vive el conflicto entre dos culturas "modificadas", por un fuerte intercambio de elementos entre sí y con numerosos puntos de contacto.

El término "cholo", como es usado por Quijano, es vago e impreciso. Al parecer, es para referirse a "mestizos" con fuertes rasgos fisiológicos indígenas y, especialmente, de condiciones socio-económicas bajas. Es decir, se trata de una caracterización que combina criterios de "casta" o "raza" con criterios de "clase", lo que, en sí mismo demostraría la naturaleza transicional de este grupo (ibid: 69).

Por otro lado, de acuerdo a Quijano, el "cholo" se desprende de la masa del campesinado indígena por adoptar ciertos elementos de la cultura occidental criolla, o elaborar ciertos elementos propios que, en su totalidad, conformarían un "nuevo estilo de vida" (Ibid: 63). A esta formación de un nuevo estilo de vida, diferente de la cultura occidental criolla y de la indígena, Quijano denomina "proceso de cholificación". En este proceso, el "cholo", a pesar de incorporar elementos de la cultura occidental criolla, no se identifica con ella y se mantiene ligado todavía a su cultura de origen (la indígena), aún modificándola.

Según Quijano, la población chola ya ha entrado actualmente en el proceso de formar un grupo autónomo. Esto implicaría el desarrollo de una conciencia de participar de una situación

social común, distinta tanto de la población indígena como de la cultura occidental criolla peruana. Sin embargo, el status del "cholo" aún no parece claramente definida. Quijano les describe como participando en un universo cultural propio, pero, al mismo momento, todavía, en proceso de formación, por seguir integrando elementos que provienen de sus culturas "madres".

De lo expuesto queda bien claro que Quijano piensa la identidad del "cholo" emergente en términos derivados del culturalismo. El cholo es una persona que, no sólo se caracteriza por ser bilingüe, moverse de un lado a otro, ser alfabeto, vestirse a la manera occidental, etc., sino además por su "machismo", su "agresividad", ligada con "insolencia", y su capacidad de actuar en diferentes contextos con distintas valoraciones. Por ejemplo, como comerciantes actúan supuestamente con la lógica capitalista, como padres con valoraciones del mundo indígena y, en sus relaciones sociales, con las valoraciones emergentes de su proceso de "cholificación".

Pero el "cholo", al ser un sujeto portador de una cultura en formación, que integra en sí elementos que proceden de dos culturas originales, es en sí mismo un ser de transición (Ibid: 73). Es un ser cultural en camino hacia la formación de una cultura nueva, "mestiza" y propiamente peruana; cultura a la cual, a juicio de Quijano, se integrarán, algún día, las diferencias culturales actualmente todavía coexistente en el Perú. En la opinión de Quijano, el proceso de cholificación es un momento necesario en el proceso de la formación de esta nueva "cultura mestiza nacional", fruto de la combinación de los elementos de la cultura indígena y la occidental-criolla, pero cualitativamente nueva y distinta de ambas.

2. La "cultura popular": Matos Mar 1984.

Mientras Quijano ya en 1964 argumentaba que la "cholificación" es la consecuencia de una fase histórica de la sociedad peruana que daría paso a una identidad "nacional" futura cualitativamente distinta del hombre "moderno"

occidental, José Matos Mar retoma, en 1984, el viejo esquema evolucionista y propone que, con los procesos migratorios a Lima, se esté dando finalmente la construcción de una "identidad popular", resultado de la convergencia histórica de la cultura indígena y criolla, que este autor entiende como una formación identitaria intermedia entre las antiguas identidades "étnicas" y la futura identidad "moderna" nacional.

En su libro "Desborde Popular", Matos Mar parte del supuesto de que las pautas institucionales que antes encauzaron la sociedad nacional ya han sido desbordadas por los "sectores populares", quienes cuestionan ahora la autoridad del estado y recurren a múltiples estrategias y mecanismos paralelos, para modificar hasta las reglas de juego establecidas. Este desborde, según este autor, ha modificado ya, y sigue alterando, la sociedad, la cultura y la política del país, por crear incesante- y sutilmente siempre nuevas pautas de conducta, valores, actitudes, normas, creencias y estilos de vida, traducidos en múltiples y variadas formas de organización social, económica y educativa (Matos Mar 1984: 13).

Según Matos, el movimiento de las "clases populares" en contra de la clase gobernante es un desafío a la institucionalidad y a la eficacia del Estado, incapaz de responder a las necesidades de sobrevivencia de este sector. En consecuencia, el desborde es la fiel expresión de la actual crisis estructural del Perú. Se estaría frente a un proceso espontáneo de "modernización" que se caracterizaría por un intenso crecimiento demográfico, la explosión de las expectativas, el mayor acceso de las "masas" a la información, la urbanización sin industrialización y una crisis económica sin precedentes (Ibid: 15). La consecuencia de esta crisis sea la desobediencia civil de las "masas" en ascenso, ante la debilidad gubernamental, lo cual significaría que el estado necesitaría urgentemente reformular sus bases políticas, económicas, sociales y culturales.

A este análisis de la realidad peruana actual, Matos Mar agrega una investigación histórica, en la que intenta identificar las causas del estado calamitoso de esta realidad.

Según este estudio, la república no se construyó sobre la base de la integración complementaria de dos pueblos. Mas bien, la república otorgó a los criollos el monopolio del dominio, evitando de esta manera la formación de una verdadera nación o identidad nacional (Ibid: 23). Según Matos Mar, esto es una de las causas fundamentales de la crisis del Perú republicano. Por lo tanto, le parece importante formar un continuo entre la herencia andina y la sociedad criolla peruana, descubriendo al final de su análisis, que tal configuración ya se perfila en el mundo "popular" de las barriadas, donde convergen la tradición andina y los de la cultura occidental-criolla.

De acuerdo a esta visión, sobre todo en la década del 80, los migrantes lograron traer a las ciudades peruanas (fundamentalmente a Lima), y mantener en el contexto urbano, muchos elementos culturales y sociales de sus lugares de origen (rural andino), incluido su idioma. Para este autor, el resultado de esto es visible en el "sector popular", que adapta al nuevo medio urbano las estrategias, normas y costumbres inmemoriales de la sociedad andina, transformándolos creativamente en sus propias reglas de juego y produciendo alteraciones sustantivas en el orden establecido.

Para este autor, el "desborde" reciente del "sector popular" se produce por la creación incesante de siempre nuevas ocupaciones. Es decir, al encontrar cada vez más rígido el mercado oficial de trabajo, el sector popular simplemente ha emprendido la creación de su propia fuente de trabajo por encima del ámbito oficial. Por lo tanto, el "desborde" de este sector es resultado de la ineficacia del estado y del sistema legal impuesto.

Sin embargo, este estado se estaría proyectando mas que nunca sobre la vida cotidiana, pretendiendo regularizarla a su manera, pero, sin satisfacer la pre-condición de una legítima representación del sector popular en su propio seno (el parlamento y la administración), y sin el poder para ejercer la fuerza necesaria para imponer su esquema de control. Por ello, los migrantes, básicamente en Lima, se habrían convertido en los principales protagonistas sociales, lo cual se evidenciaría no

sólo en la creación de siempre nuevos barrios y urbanizaciones populares sin aprobación estatal alguna, sino, primordialmente, en el surgimiento de una economía "fuera de la legalidad" -el "sector informal".

De esta manera, la llegada en "masas" de los migrantes andinos a Lima le parece a Matos Mar una especie de antesala de una nueva legalidad en emergencia. Es así que, bajo las reglas del estado criollo capitalista vigente, no habría sido posible la incorporación de la gran masa de migrantes por los altos costos que implicaba ello y por la incapacidad de sus instituciones de absorber a esta población en "desborde". Por esta razón, los migrantes, al promediar la década del 80, se habrían hecho cargo de su propia dinámica social y cultural.

Consiguientemente, las asociaciones de migrantes, como ejes importantes de organización e identidad, constituyen para Matos Mar la base de su vida social en el medio urbano, por fortalecer su capacidad institucional de representación frente a las autoridades, los partidos y, ante todo, el Estado. Estas organizaciones incrementarían la capacidad de este nuevo tipo de limeño para transferir el vínculo orgánico andino y defender su identidad cultural. Asimismo, el baile y la música también formarían parte integral, para este autor, del sistema cultural últimamente transferido de los Andes a Lima. Ellos constituirían un núcleo importante de la cultura adaptativa con que el migrante ya ha transformado la vida de Lima. La vigencia de la "chicha" sería uno de los ejemplos mas vivos y plenos de la realización de la nueva sociedad mestiza peruana.

Es evidente que, para Matos Mar, el predominio de migrantes de los Andes en la ciudad de Lima, meditado desde el aspecto del "problema nacional", representa un paso evolutivo ansiosamente esperado desde hace mucho tiempo. Sin embargo, en la descripción de esta transformación se nota también un tono temeroso, en tanto que la constatación de esta transformación esperada ocurre en un momento en que el estado peruano, liderado por la sociedad criolla, se encuentra en una situación de extrema debilidad, lo cual permite al nuevo grupo "popular", organizarse socialmente al lado y en contra del orden establecido.

3. La racionalidad del cholo: Franco 1991.

Carlos Franco, en su libro publicado en 1991 sobre la migración en "masa" hacia Lima, da un giro radical en la interpretación del hecho, al utilizar el paradigma situacionalista. Desde este enfoque defiende la tesis de que los migrantes indios -como individuos racionales y libres- "cholificados" por su migración y permanencia en Lima, buscan, por encima de cualquier característica cultural, básicamente su bienestar y seguridad económica y social, asegurándose su futuro y su felicidad, como cualquier otro ser humano.

La migración masiva es explicada por Franco debido a varios motivos que se suscitaron simultáneamente en los años 50: la escasez de tierras en las comunidades "campesinas" andinas, la explotación de las haciendas y los incentivos de modernización urbano-industrial. Franco insiste en que el éxodo hacia las ciudades habría sido, sobre todo, de los miembros más jóvenes de las comunidades y haciendas serranas, quienes, en los caminos a Lima y las capitales departamentales más importantes, experimentaron entonces una decisiva mutación cultural, convirtiéndose de "indios" en "cholos" (Franco 1991: 31).

Según Franco, estos migrantes, no obstante de su escasa escolaridad y poco dominio del español, fueron los constructores del proceso de una urbanización sin precedentes y, como la industria urbana existente resultó incapaz de absorber su mano de obra, ellos inventaron el auto-empleo y las microempresas informales, fundando, de tal manera, una nueva economía. Asimismo habrían efectuado invasiones e instaurado siempre nuevas barriadas y urbanizaciones populares, creando, de tal forma, ciudades, empleos, empresas, costumbres, etc. paralelas, en contra del urbanismo criollo pre-existente.

De acuerdo a este autor, los "cholos" (contrario a los "indios" que fueron anteriormente) ya no son miembros de alguna "cultura específica". Mas bien, ellos son actores "racionales", dedicados a la consecución "situacional" de su propio bienestar. Es la situación específica bajo la cual deben realizar tal

consecución (y no su personalidad cultural) que otorga especificidad a su modo de vivir y actuar.

A juicio de este autor, los "cholos", contrario a los "indios", han sido capaces de apoderarse de la lengua nacional, educarse, producir sus propios profesionales y convertirse, ellos mismos, en dirigentes populares y militantes políticos. Incluso estarían ya presentes en la totalidad de las instituciones nacionales, lo que les aseguraría niveles distintos de información, conocimiento y calificación (Ibid: 36).

Contrario a los indios, los "cholos" tendrían, por lo tanto, una base material para una constante e insidiosa experiencia colectiva (Ibid: 101). Esta experiencia haría que su orientación política sea negociadora y reformista. Lo cual se daría sobre la base de su reconocimiento del "progreso" como una larga marcha en que los logros se obtienen sucesiva y no súbitamente (Ibid: 104). Por lo tanto, lo encontrarían "innecesario", elaborarse un discurso político propio.

En la opinión del autor, la identidad nacional peruana, ya no sigue siendo, por tanto, un problema ni una mera posibilidad. La nación peruana ya existe. Es una nación chola, aunque presenta todavía una amplia gama de heterogeneidades, vertientes y diversidades que, según Franco, se puede encontrar también en cualquier otra formación nacional.

4. La "cultura popular": Degregori, Blondet y Lynch (1986).

En 1986, Carlos I. Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch publicaron un estudio sociológico sobre el barrio Cruz de Mayo, del distrito de San Martín de Porres de la ciudad de Lima. En esta investigación, los autores llegan a la conclusión de que los migrantes, al ubicarse en Lima, se unen para luchar y conseguir derechos ciudadanos y, a partir de este proceso, construyen una nueva "identidad popular" nacional. De tal manera que, la posición de estos autores en cuanto a la "identidad" de los migrantes en Lima se parece bastante al situacionalismo explícito de Franco.

Degregori et al sostienen que la migración masiva constituye un proceso singular de "modernización". Ellos entienden la migración como un conjunto de procesos sociales que, por un lado, convirtió al Perú en un fragmento y, por otro, arrojó a un número siempre creciente de la sociedad a un remolino de desintegración y renovación identitaria perpetuas, de conflictos y contradicciones, de ambigüedades y angustias. Este proceso, sin embargo, no implicaría el abandono de la tradición, sino produciría mas bien su renovación y enriquecimiento. De esta manera, este proceso se entrelazaría con una tradición "viva y movil", pero heterogénea y contradictoria en sus componentes.

La conquista de Lima vía la organización de los migrantes, no es, para Degregori et al inmutable, sino variada, flexible y cambiante. Así, por ejemplo, una persona puede participar en diferentes organizaciones: vecinales, sindicales, provinciales, culturales, religiosas, juveniles, femeninas, políticas, etc. Estas múltiples posibilidades, repercutirían en la conciencia del migrante y la formación de su identidad.

Consecuentemente, ellos habrían generado organizaciones que se adapten a las necesidades de cada etapa de su propio ciclo vital, de la formación del barrio y de la situación nacional. (Degregori et al 1986: 23). Es indudable que, para estos autores, los migrantes, al constituir los barrios, llevan el proceso de democratización al corazón mismo del Estado oligárquico, al plasmar uno de los fundamentos de la ciudadanía. ¿Cuál?: La igualdad de condiciones sociales. De allí que para Degregori et al, la nueva cultura popular peruana es, primordialmente, una cultura democrática.

Es decir, los migrantes que llegan a Lima con una identidad local y/o étnica particular, en la misma construcción de sus barrios, elaborarían una nueva "identidad nacional", una identidad "popular unitaria", dejando atrás el panorama disgregado, heterogéneo de sus identidades localistas de origen, por alcanzar la unidad de lo diverso. Una vez ubicados en su barrio y empleados en un lugar seguro, los migrantes se sienten, según Degregori et al, en condiciones de igualdad con los demás

provincianos, democratizando al Perú en sus relaciones cotidianas a través de su organización. Ellos usufructuarían del mundo urbano sin ser humillados, ni despreciados. El barrio les daría sentido de pertenencia, es el espacio donde construyen su nueva identidad, luego de la ruptura que sufren con su identidad anterior al migrar. De tal manera que, su pertenencia a un barrio permitiría al migrante salir de su condición de "waqcha"¹ solitario a través de su lucha constante contra el Estado. Es esta lucha que permite el surgimiento de una nueva identidad: vecinos, pobladores, trabajadores, ciudadanos peruanos. Se asiste así a la construcción de una identidad en el presente, en donde no juega ningún papel el pasado vivido (Ibid: 111).

5. Delineamientos de una nueva ideología hegemónica.

La manera en que todos los autores revisados conceptúan el "problema" de la "identidad nacional" peruana, difiere sustancialmente de los autores revisados en el capítulo tres. Sin embargo, esta nueva ronda de reflexión sobre la identidad nacional (en contra de las identidades particulares de los indios, criollos, mestizos, etc.) paradójicamente sigue guardando todavía una estrecha relación con sus antecesoras; en tanto que proponiendo que la elaboración de una identidad homogénea, como portador y expresión de la "modernidad" del Perú sea la única solución imaginable para este país. En consecuencia, los propósitos de los autores actuales con respecto a los indios siguen siendo los mismos. El indio sigue siendo visto como una identidad anti-tética a la "modernidad" ansiada; alguien que debe desaparecer, quien debe ser "integrado", es decir, quien -para el bien del país- debe perder su especificidad cultural.

La diferencia entre los autores arriba revisados y los del capítulo 3 es que, para los primeros, los indios mismos, migrando en gran número a Lima y otros espacios urbanos, ya se han deshecho o están deshaciéndose al momento de alguna forma, por su propia voluntad, de su identidad "anticuada" (atrasada/tradicional, detenida en el tiempo y el espacio e

incapaz de evolucionar hacia formas mas modernas). Es decir, los indigenistas y los autores "modernos" parten de un problema común: ¿cómo liberar el Perú del subdesarrollo y llevarlo a la "modernidad"? También parten de los mismos presupuestos en cuanto a la "causa" del subdesarrollo y la falta de "modernidad" en el Perú: la existencia y persistencia de una o varias "identidades no nacionales" (anticuadas, tradicionales) en este país: Sobre todo, la identidad indígena. Estos indios son vistos como algo pre-moderno (atrasado) y, a veces, como anti-nacionales, debido a que, supuestamente, tienen una identidad pre-estatal que les excluya de su plena participación en las instituciones "modernas" de este estado.

Este análisis compartido, se basa en el concepto del "Estado nacional moderno" como una "expresión" de la voluntad política compartida por toda una "nación"; voluntad que, en sí misma, se fundamente en la identidad cultural compartida de sus integrantes. Como se sabe, este concepto del Estado se formó en Europa en el siglo de las luces (Ver: Rousseau 1986; Hobsbawn 1991) y luego fue transplantado a las nuevas repúblicas de América Latina post-colonial, donde sirvió para identificar la existencia y permanencia de "identidades étnicas", supuestamente "no" nacionales o "pre-nacionales", en (al mismo momento) un "problema" para el presente y una "tarea" para el futuro: la tarea de formar una "nación", culturalmente unificada (actualmente todavía inexistente) para, y por adentro del estado ya existente.

Como vimos, la manera en que, desde el siglo pasado, se intentaba siempre realizar esta tarea fue por "integrar" al indio en aquel sector de la población peruana que, supuestamente, ya representó la verdadera "nación" peruana: la porción blanca-mestiza.

En principio, todos los autores revisados en este capítulo concuerdan con este análisis, aunque al final, insisten en la emergencia reciente de un "sector popular", de los "cholos", o simplemente de los migrantes de los Andes en la ciudad de Lima, quienes, supuestamente, se habrían elaborado una identidad nueva y distinta de todas las anteriores "identidades particulares"

que esté en camino, o sencillamente ya se haya transformado en "identidad nacional", simplemente por constituir actualmente ya la identidad del sector numéricamente dominante en el Perú. Desde este punto de vista, lo único que faltaría entonces todavía es "cholificar" (o des-criollificar) al mismo Estado (el aparato estatal) de esta nueva "nación peruana".

Como vimos, los autores modernos varían mucho en su conceptualización de la "identidad social" entre las posiciones culturalista, (usadas, sobre todo; por Quijano y Matos Mar) y la visión situacionalista (explícito en Franco e implícito en Degregori et al), aunque, al final, todos (incluso Franco) defienden una imagen "esencialista" de "cultura", -siempre y cuando se trate de la identidad "pre-nacional" de los "indios". Para todos ellos, la cultura indígena es algo que se expresa en las mismas ideas y prácticas específicas de los hombres y mujeres indígenas. Los indios peruanos son "indios", porque tienen y mantienen prácticas e ideas específicas que les identifican como tales.

Ya en el primer capítulo tentábamos mostrar la incompatibilidad lógica de un concepto esencialista de la cultura con el análisis "histórico". Fue justamente esta incompatibilidad lógica que llevó a los situacionalistas al rechazo de la ecuación culturalista entre la cultura (como sistema de prácticas específicas) y la identidad étnica.

Pero, aquí cabe recordar la idea básica de la antropología: el ser humano no puede ser pensado sino como ser "culturalmente constituido"; un ser que adquiere/recibe toda su "identidad" o especificidad de la cultura en que nació y creció. Y esta especificidad cultural incluye su definición histórica de lo que le parece su "bienestar", de lo que le sirve mejor para "mejorarlo". Este concepto básico es eludido totalmente por los situacionalistas, justamente para salvar lo indefendible: la persistencia de las "identidades sociales" no obstante de los permanentes cambios históricos (y empíricamente observables) en las prácticas concretas de ellos, que sigue ser identificada con la misma esencia de lo cultural en los seres humanos.

Es decir: tanto los culturalistas como los situacionalistas

tienen un concepto "esencialista" de la "cultura". Para ambos, cultura es un conjunto de ideas y prácticas específicas. La diferencia es que los primeros, para salvar esta conceptualización de la cultura, tienden a ignorar conscientemente los cambios en la "praxis" cultural, mientras los últimos postulan una esencia humana no-cultural; un ser humano "calculador", que se crea y sigue las ideas y prácticas que constituyen su cultura, tan sólo porque estos le "sirven", bajo circunstancias dadas.

De acuerdo a la revisión realizada en el primer capítulo, la única manera de solucionar este problema del imaginario culturalista es desconectar "la cultura" de las ideas y prácticas concretas en que ésta se expresa históricamente y pensarla como un conjunto continuo de disposiciones detrás de las prácticas concretas del hombre. Este conjunto garantiza la reproducción de estas prácticas en contextos invariables, en tanto que lleva al ser humano a reproducir las mismas "soluciones" a problemas concretos invariables: Pero, también garantiza la producción de nuevas ideas y prácticas, en contextos variables o "nuevos", en que los viejos "problemas" pierden su relevancia y, con ellas, también sus anteriores "soluciones culturales". De acuerdo a este enfoque, las nuevas prácticas de los "indios" en Lima son simplemente nuevas soluciones a nuevos problemas (puestas por el nuevo contexto en que les toca vivir), pero, generadas por la misma "cultura" que generó sus prácticas anteriores en sus comunidades nativas.

Esto no significa, necesariamente, que "culturas" son estáticas o inmutables. Según Bourdieu, la "cultura" (o el habitus) da dirección y especificidad a las prácticas de sus integrantes que -en sí mismas- cambian el contexto en que viven los actores. Pero, al mismo momento, esta "cultura" o "habitus" es el resultado de la internalización de la "praxis social" y sus consecuencias materiales, institucionales, etc.. En suma, las culturas producen necesariamente una dinámica interna que lleva a su propia transformación, pero también producen una continuidad. Esta continuidad se basa en que la internalización del contexto histórico y situativo culturalmente creado se da

con específica intensidad tan sólo en los primeros años de la vida humana, mientras luego esta internalización sigue, pero ya en sí misma guiado o determinado por la personalidad cultural creado en la niñez.

Desde esta perspectiva, todos los autores peruanos revisados en este capítulo, se enredan, por un lado, en las incompatibilidades lógicas de un concepto esencialista de cultura y, por el otro, los cambios innegables en el Perú actual. Lo que todos ellos "observan" son migrantes andinos que, dentro del contexto de la ciudad de Lima, se comportan en manera necesariamente distinta de aquel comportamiento que mostraron en sus comunidades nativas de los Andes. Frente a este hecho, todos los autores analizados, encuentran tan sólo dos explicaciones alternativas, a nuestro parecer, igualmente inaceptables: u optan por mantenerse fiel al esencialismo cultural para declarar la pérdida de la cultura indígena en estas personas (y su sustitución por una "cultura nueva", "popular" o "chola"), sin poder explicar de dónde y cómo se deriva, o ellos rechazan simplemente la idea básica de la constitución cultural de la identidad del hombre y la mujer, reduciendo los migrantes de los Andes en la ciudad de Lima a la "esencia" de hombres y mujeres "pre- o no-culturales" que siguen "intereses" considerados "pan-humanos" (homo economicus), ignorando que los "intereses" de estos hombres y mujeres son, en sí mismos, "culturalmente constituidos".

Pero, tal "deculturación" del comportamiento humano inmediatamente nos lleva a serios problemas empíricos. Porque este enfoque no puede explicarnos ¿por qué los miembros de una cultura específica muestran frecuentemente las mismas maneras de vivir, pensar y evaluar, en la misma "situación" en que miembros de otras culturas muestran maneras distintas? Y, sobre todo, este enfoque no puede explicar ¿por qué estos comportamientos culturalmente constituidos tan frecuentemente resultan objetivamente en contra de lo que parece sus mejores intereses?

Pero, más allá de las divergencias entre culturalistas y situacionalistas, existe todavía otro problema. Como tuvimos ocasión de ver, todos los trabajos examinados aquí discuten la

cuestión de la "identidad" de los migrantes de los Andes en Lima a partir del mismo punto de salida.

De acuerdo a la revisión hecha en el capítulo tres, el indigenismo propuso como solución a este "problema", la indispensabilidad del "mestizaje": tanto biológico como cultural. Se creía que este "mestizaje" iría a producir, al final, un cuerpo social único, la "nación" peruana, en donde las identidades particulares constituyentes (los indios, por un lado, y los criollos por el otro) se hayaran finalmente "disueltos". Pero, en la medida que la tan deseada "cultura mestiza" fue siempre considerada una versión meramente local de la civilización occidental, queda claro plenamente que los únicos que finalmente tendrían que perder su "identidad" particular en el proceso de "mestizaje" serán los indios.

Frente a esto, la nueva versión del futuro "nacional" peruano, revisada en este capítulo, significa un cambio drástico. Porque, aquella nueva "identidad nacional chola" (popular, etc.) identificada por Quijano y los demás autores, parece que ya no es simplemente una versión local de la civilización occidental, sino -supuestamente- algo distinto de tanto la identidad indígena, como también de la "civilización", que es por supuesto, la variedad vigente de la cultura occidental en el Perú.

Al otro lado, todos los autores consideran la nueva identidad emergente una identidad profundamente "moderna". Aunque insisten en que esta modernidad no sea, por cierto, la "modernidad criolla", sin embargo es una "modernidad" compatible con las macro-estructuras establecidas en el Perú, por la civilización occidental (racionalismo, individualismo, etc.). Por consiguiente, nos parece por lo menos altamente probable que los conceptos de "cholo", de "cholificación", y el de la "cultura nacional" son sólomente una nueva versión del viejo sueño criollo de "mestizaje".

Porque, así como, el indigenismo propuso la integración de los "indios" en el cuerpo nacional mediante una educación que los "civilice", asimismo, los autores revisados en este capítulo están proponiendo que la única manera de que el estado peruano

tenga finalmente una identidad nacional propia sea mediante el abandono de todas aquellas características culturales o sociales que distinguen al indio como "indígena" y su auto-incorporación a una "modernidad", profundamente caracterizada por los valores occidentales (democracias, iniciativa privada, individualismo, etc.).

Es decir, casi todos los autores constatan y aplauden un "cambio cultural" en las formas de vida de los migrantes, que les asimile, cada vez mas, al hombre occidental moderno, por la adaptación o re-invenición de los mismos valores de aquello. Es cierto que, en la realización de esta auto-transformación, los migrantes se "sirven" de rasgos originarios de su identidad cultural anterior (redes de parentesco y trabajo comunal, por ejemplo). Pero, la "mezcla cultural" así creada ("mestizaje") está aplaudido por nuestros autores, básicamente, por ser "moderno". Tan sólo como tal tiene la capacidad de resolver el "problema nacional" que, para estos autores, sigue siendo la coexistencia de por los menos dos cultura distintas en el mismo territorio estatal (la indígena y la criolla) que ahora ambas parecen relativamente pre- o anti-modernas frente al "cholo".

Ahora, la idea fija de todos los autores revisados, desde los conservadores del siglo pasado, hasta los actuales, que el Perú necesite una "identidad nacional única", como precondition de la solución de sus problemas económicos y sociales, inhibe no permite que alguno de ellos se cuestione alguna vez, siquiera como una hipótesis, ¿si quizás, el comportamiento, observado por ellos entre los migrantes andinos en Lima no sea únicamente una variedad culturalmente "indígena" de vida urbana? Por el contrario. Como vimos, todos sostienen como el "logro" mas grande de los migrantes, que ellos hayan sido capaces de "dejar atrás", de "auto-liberarse" de los distintivos de su "indianidad", ya sea como primer paso orientado hacia su indispensable "mestizaje" (Quijano), o sea como primer paso hacia una nueva identidad cultural "moderna" y sin precedentes (la "chola" o "popular").

Sin lugar a dudas, la propuesta implícita en el pensamiento de los autores investigados sigue siendo que el indio tiene que

dejar de ser "indio" para poder transformarse en miembro de la "verdadera" sociedad "moderna" peruana (independientemente de que crean que esta sociedad ya sea existe o esté tan sólo en formación). Este pensamiento, entonces, refleja la persistencia de un viejo preconceito occidental: el indio, pre-moderno, ignorante, bárbaro, anormal, incivilizado, etc., situado en una etapa trunca de su evolución hacia la "modernidad" universal (representada por la "civilización occidental"), nunca tendrá espacio en la "modernidad peruana" tan ávidamente deseada por todos. Así que el problema del Perú sería resuelto sólo en la medida en que el último indio haya finalmente desaparecido.

En esta investigación partimos de una visión completamente diferente. Para nosotros, el "indio" y su cultura en el Perú no es "pre-moderna" (y toda las caracterizaciones que este concepto lleva en sí implícitos). Mas bien, el indio vive una cultura distinta de aquella variedad de la cultura occidental, vivida por los criollos/blanco-mestizos. Ambas son identidades sociales distintas, y ninguna es superior a la otra.

El "indio", "indígena" o "Runa" de los Andes peruanos es, entonces, un ser (hombre/mujer) del presente, con una tradición cultural específica que no se agota en ciertas técnicas agrarias, en sus lenguas (Quechua/Aymara), ni en ciertos signos superficiales de su identidad, como el poncho, el sombrero, la ojota, o la bola de coca en la boca. El indio tiene una cultura o un "habitus", en el sentido de Bourdieu, que, no obstante de ser distinto de la cultura o del habitus blanco-mestizo, es igualmente capaz de prácticas específicas en todos los contextos en que le toca vivir, aunque, muchas veces, estas prácticas serán distintas de las de los blanco-mestizos en el mismo contexto.

Actualmente, el indio, Quechua o Runa, es un ser que existe tanto en las zonas rurales andinas como en las ciudades. En Lima su habitus le lleva a mostrar conductas distintas a las prácticas criollas/blanco-mestizas, aunque esto no significa que sus prácticas sean menos "adecuado" para este contexto que los de estos últimos. En este trabajo proponemos investigar sobre lo que significa ser culturalmente indígena (quechua-hablante) en

el contexto ciudadano de Lima.

Investigaremos sobre este problema concentrándonos en la cuestión específica de: ¿qué pasa con personas que, durante su enculturación primaria, internalizaron un contexto cultural estrictamente indígena, mientras que en su enculturación secundaria fueron expuestos a las influencias sistemáticas de un contexto cultural completamente distinto? ¿Qué tipo de "identidad" o "personalidad" forman ellos? y ¿cómo se expresan las incongruencias entre las influencias enculturativas que ellos experimentaron, en la manera en que ellos recuerdan esta experiencia?.